

Hält Thomas von Aquin die menschliche Natur für wandelbar?

Von Theo G. Belmans, München

Dank ihrer großen Sensibilität für die geschichtliche Dimension der menschlichen Existenz hat die Philosophie der Neuzeit uns zur Einsicht verholfen, daß manche Theologen durch eine voreingenommene Lesung der Meister der Scholastik dazu verführt worden sind, die Natur des Menschen als einen starren, erratischen Block zu betrachten und nicht als etwas Lebendiges, weil Geist-erfülltes, das nur in den Zügen einer Person in Erscheinung tritt; das sich unvermeidlich entweder im Wachsen oder im Dahinsiechen befindet, weil es nicht nur immer schon eine bestimmte Geschichte hat, sondern sogar, statt den verschiedensten Einflüssen von außen rein passiv ausgesetzt zu sein, dauernd Geschichte macht, indem es sich selbst mitgestaltet¹. Unentrinnbar drängt sich daher die Frage auf, ob wir uns, trotz der reichen Analogie, welche dem Wort 'physis' eignet, nicht allzusehr von der Vorstellung eines völlig determinierten Seienden haben leiten lassen, statt dem Gedanken des Werdens und Sich-entfaltens, der mit Hegel und Heidegger unaufhaltsam zum Durchbruch gekommen ist, den ihm gebührenden Raum zu gewähren, wo es um das Bild geht, das wir uns vom Menschen machen². Bei alledem werden wir uns vor der Gefahr hüten müssen, die Grenzen dieser erst jüngst aufgegangenen und mit soviel Begeisterung begrüßten Wahrheit zu übersehen und so einer Art von extremem Evolutionismus zu verfallen.

Um nicht bei Gemeinplätzen zu beharren, die ungeeignet sind, Probleme hinreichend zu beschreiben, geschweige denn befriedigende Lösungen herbeizuführen, wollen wir an dieser Stelle der Frage nachgehen, ob man etwa weiterkommt mit der Bemerkung, die sich bei J. Fuchs findet, »der Behauptung der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur stehe die Behauptung des Aquinaten, von ihrer Veränderlichkeit gegenüber«³. Es fällt nicht schwer einzusehen, daß dieses unvermittelte Gegenüberstellen von zwei einander widersprechenden Thesen zu keinerlei Schluß führen kann, es sei denn man begnüge sich mit einem unverbindlichen Agnostizismus, was sicher auf Fuchs nicht zutrifft, der unentwegt die zweite Alternative befürwortet. Wird man aber Thomas' Lehre besser gerecht, falls man undifferenziert von »veränderlichen Schichten des Menschseins«⁴ redet? Wie wir

¹ M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*; München 1964, 197 hebt diese Dimension hervor, wenn er schreibt: »Auf jeden Fall denkt Thomas die Natur des Menschen geschichtlich: sie ist nicht unwandelbar; sie ist den geschichtlichen Existentialien gemäß variabel«.

² Vgl. F. Böckle, *Das Naturrecht im Disput*; Düsseldorf 1966, 124 ff.: »Die menschliche Natur ist nicht die Wirklichkeit eines 'fertigen' Seienden, sondern eines Sein-könnens. Sie ist Aufgegebenheit nicht als reine Vorgegebenheit«; und W. Kluxen, *Menschliche Natur und Ethos*. In: *MThZ* (1972) 2: »Ontologisch gesprochen muß sie (die menschliche Natur) nicht nur mit Begriffen des Seins als eines Bestandes, sondern auch mit Begriffen des Sein-könnens interpretiert werden«.

³ J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*. In: H. Wolter, *Testimonium veritati*, Frankfurt 1971, 220, der sich auf J. Gründel (unten, nota 4), S. 29 beruft, genau wie M. B. Crowe (*The Pursuit of the Natural Law*. In: *The Irish Theol. Quart.* 44 (1977) 24, der zu diesem Schluß kommt: »One may say that the moral law is unalterably the law of man's (changing) nature«.

⁴ J. Gründel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1967, 73. Ders. *Naturrecht*, in: *Herders theol. Taschenlexikon V*, 180 ff. W. Brugger's Bemerkungen zur Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit der menschlichen Natur (in: *Theologie und Philosophie* (1971) 554–556) sind so formal gehalten, daß sie keinerlei Aufschluß zu geben vermögen.

noch sehen werden, kann man diesen Ausdruck zwar richtig verstehen, obschon schwerlich ein objektives Kriterium dafür angeführt werden kann, wie die Trennungslinie zwischen beiden Bereichen zu verlaufen hätte. Es wäre allerdings auch die Annahme verfehlt, die Wandelbarkeit von der bei Thomas tatsächlich die Rede ist, betreffe die menschliche Natur in dem Sinn, in dem wir heute diesen Ausdruck gebrauchen – eine Ansicht, die sich als unhaltbar erweist, sobald man den jeweiligen Kontext mit einbezieht. Wir halten es somit für unrichtig, von einer »Veränderung des (menschlichen) Seins«⁵ zu reden, wo der Meister nicht die ontologische, sondern lediglich die moralische Ebene des faktischen Verhaltens einzelner Individuen oder Volksgruppen im Auge hat. Wie wir zu beweisen hoffen, enthält Thomas' Aussage einer »wandelbaren Natur« nicht einmal eine direkte Antithese zu seiner These von der absoluten Unwandelbarkeit der menschlichen Natur, weil er das Wort 'Natur' in zwei grundverschiedenen Bedeutungen verwendet. Um diese unsere These zu erhärten, wollen wir die diesbezüglichen Texte genauer betrachten: einmal Thomas' These von der Unwandelbarkeit unserer Natur und zweitens einige Stellen, die anscheinend das Gegenteil besagen. Darauf soll als Bilanz eine fundierte Synthese erstellt werden.

