Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 22 (1975)

Heft: 3

Artikel: Die Ethik des hl. Thomas

Autor: Utz, Arthur F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760420

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Arthur F. Utz

Die Ethik des hl. Thomas

Übereinstimmungen und Differenzen zwischen der aristotelischen und der thomistischen Ethik

1. Die aristotelische Grundlage

Der aristotelische Finalismus war für Thomas entscheidend. Jegliches Wesen hat nach Aristoteles seine Entelechie, d. h. seine ihm zugehörige Finalität, die in der Vervollkommnung seiner Natur liegt. Hierbei hatte Aristoteles die allgemeine Natur im Auge, die über die Individualität eines jeden einzelnen Dinges hinausreicht. Der Stein hat seinen «natürlichen» Ort. Der Mensch und zwar jeder Mensch hat ein natürliches Ziel, das allgemein bestimmbar ist und das der einzelne zwar konkret für sich entsprechend seinen Lebensbedingungen ausformt, das aber doch als universale Norm für die Lebensgestaltung gilt. Aristoteles hatte diese Finalität als Naturanlage definiert, so daß jede anders geartete Ausformung des Lebenszieles als Verformung, als Entartung, als Verfehlung des Zieles bezeichnet werden muß. Der Mensch «muß» daher das von der Natur vorgezeichnete Lebensziel erwählen. Dieses «Muß» ist nicht etwa ein Soll im Sinne des kantischen Imperativs der reinen Verantwortung, sondern ein Zweck-Muß. Der sittliche Imperativ ist mehr ein biologischer, psychologischer, kurz existentieller.

Es wird allerdings nicht ersichtlich, warum das sittliche Verantwortungsbewußtsein sich nicht ebensogut gegen den Naturzweck entscheiden darf. Warum soll z. B. ein zum Kriegsdienst eingezogener junger Mann sich nicht die Hand amputieren lassen dürfen, um dem von seinem persönlichen Gewissensurteil nicht verantwortbaren Kriegsdienst zu entgehen? Man mag solches Tun als unklug, einfältig und blind verurteilen. Wie aber ist bewiesen, daß die existentielle Zweckordnung zugleich eine

sittliche Auflage bedeutet, die so absolut gilt wie die Pflicht, verantwortungsvoll zu handeln?

Kant hat richtig gesehen, daß sittliches Handeln nur im Absoluten begründet werden kann. Ein Imperativ, der einem Zweck unterworfen ist, kann danach nicht als sittlich gut bezeichnet werden. Nun hat sich allerdings Aristoteles bemüht, das Absolute in der existentiellen Ordnung zu finden. Er analysierte (Nik. Ethik lib. I) das Glück des Menschen, das Endziel und Ruhepunkt aller Strebungen ist. Er spricht darum vom «höchsten» Glück, vom «obersten Gut, das für sich allein genügt» (Nik. Ethik I c. 5). In der Analyse schließt er die verschiedensten Güter aus, die man etwa als «höchstes» Gut oder als Endziel anvisieren könnte: Geld, Ehre, Lust usw. Die positive Bestimmung des zu erwählenden, als absolut geltenden Endzieles vermag er aber nicht vorzunehmen, wenigstens nicht unter dem sittlichen Aspekt des absoluten Solls. Das Göttliche, das man entsprechend seiner Metaphysik als naheliegende Definition des absoluten Zieles ansehen könnte, erscheint in nichtsittlichem Kleide, nämlich als höchste Handlung des Menschen, als höchster Besitz, nämlich als Kontemplation des Divinum (vgl. Nik. Ethik X 7). Damit aber ist die als höchste gepriesene Tätigkeit des Menschen in die metaethische Sphäre abgedrängt, nämlich in den Intellekt. Dies entspricht ganz und gar der aristotelischen Schauweise, gemäß welcher die «Tugenden» in intellektuelle und sittliche eingeteilt werden, wobei die «sittlichen» nur Dienstwert für das höchste intellektuelle Tun, nämlich die Weisheit des Philosophen besitzen. Und es entspricht obendrein der aristotelischen Auffassung, daß der Großteil der Bürger während eines ganzen Lebens dazu verurteilt wird, sich mit den dienstleistenden sittlichen Tugenden zufrieden zu geben, eventuell sogar als Sklaven zu dienen, um den Philosophen das höchste Tun zu ermöglichen. Damit dürfte es deutlich genug geworden sein, wie biologisch und psychologisch die aristotelische Ethik verformt ist. Sie ist mehr eine Ontologie, aber bei weitem keine Ethik. Die schönen Ausführungen des Aristoteles über die Freundschaft im achten Buch der Nik. Ethik enden dort, wo es sich um das letzte Gut handelt, in einem individualistischen Eudaimonismus: Wie der Freund mit dem Freund in allem einig ist, so «ist der vollkommene Mensch mit sich selbst einig und strebt mit seiner gesamten Seele nach Zielen, die nicht auseinanderfallen» (Nik. Ethik IX c. 4).

Aristoteles ist der Überzeugung, daß der Mensch, wenn er gemäß seiner Natur handelt, ein letztes Ziel anstrebt, das alle einzelnen Strebungen in sich vereinigt. In dieser letzten Zielsetzung sieht er die sitt-

liche Handlung begründet. Allerdings ist das Tun selbst, durch das sich die Realisierung des letzten Zieles vollzieht, kein eigentlich