1. Daß Thomas die menschliche Natur in engerem Sinn für absolut unwandelbar hält, kann im Ernst nicht gelehrt werden. Dabei ist jedoch Folgendes zu beachten:

Der Ausdruck *natura* ist für ihn gleichbedeutend mit *essentia* oder *Wesen*⁶ und meint die seinsmäßige Beschaffenheit, ohne die ein bestimmt-geartetes Verhalten nicht zu erklären wäre. So kann er ohne Bedenken von der göttlichen und von der Natur der Engel reden. Damit stehen wir nicht vor einer physischen oder biologischen, sondern vor einer metaphysischen Kategorie, die sich jeweils auf eine bestimmte *species* bezieht⁷. Diesem metaphysischen Naturbegriff wird man nicht gerecht, falls man, mit B. Schüller (*passim*) spöttisch bemerkt, es sei wohl auch gegen die Natur, wenn ein Mann sich rasiert – oder indem man darauf hinweist, daß »der Mensch immer stärker seine eigene Natur zu manipulieren vermag – eine Tatsache, die die Moraltheologie noch keineswegs zur Kenntnis genommen und theologisch verarbeitet hat«⁸.

In einem ethischen Kontext gebraucht, stellt der Begriff 'menschliche Natur' ein ursprüngliches Ergebnis der praktischen Vernunft dar, das Thomas niemals aus einem spekulativen Begriff abzuleiten versucht⁹. Die theoretische und die praktische Wahrheit sind eben

⁵ Ebd.: »Was die Universalität (der sittlichen Normen) betrifft, so darf allgemein gültig nicht einfach mit absolut gültig gleichgesetzt werden. 'Agere sequitur esse' bedeutet also, daß mit dem Mass der Veränderung des Seins auch die Sollenfolgerungen des Menschen eine entsprechende Änderung erfahren«. Wie wir noch sehen werden, vertritt Thomas jedoch nirgendwo eine »Veränderung unseres Seins«. Dasselbe muß angesichts der These von A. Meier (s. u. Anm. 22) betont werden, der meint, einer Art 'Normativität des Faktischen' das Wort reden zu müssen.

⁶ I 3,3: *Essentia vel natura comprehendit in se illa quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo.*

⁷ (*Natura*) *hanc conjunctionem (maris et feminae) diversa animalia diversimode docuit (Suppl. 54,3 ad 3); secundum quod unicuique (speciei) competit (Suppl. 41,1 ad 1 – vgl. Suppl. 65,1 ad 4). Noch III' CG 7, Adhuc omnis: Quicquid naturaliter inest alicui est ei bonum et malum si ei desit.*

⁸ *Gründel*, a.a.O./45. Zum Vergleich noch zwei Thesen, die eine ebenso physizistisch, die andere radikal subjektivistisch inspiriert, von A. *Van Melsen* (*Natur und Moral*, in: F. *Böckle*, *Das Naturrecht im Disput*, S. 63 und 77): »Sie (die Theologie) braucht die Naturwissenschaften um Klarheit darüber zu gewinnen, was theologisch wesentlich und was zeitbedingt ist« – »Der Mensch bestimmt von sich aus, welche Ordnung ihm passt, welche Absichten er darin verwirklichen will; seine Freiheit ist also viel fundamentaler, als frühere Generationen ahnen konnten«.

⁹ Das gilt auch für die Berufung auf das Axiom 'Agere sequitur esse'. Solche 'Begründung' des kategorischen Imperativs scheint uns jedoch eine Illusion darzustellen, die auf Sertillanges zurückzuführen ist – hat er doch Thomas' Ethik durch die rationalistische Brille Leibnitz' gelesen. Bei Thomas wird dieses Axiom zwar häufig zitiert,

gleich ursprüngliche Daten unserer Vernunft, so daß uns normalerweise unmittelbar einleuchtet, welche Handlungen mit unserem Wesen übereinstimmen und welche nicht – d. h. was sittlich gut oder böse ist.

In dieser praktischen Sicht spricht Thomas von der menschlichen Natur durchweg in Hinblick auf das Naturgesetz als Summe der sittlichen Normen, die uns vom Schöpfer mitgegeben sind und an deren Grundprinzipien nicht gerüttelt werden kann¹⁰. Selbstredend folgt daraus, daß keine menschliche Gewalt imstande ist, irgend etwas am Naturgesetz zu ändern und daß einer Gesetzgebung, die ihm widersprechen würde, jede bindende Kraft abzusprechen wäre¹¹.

2. Ein erster Text, der mit dem eben Gesagten schwer vereinbar zu sein scheint, ist nicht direkt relevant für die Ethik, sondern bewegt sich auf einer rein psychologischen Ebene. In Anlehnung an Aristoteles und Augustinus geht Thomas der Frage nach, warum wir gerade an der Abwechslung Gefallen finden. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Grund dafür in der Unbeständigkeit unseres Wesens und der perspektivistischen Art unserer Erkenntnis liegt – im Gegensatz zur absoluten Stabilität, die Gottes Wesen kennzeichnet, und zur Unmittelbarkeit Seiner Erkenntnis¹². Hier geht es offenbar nicht um die menschliche Natur in eigentlichem Sinn, wie das vorher der Fall war, sondern vielmehr um einen allzu menschlichen Charakterzug, der jedem von uns mehr oder weniger eignet. Damit stehen wir vor einem Wortgebrauch, der uns noch weiter beschäftigen wird.

3. Anderswo heißt es: beim Bestimmen von etwas, das für uns Menschen als naturgemäß zu gelten hat, muß man mit einer gewissen Bandbreite rechnen – erneut in Gegensatz zu Gottes Wesen, das von vornherein jedes Schwanken ausschließt. So ist die Institution der Ehe sicher etwas Naturgemäßes, wenn auch erhebliche Unterschiede nachzuweisen sind, was die konkrete Führung des Ehelebens angeht, so daß sogar die Vielweiberei eine zeitlang als erlaubt gelten konnte¹³. Zu den Faktoren, die hier mitspielen, zählt Thomas namentlich die zeitlichen und örtlichen Lebensbedingungen der einzelnen Völker. Im Hintergrund steht hier die klassische Artikulation der Menschheitsgeschichte in drei Epochen: die Zeit vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade¹⁴. Obschon wir hiermit dem engeren Sinn des Wortes 'menschliche Natur' schon beachtlich näherkommen, beeinträchtigt dieses sozio-kulturelle Panorama nicht die radikale Einheit des Menschengeschlechtes. Es geht hier vielmehr um ein *typicum* unseres Menschseins, wobei man mit Recht, falls man diesen Ausdruck richtig versteht, von einer »veränderlichen Schicht« re-

aber nirgendwo im oben erwähnten Sinn verstanden. Er meint damit, daß das Wesen der Dinge uns nicht unmittelbar, sondern erst mittels ihrer Aktivität (in rein ontologischem Sinn) zugänglich ist; so z. B. I 76,1: *Natura unuscusjuse rei ex ejus operatione ostenditur*. Von einer Rückführung des ethischen Imperativs auf einen vor-ethischen Indikativ ist bei ihm keine Spur zu entdecken.

¹⁰ Z. B. I–II 94,5: *Et sic (per modum subtractionis) quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis*. Der stoische Ursprung dieser Lehre wird überzeugend dargelegt bei G. Verbeke, *Gesetz, natürliches*, in: *Ritter*, *Hist. Wörterbuch der Philosophie*. t. III, Darmstadt 1974, 523–531.

¹¹ II–II 60,5 ad 1: *Nec voluntas hominis potest immutare naturam; et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est nec habet vim obligandi*. Und 57,2 ad 2: *Si aliquid de se repugnantiā habet ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum*.

¹² I–II 32,2: *Transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc quod natura nostra transmutabilis est*.

¹³ Erst in diesem Sinn kann man Kluxens Aussage beipflichten: »Die ethische Normativität zeigt sich im konkreten Handlungsfeld plural verfasst« (oben, nota 2, S. 11). Vgl. *Suppl.* 41,1 ad 3: *Natura humana non est immobilis sicut divina; et ideo diversificantur ea quae sunt de jure naturali secundum diversos status et condiciones humanas; sowie 65,2 ad 1, wo von der Erlaubtheit der Vielweiberei für die alten Patriarchen die Rede ist: Natura nostra variabilis est; man bedenke, daß es hier um eine Norm geht, die Thomas eindeutig zu den *praecepta secundaria* zählt.*

¹⁴ Vgl. vor allem: II–II 174,6; I–II 106,4 ad 1; IV CG 55 und 58.

den kann im Sinn eines *sekundären*, gleichsam peripherischen Bereiches, dessen Vielfältigkeit sich bestens mit der Unwandelbarkeit des Kernbereiches verträgt.

4. Eine gute Synthese alles bis jetzt Gesagten bietet uns *De Malo* 2,4 ad 13: Wo unsere Synderesis oder 'natürliche Vernunft' die Kenntnis dessen enthält, was für jeden Menschen in jeder Zeit sittlich gut oder böse ist (*principia juris quae sunt in naturali ratione non mutantur*), da gibt es nichtdestoweniger einen breiten Spielraum in Bezug auf die sekundären Normen, die bestimmen, wie sich jemand innerhalb der gesetzten Schranken unter den verschiedensten Umständen (*secundum diversitatem locorum et temporum*) zu benehmen hat. Es dürfte ohne weiteres einleuchten, daß diese klare Synthese um ihren Sinn gebracht wird, wenn man versucht, den genannten Spielraum über den Randbereich hinaus auf den Kernbereich unserer eigentlichen Natur auszudehnen.

5. Als Kronzeuge gegen die klassische Lehre von der Unwandelbarkeit der menschlichen Natur wird zumeist der Satz angeführt: *Natura hominis est mutabilis*¹⁵, wörtlich übersetzt: »die Natur des Menschen ist wandelbar«. Je befremdlicher dieser Satz klingt, desto zwingender drängt sich die Frage auf, ob Thomas hier wirklich von der menschlichen Natur als solcher redet und ob es wissenschaftlich zu verantworten ist, ihm einen derart schroffen Widerspruch zuzumuten. Kann man aber diesem Widerspruch vorbeugen, indem man behauptet, der Aquinate habe so gesprochen »in Hinblick auf die konkrete Formung des Naturrechts«¹⁶? Dann würde es in der Tat zutreffen, daß er sich hier von der Vorstellung unterschiedener 'Schichten' innerhalb unseres eigentlichen Wesens hat leiten lassen. Eine gründliche Lesung des bezüglichen Kontextes wird uns jedoch eines Besseren belehren.

Thomas sieht sich mit dem geradezu aktuellen Einwand konfrontiert, ein festliegendes Naturrecht könne es unmöglich geben, weil, wie bekannt, jede sittliche Handlungsnorm irgendwann ins Schwanken kommt (*omnes regulae juris humani in aliquibus casibus deficiunt*). Ohne am Ausdruck 'menschliches Recht' Anstoß zu nehmen – man könnte erwidern, das Naturrecht sei eben viel grundlegender als irgendwelche Menschensatzungen – dringt Thomas direkt zum Kern der aufgeworfenen Schwierigkeit vor, die er schließlich selbst formuliert hat. Hier seine Antwort: Obgleich eine von allen anerkannte Maxime lautet, ein geborgter Gegenstand sei dem rechtmäßigen Besitzer, der ihn zurückfordert, zu erstatten (*deposita sunt reddenda*), insofern jedem Menschen das Verfügungsrecht über sein Eigentum zusteht, so wäre es dennoch keineswegs zu billigen, daß man jemandem, der offenkundig zur Rache entschlossen ist, seine Waffe aushändigt. Als Erklärung für diese Antwort führt Thomas an, die 'Natur' des Menschen sei eben nicht immer, wie sie sein sollte (*si ita esset quod natura humana semper esset recta*). Weil es in der Tat vorkommt, daß jemandes Willen ins Böse umschlägt (*contingit quod voluntas hominis depravatur*), wäre es daher grundverkehrt, mit der Berufung auf das allgemeine Eigentumsrecht einem Irrsinnigen oder einem Terroristen die geborgte Waffe zurückzugeben.

¹⁵ II-II 57,2 ad 1.

¹⁶ *Gründel*, a. a. O./29. Diese Interpretation soll durch eine Distinktion plausibel werden: »Der wesentliche Unterschied zwischen Recht und Gesetz liegt nach Thomas darin, daß sich das Gesetz stets in allgemeinen Aussagen, bzw. Normen bewegt, während das Recht wesentlich eine Situation im Hier und Jetzt entscheidet. Es gibt ein Naturrecht, das durchaus konkret als solches formuliert werden kann«. Als Gewährsmann für diese These wird J. Arntz genannt. In Wirklichkeit aber ist bei Thomas der Ausdruck 'Naturrecht' durchwegs synonym mit 'Naturgesetz'; und wo er beide unterscheidet, da steht 'Naturrecht' für die Situation, die als Frucht der Befolgung des Naturgesetzes auftritt, so daß letzteres als seine *ratio formalis* gelten kann. In Bezug hierauf von einer Abstufung: allgemein – konkret zu reden, scheint uns ein reines A-priori darzustellen, worauf wir noch zurückkommen werden. Übrigens liegt die Verbindlichkeit der konkreten Norm gerade in der allgemeinen verankert, was vielen leider nicht mehr einleuchtet, seitdem K. Rahner mit seiner Individual-Ethik sich im Universalienproblem verfangen hat.

Was kann man dieser Antwort entnehmen? Zunächst dies: Was hier zur Debatte steht, ist nicht die menschliche Natur als solche, sondern die Tatsache, daß es Handlungsnormen gibt, deren Wortlaut nicht genau mit dem Inhalt übereinstimmt, der vermittelt werden soll. Dafür liefert das von Thomas zitierte Gebot ein beredtes Beispiel. Hinreichend formuliert sollte es heißen: das geborgte Gut ist dem Besitzer zurückzugeben, *es sei denn...* Ebendiese Klausel eröffnet uns die präzise Bedeutung der scholastischen Formel: *lex deficit*, worauf Thomas deutlich anspielt (*regulae juris humani... deficiunt*). So versteht man auch besser, warum er von 'menschlichem Recht' redet, da das Naturrecht in striktem Sinn solche entfernte Folgerungen nicht mit einschließt.

Was jedoch den Wortgebrauch angeht, darf man nicht übersehen, daß Thomas die sog. Wandelbarkeit nicht auf die eigentliche Natur, sondern auf eine mögliche sittliche *Depravation* einzelner Personen bezieht, wodurch bestimmte Forderungen, die sonst ausnahmslos zu befolgen wären, im gegebenen Fall außer Kraft gesetzt werden. Diese Depravation wird in der Tat nicht angeführt, um jemandem Rechte zuzuerkennen, die er unter normalen Umständen nicht hätte, sondern einzig und allein um klarzustellen, daß eben aufgrund des recht verstandenen Naturrechts (um des Gemeinwohls willen) die Pflichten anderer ihm gegenüber in diesem Fall beachtlich eingeschränkt, wenn nicht direkt abgeändert werden, da der Geist des Naturgesetzes in jeder seiner Folgerungen gewahrt werden muß. Es ist nicht das einzige Mal, daß Thomas auf den Ausdruck *voluntas* zurückgreift, um herauszustellen, daß er das Wort *natura* in diesem abgewandelten Sinn verwendet¹⁷, einem Sinn, den er definiert als *natura individui* (gründlich zu unterscheiden vom Begriff einer *natura speciei* oder *specificata*), weil darin vor allem individuelle Faktoren eine entscheidende Rolle spielen, oft bedingt durch somatische, konstitutionelle Unterschiede *secundum determinatam corporis complexionem*¹⁸, je nach der Eigenart des betreffenden Subjektes.

Dieser Begriff deckt sich in etwa mit dem, was wir unter dem 'Naturell' einer Person verstehen. Es ist ihre Art, wodurch sie sich von allen andern Artgenossen unterscheidet und eine gewisse Einmaligkeit erhält. Daß unser Wille nur allzuleicht degenerieren kann, hängt engstens mit dieser Unberechenbarkeit zusammen und dürfte sogar als ihre höchste Potenz zu betrachten sein. J. M. Aubert hat völlig recht, wenn er bemerkt, daß die Wandelbarkeit, von der hier die Rede ist, lediglich die moralische und nicht die ontologische Ebene betrifft¹⁹.

6. War in den anfangs zitierten Texten die Rede von der Rolle, die objektive, sozio-kulturelle Faktoren beim Zustandekommen von sekundären Normen spielen, so bezieht sich der letztgenannte Text auf subjektive, individuelle Faktoren, die jemand zu bösem Tun, d. h. zu einem 'Handeln gegen seine Natur' veranlassen. Schuld daran ist nach Thomas eben das Böse in uns, die Depravation unseres Willens durch die Erbsünde und die persönliche Sünde – kurzum, die Tatsache, daß dieses Böse leicht zu einer 'zweiten Natur' wer-

¹⁷ Zum Vergleich I–II 5,4: *Voluntas hominis transmutari potest ut in vitium degeneret a virtute*; gerade darum, so fährt Thomas fort, kann unsere Seligkeit im Diesseits nie so gesichert sein wie diejenige der Heiligen im Himmel, weil wir eben schwache Menschen bleiben, quorum *natura* mutationi subjecta est. Eine ähnliche Aussage findet sich in *De Malo* 16,5, wo statt *voluntas* der Ausdruck *liberum arbitrium* steht: *Mutabilitas liberi arbitrii (...)* accidit ei in quantum est in *natura* mutabili. Der Hintergrund dieser Lehre wird ausführlicher aufgedeckt in seinem Kommentar *In VII Eth.* 14, n. 1534–1536, wo wir lesen: die große Anziehungskraft der irdischen Freuden erklärt sich einmal durch die angeborene Unbeständigkeit unseres Wesens und zweitens durch die häufige Perversion unseres Willens (*propter defectum naturae quae non semper potest in eadem dispositione permanere* – hier taucht erneut der Gedanken auf, dem wir unter *nota 12* begegnet sind).

¹⁸ Vgl. I–II 63,1; 51,1 und 46,5.

¹⁹ J. M. Aubert, *Loi de Dieu, lois des hommes*. Tournai 1964, 90: »La variabilité dont il est question n'est pas d'ordre ontologique mais simplement moral: l'homme peut devenir mauvais, sa volonté se pervertir«.

den kann. Diese Kategorie konfrontiert uns mit dem Begriff des lasterhaften 'habitus', einem Ausdruck, für den die meisten Sprachen leider kein Äquivalent haben. So wäre es z. B. nicht angebracht, hier von einer 'bösen Gewohnheit' zu sprechen, weil diese die subjektive Schuld verringert und eher als eine *passio* zu verstehen ist. Von einem *habitus* hingegen (im Sinn einer selbstverschuldeten 'Seinsweise' – man vergleiche damit das griechische 'hexis') lehrt Thomas, er steigere geradezu die Spontaneität des Willens und somit die Schuld des Sünders²⁰.

Ist eine Handlung allein schon deswegen naturgemäß, weil sie jemanden ergötzt? Mit Aristoteles nimmt Thomas entschieden Stellung gegen diese Ansicht, die der radikalen Komplexität der menschlichen Psyche nicht gerecht wird. Dafür stützt er sich auf die Distinktion: *naturale secundum naturam speciei-naturale huic individuo*. Es gibt in der Tat Freuden, die zutiefst menschlich, d. h. *secundum naturam (specificam)* und somit sittlich gut sind, und andere, die uns nur aufgrund einer Perversion unseres Wesens beglücken und letzten Endes auf eine Selbsttäuschung zurückzuführen sind. Von den letzteren heißt es, sie seien *innaturales simpliciter sed connaturales secundum quid*, d. h. schlechthin gegen unsere Natur, obwohl in gewisser Hinsicht 'wesensgemäß'. Man beachte, daß Thomas nur dort auf die Kategorie des *connaturale* zurückgreift, wo er von einer erworbenen Seinsweise spricht, die uns – entweder im Guten oder im Bösen – zur zweiten Natur geworden ist und infolgedessen den Lustgewinn aus unseren Akten entscheidend bestimmt. Die Beispiele, die er anführt, sprechen für sich selbst: aus der Tatsache, daß das 'Weltbild' allerhand Abscheulichkeiten aufweist wie Kanibalismus, Bestialität und Homosexualität, wird wohl niemand den Schluß ziehen, es handle sich hier um naturgemäße und somit irgendwie vertretbare Sitten²¹.

So ist schwer zu erklären, wie man dazu kommen kann, sich auf diesen Artikel der Summa zu berufen, um zu folgern: »Die faktische Natur des Menschen hat normative Bewandnis, der generisch schlechte Akt verliert nichts von seiner universalen Geltung, doch wird sie nicht wirksam für einen individuellen Menschen, dessen Natur in irgend einem zur Spezies gehörenden Prinzip zerstört ist«, wie es bei A. Meier heißt²².

Wer unvoreingenommen den ganzen Artikel liest, wird wohl kaum zu der Ansicht kommen, daß Thomas dem faktischen Verhalten sittlich verdorbener Personen tatsächlich eine normative Kraft zugeschrieben hätte. In Wirklichkeit zeigt er sich nicht einmal gewillt, die erwähnten Verirrungen auch nur zu entschuldigen; für ihn sind und bleiben sie eben 'contra naturam' und zwar schlechthin.

Meiers Irrtum besteht einmal darin, daß er die oben genannte Wandelbarkeit unserer Natur im eigentlichen Kernbereich ansetzt, was ihn dazu bringt, den bei Thomas im Brennpunkt stehenden Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen von 'naturale' zu verwischen und, statt die von letzterem hervorgehobene Perversion für das zu nehmen, was sie

²⁰ De Malo 3,13.

²¹ I-II 31,7: Contingit quod id quod est contra naturam hominis fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem (...) sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines vel in coitu bestiarum aut masculorum (...) quae non sunt secundum naturam humanam. I-II 94,4: ... ex mala habitudine naturae, sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae. Schließlich Suppl. 54,3 ad 2: Non procedit ex lege naturali quod aliqui barbari parentibus carnaliter commiscantur sed ex concupiscentiae ardore qui legem naturae in eis obfuscavit.

²² A. Meier, Das peccatum mortale ex toto genere suo. Entstehung und Interpretation des Begriffes. Regensburg 1966, S. 195. Eine ähnliche Behauptung findet sich bei D. Capone, Ritorno a San Tommaso per una visione personalistica in teologia morale, in: Rivista di teologia morale 1 (1969) 100 ff., der kürzlich erneut erklärt hat: »Die Methode, diese (sexuellen) Werte in die Praxis umzusetzen, kann mit den Zeiten und Kulturen wechseln« (Gedanken zum Homosexuellen-problem, in: Erklärung zu einigen Fragen des Sexual-Ethik. Text und Kommentare zum Vatikan-Dokument 'Persona humana', Würzburg, 54).

ist, sie in einer rein subjektivistischen Optik für normativ, d. h. den sittlichen Wert unserer Akte bestimmend zu erklären.

Außerdem vermißt man hier eine klare Scheidung zwischen dem objektiven und dem subjektiven Schuldbereich. Damit soll nicht gesagt sein, Thomas habe die genannten Unsitten irgendwie beschönigen wollen; dafür liegt weder hier noch anderswo ein Anzeichen vor. Die Möglichkeit einer subjektiven Entschuldigung derart schwerer Vergehen lehnt er hingegen immer entschieden ab – obwohl er zugleich lehrt, daß der irrende Gewissenspruch immer befolgt werden muß²³.

Schließlich geht aus Meiers These hervor, daß er, ebensowenig wie K. Rahner, mit der wesentlichen Spannung zwischen dem Einzelfall und dem Niveau des Universale ins Reine gekommen ist²⁴. Dies erklärt u. E., warum er die 'universale Geltung' der sittlichen Normen gleichsam aus der lebendigen Realität löst, um sie in die platonische Ideenwelt hineinzuverlegen. Höchst bezeichnend für den weit verbreiteten Subjektivismus ist nämlich, daß er auf einem extremen Dualismus beruht, wie das schon bei Abaelard der Fall war und wie es, nicht ohne Analogie zu Schelers Idealismus²⁵, in einer bestimmten Richtung immer deutlicher ans Licht tritt²⁶. Die Frage bleibt einmal, ob denn auf die Sinnfrage, die der Existenzfrage wesentlich vorausgeht, überhaupt eine Antwort formuliert werden kann, ohne daß man einen *Sinnhorizont* annimmt, worin der Einzelfall genau 'hineinpaßt' – und zweitens, woher der Handelnde seinen sittlichen Wert haben soll, wenn nicht gerade von der sittlich guten Handlung, die er zum 'Objekt' seines Strebens macht, wie Thomas lehrt²⁷. Auf dieses letzte Thema können wir hier jedoch nicht näher eingehen.

7. Wir wollen diese Überlegungen nicht abschließen ohne ein philosophisches Postulat zu erwähnen, das allzu oft kritiklos hingenommen wird und so, meist ohne daß man sich des-

²³ Damit stehen wir vor seinem anstößigen Doppelsatz: *conscientia errans obligat sed non (ipso facto) excusat*, mit dem, bis auf dem heutigen Tag, unzählige Theologen sich nicht haben abfinden können. Ein einziges Beispiel: K. Gölser, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, Wien 1975, 45 ff. Im Gegensatz zur Schule Abaelards weigert sich Thomas anzunehmen, daß die Mörder der Apostel sittlich gut gehandelt hätten, weil sie 'ihrem Gewissen folgten': *Voluntas occidentium Apostolos erat mala sed tamen concordabat rationi erranti iporum* (I–II 19,6 sed contra).

²⁴ Eine gründliche Kritik an Rahners Fundamentelethik findet man bei J. Stallmach, *Das Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums in der philosophischen Ethik*. In: *Theologie und Philosophie* 42 (1967) 22–50 und D. J. Dorr, *Karl Rahner's Formal Existential Ethics*. In: *The Irish Theol. Quarterly* 36 (1969) 211–229.

²⁵ Schelers idealistisches Wertverständnis wurde in jüngster Zeit klar herausgestellt durch G. Kalinowski (*Le problème de la vérité en morale et en droit*, Lyon 1967, 104), der schreibt: »Scheler s'est cru obligé d'entrer dans la voie de l'essentialisme en axiologie. Il n'a pas vu qu'en le faisant il abandonnait le réalisme au profit d'un idéalisme platonicien«.

²⁶ Damit meinen wir die sog. 'teleologische Schule', die, statt die sittlichen Werte unmittelbar in unserem Handeln anzusetzen, wo sie nach Thomas daheim sind, deren ganzes Gewicht auf irgendwo dahinterstehende 'vorsittlichen Werte' fundieren wollen – womit für das Subjekt eine Art Freiraum entsteht, der zulässt, die Grundwerte »auf unterschiedenen Wegen zu verwirklichen«. Was ist zu diesem Relativismus zu sagen? Bei einigem Nachdenken dürfte klar sein, daß die Zurückführung von sittlichen auf vor-sittliche Werte ein reines philosophisches A-priori darstellt, das wissenschaftlich nicht zu erhärten ist, und daß vom gesamten teleologischen System nichts übrigbleibt ('Güter-abwägung', 'Vorzugswahl', usw.), falls man sich weigert, die genannte dualistische Vor-entscheidung mitzuvollziehen. Worauf dieses System letzten Endes hinzielt, geht klar hervor aus L. Oeing-Hanhoff's Stellungnahme zur Enzyklika *Humanae Vitae* (Der Mensch: Natur oder Geschichte? in: F. Henrich, *Natargesetz und christliche Ethik*. München 1970, 34–35). Darin wird dem Papst jede Kompetenz auf diesem Gebiet abgesprochen, weil Zölibatäre sich nicht anmassen sollten, verbindliche Weisungen für das Eheleben aufzustellen. Für unsere Zeit, so meint der Verfasser, fordere das *bonum humanum* eben die Praxis der Empfängnisverhütung und keineswegs dieses unzumutbare Verbot.

²⁷ I–II 19,7: *Bonitas voluntatis dependet a bonitate voliti*. Und noch: In IV Sent. 16,3,2,2 ad 2: *Voluntas quamvis sit agentis sicut subjecti, tamen est finis sicut objecti et ideo trahit rationem magis a fine quam a conditione agentis*. Mit Recht vermerkt J. De Finance (*Ethique générale/Roma 1967; S. 90*): »Le sujet n'est bon ou mauvais moralement que parce qu'il agit bien ou mal«.

sen vollauf bewußt ist, den Grundduktus mancher Fundamentalmoral entscheidend mitbestimmt und zwar in relativistischem Sinn. Damit meinen wir die Behauptung, auf dem Niveau der konkreten oder 'kategorialen' Handlungsnormen sei eine wirkliche Allgemeingültigkeit ausgeschlossen, es gebe diese lediglich auf dem abstrakten oder 'transzendentalen' Niveau der tieferen Motivation. Diese recht abaelardianische Dichotomie spielt nicht nur eindeutig mit in der oben genannten These von Meier, sondern bestimmt weitgehend das Denken aus der zweiten Periode von J. Fuchs²⁸ und der gesamten 'teleologischen Schule'.

Ein Ansatz zu dieser Optik oder besser gesagt: die Vor-entscheidung dazu findet sich in der Behauptung, der allererste Grundsatz der ethischen Vernunft 'Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden', beziehe sich auf keinen bestimmten Inhalt, sondern sei ein rein *formales* Prinzip. Mit einer Berufung auf J. Arntz schreibt z. B. Gründel: »Nur für das Naturgesetz in engerem Sinn gilt: die allgemeinsten Prinzipien bleiben jedermann einsichtig: Das Gute muß getan, das Böse vermieden werden – was soviel heißt wie: es muß vernünftig gehandelt werden (...). Es wird eine jeder Zeit neu aufgegebene und nie zu lösende Frage bleiben, inwieweit man die völlig unbestimmten ersten Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes inhaltlich positiv ausfüllen kann«²⁹. Und, falls man Van Melsen Glauben schenken soll, so »sind in gewissem Sinne die ersten principia nichts anderes als formelle principia, die die Grundintention über das, was Wahrheit und Güte eigentlich sagen wolle, festlegen«³⁰. »Daß wir das Gute, nicht aber das Böse zu tun haben (schreibt schließlich Fuchs), ist nichts anderes als die formale Formulierung des sittlichen Selbstverständnis des Menschen«³¹ – ein folgenschweres A-priori, das zwar von Böckle weiterentwickelt wird³², jedoch in direktem Widerspruch steht zur konstanten Lehre des hl. Thomas. Um dieser Lehre voll gerecht zu werden, müßte uns einmal der radikale Unterschied zwischen der spekulativen und der praktischen Wahrheit aufgegangen sein, die ja auf je eigene erste Prinzipien zurückgehen, so daß J. Pieper mit Recht sagen kann: »Das Urteil der Synderesis lautet nicht: 'das Gute ist das Sein-sollende', sondern: 'das Gute soll sein'«³³; zweitens

²⁸ Fuchs (oben, Anm. 3), S. 237: »Wer hier (im Bereich der 'operativen' Handlungsnormen) eine volle Universalität der sittlichen Aussagen (...) als theoretische Möglichkeit verteidigt, erliegt der Utopie des Rationalismus«. Eine ähnliche Position vertritt Gründel (Die eindimensionale Wertung der menschlichen Sexualität, in: Böckle, Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Düsseldorf 1977, 95), indem er denjenigen, die eine direkte Erkenntnis der sittlichen Bosheit bestimmter Akte annehmen, einen »erkenntnistheoretischen Optimismus« vorwirft. Bezeichnend ist wohl, daß, nachdem 1973 der genannte Aufsatz von Fuchs in französischer Sprache erschienen war, J. De Finance sich davon entschieden distanziert hat, ohne jedoch einen Namen zu nennen: »Rien ne serait plus faux que de s'autoriser de sa doctrine (des hl. Thomas) pour mettre en question l'universalité et la nécessité des normes pratiques déterminées« (Droit naturel et histoire chez S. Thomas, in: San Tommaso e la filosofia del diritto oggi (Studi tomistici IV, Roma 1974, S. 117).

²⁹ Gründel (s. o. Anm. 4), 27 und 44.

³⁰ A. Van Melsen (s. o. Anm. 8), 79.

³¹ Fuchs, a.a.O., 236. Eine ähnliche Optik vertritt T. Styczen, Ethik und Anthropologie in methodischer Sicht. In: Theologie und Glaube (1972) 232.

³² F. Böckle, Fundamentalmoral. München 1977, S. 250.: »Das natürliche Sittengesetz besteht weder in einer Naturordnung, aus der Normen abgeleitet werden können, noch in einer Summe vernünftiger Verhaltensregeln oder allgemeiner Rechtssätze. Es handelt sich vielmehr um jenes innere Gesetz, das den Menschen als sittliches Wesen zur Selbst- und Weltgestaltung beansprucht und ihm durch einfache Reflexion die wichtigsten der seiner Verantwortung unabdingbar aufgegebenen Ziele (fundamentale Rechtsgüter) erkennen läßt«. Mit dem Wort 'einfache Reflexion' umgeht der Verfasser die heikle Frage, wie er es für möglich hält, daß ein Mehr (der sittliche Wert) aus einem Weniger (die vor-sittliche Werte oder Güter) hervorgeht. U. E. stehen wir hier vor einem Deus ex machina, den man keinem Philosophen zumuten kann.

³³ J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, München 1949, 109, Anm. 7. Dasselbe kann man lesen bei J. Maritain, L'obligation morale. In: Revue thomiste (1949), 522: »La première expression de l'obligation morale est le premier principe: 'le bien est à faire, le mal à éviter', mais sous la forme d'un précepte fondamental: 'fais le bien et évite le mal'«.

läßt Thomas gar keinen Zweifel daran bestehen, wie W. Kluxen schreibt, der die zwei genannten Bedenken kurz zusammenfaßt, »daß es sich dabei nicht um eine Definition handelt, sondern um einen *Imperativ* (...). Schließlich, so bemerkt er, ist es kein formales Prinzip, gar von tautologischem Charakter (wie immer wieder behauptet wird); es sagt das Sollen im Verhältnis zu seinem Inhalt aus«³⁴. Dem kann man nur beipflichten; denn wenn nach Thomas die natürliche Vernunft uns lehrt, 'quid sit bonum et quid malum'³⁵, dann meint er damit, daß einem sittlich erwachsenen Subjekt bestimmte Gebote und Verbote unmittelbar einleuchten³⁶, die keineswegs das Prädikat 'abstrakt' verdienen in dem Sinn, in dem z. B. F. Scholz davon spricht. (s. u.).

Noch deutlicher kommt dieser Gedanke zum Ausdruck, wo Thomas das Naturgesetz deutet als ein »Sich-wiedererkennen der Vernunft in unseren natürlichen Neigungen« (in metaphysischem und nicht in physischem Sinn). Es gibt in der Tat viele Möglichkeiten menschlicher Betätigung, die sich, sobald man nur daran denkt, als sittlich gut und daher als »zu verfolgen« (*opere prosequenda*) und andere, die sich einem unverdorbenen Gemüt als böse und unbedingt 'zu meiden' (*vitanda*) offenbaren³⁷. Angesichts solcher Aussagen ist die Behauptung, es handle sich hier um rein formale Formulierungen, nicht aufrecht zu erhalten.

Die Gleichsetzung von *praecepta primaria* mit *abstrakten* und von *praecepta secundaria* mit *konkreten* oder sog. operativen Handlungsnormen geht vor allem auf J. Arntz zurück³⁸ und wird nirgendwo so explizit ausgesagt wie von F. Scholz, der schreibt: »Primär sind die abstrakten Normen, die noch nicht in das konkrete Leben eingreifen, wie: Handle vernünftig – Sei gerecht – Habe die Liebe (...); sekundäre Weisungen: alle (...), die konkret-inhaltliche Momente enthalten«³⁹. Was ist nun von dieser Prämisse zu halten? Wir stehen hier vor einer rein willkürlichen Ad-hoc-Behauptung, wofür gar keine Belegstellen angeführt werden und die ebensowenig einer internen Kritik standhält. Nehmen wir nur das Verbot der *Vielweiberei*, das nach Thomas nicht immer gegolten hat und somit eine typisch sekundäre Norm darstellt – während dasjenige der *Vielmännerei* zum Kernbereich der primären, absoluten Verbote gezählt wird. Auf die Frage, warum denn das erste Verbot als konkret, das zweite hingegen als abstrakt einzustufen sei, genau wie das Tötungs- und das Ehebruch-Verbot im Dekalog, wird man die Antwort wahrscheinlich schuldig bleiben müssen.

³⁴ W. Kluxen, Ethik und Ethos. In: Philosophisches Jahrbuch (1965–1966) 340. J. Messner, Sind die Naturrechtsprinzipien Leerformeln? In: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung, Düsseldorf 1964, 318–336.

³⁵ I–II 91,2: Lumen rationis naturalis quo discernimus quid sit bonum et quid malum. Man beachte, daß nicht bonum und malum, sondern zweimal quid das Subjekt des Untersatzes ist.

³⁶ Malo 15,2 ad 3: Quilibet statim ratione naturali advertere potest adulterium esse peccatum. Noch I–II 100,1: Quaedam sunt quae statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda, sicut honora patrem et matrem. Für ein genaues Verständnis dieser Lehre (Thomas nimmt keine angeborene Erkenntnis an), ist zu beachten, daß er im Lauf des letztgenannten Artikels das Adverb statim erläutert durch: cum modica consideratione. Einen ausgewogenen Kommentar zu dieser Lehre bietet R. Bruch, Intuition und Überlegung beim sittlichen Naturgesetz nach Thomas von Aquin. In: Theologie und Glaube 67 (1977) 29–54.

³⁷ I–II 94,2. Noch: als 'principia naturaliter cognita' gibt Thomas gewöhnlich nur ein Paar Beispiele, die dennoch klar besagen, daß es um inhaltlich gefüllte Urteile geht: Malum esse vitandum, nulli esse injuste nocendum, non furandum et similia (In V Eth. 12, n. 1018).

³⁸ Vor allem J. Arntz, Prima principia propria. In: W. P. Eckert, Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption, Mainz 1974, 3–15. Die dualistische Einstellung des Verfassers geht klar hervor aus folgender Aussage: »Dasselbe Ideal kann auf mancherlei Weise gestaltet werden: eine andere Gestaltung bedeutet keine Leugnung des Ideals« (S. 13). Auf S. 14 träumt er sogar von der Möglichkeit »neuer Gestaltungen der fines virtutum«, wo Thomas hingegen den tiefen Sinnwert unserer Akte für naturgegeben und daher absolut unverfügbar hält (vgl. II–II 47,15: Fines recti humanae sunt determinati – was genau der tiefen Inspiration der Enzyklika Humanae Vitae entspricht).

³⁹ F. Scholz, Wege, Umwege und Auswege der Moral, München 1976, 13.

Dieser Dualismus ist mit bedingt durch die erkenntnistheoretische Illusion, als würden am Anfang immer abstrakte Ideen stehen, wovon die einzelnen, konkreten Urteile ebenso-viele Derivate darstellen... Wie unhaltbar diese 'platonische' Auffassung wohl ist, steht in den ersten Sätzen von Aristoteles' *Physica* (1,1,5) zu lesen, wo es heißt: Wer mit Kindern zu tun hat weiß, wie diese, durch einfache Verallgemeinerung eines ihnen bekannten konkreten Ausdruckes, von so und sovielen 'Papi' und 'Mami' reden in Bezug auf Erwachsene, denen sie zum ersten Mal begegnet sind – nur ganz allmählich kommen sie dazu, sich allgemeinere Begriffe zu bilden; am Anfang steht an und für sich die direkte Erfahrung des Konkreten. Was unser Problem betrifft, gibt es wohl keinen Grund anzunehmen, es habe mit der Bildung des sittlichen Bewußtseins eine andere Bewandnis.

8. Das Fazit dieser Untersuchung kann kurz zusammengefaßt werden. Daß die menschliche Natur in engerem Sinne wandelbar ist, steht nirgendwo bei Thomas zu lesen; wohl aber das Gegenteil. Auf dieser Überzeugung beruht seine Lehre eines allgemeingültigen Naturgesetzes in Bezug auf den unabänderlichen Kern unseres Wesens. Was jedoch die geradezu kaleidoskopischen Lebensbedingungen der einzelnen Völker betrifft, räumt er ein, daß sie nicht selten beachtliche Unterschiede mit sich bringen in Bezug auf sekundäre sittliche Forderungen, die er durchweg als mehr oder weniger entfernte Folgerungen (*conclusiones*) aus dem Naturgesetz versteht – eine Lehre, der man nicht gerecht wird mit der arbiträren Verweisung aller primären Normen auf das abstrakte Niveau, wo ihnen jede direkte Relevanz für das konkrete Handeln leicht abgesprochen werden kann⁴⁰.

Andererseits erinnert Thomas immer wieder daran, daß der Mensch hienieden weder die Beständigkeit Gottes noch die Beharrlichkeit der Heiligen im Guten besitzt, so daß sein 'Naturell' vielfach einer Perversion ausgesetzt ist, die jedoch in keinerlei Weise für den sittlichen Wert seines Handelns richtungweisend sein kann. Wie wir gesehen haben, wäre es wissenschaftlich nicht zu verantworten, sich auf diesen Lehrsatz des Aquinaten zu berufen um von einer 'Wandelbarkeit der menschlichen Natur' zu reden. Wer für diese relativistische These einen Gewährsmann finden möchte, sollte anderswo Umschau halten.

⁴⁰ Zum Beleg ein Passus aus F. Böckle, *Natur als Norm*. In: R. Olechowski (Hrsg.), *Familienplanung und Sexualmoral*, Wien 1976, 54–55: »Zwar ist der Mensch vom absoluten Wert des Sittlichen gefordert, doch als kontingentes Wesen in einer kontingenten Welt kann er das ihn absolut anfordernde bonum immer nur an und in den bona verwirklichen, die als kontingente Güter oder Werte eben 'relative' Güter oder Werte sind und als solche niemals a priori als der größte Wert, der überhaupt nicht mit einem höheren konkurrieren könnte, ausgewiesen sind. Im Hinblick auf die bona bleibt daher die Frage nach dem vorzugswürdigeren Wert möglich und das heißt, jede konkrete kategoriale Entscheidung muß – um nicht fälschlich Kontingentes zu verabsolutieren – letztlich auf einer Vorzugswahl beruhen, in der das je größte Gut verpflichtet. Auf diese Weise wird nicht die sittliche Relevanz kontingenter Werte bestritten, sie werden lediglich vor falscher Absolutsetzung bewahrt. Denn absolut anfordern kann nur das bonum, d. h. Gott selbst«. U. E. ist der radikale Relativismus, der hier vorliegt, mit Thomas' Fundamentalmoral keineswegs zu versöhnen. Für ihn besitzt das menschliche Handeln, auch eines Ungläubigen, dem Gott als höchstes Gut unbekannt ist, einen inneren Sinnwert, der nur unserer ethischen Vernunft zugänglich ist und dessen Rückführung auf etwas Anderes eine Flucht in die Abstraktion des genus naturae oder des vor-sittlichen Bereichs darstellen würde. In einer Zeit wie der unseren, die fortschreitend uneinsichtiger zu werden droht für rein sittliche Grundwerte (wie da sind die absolute Unantastbarkeit des unschuldigen Lebens, die Heiligkeit der sexuellen Kräfte, usw.) dürfte der These von D. von Hildebrand eine geradezu prophetische Bedeutung beizumessen sein: »Der sittliche Wert der Lebensrettung ist in qualitativer Hinsicht etwas vollkommen Neues gegenüber dem Wert des Geretteten« (Das Wesen der Liebe. Ges. Werke, Bd. 1, Regensburg 1971, 88).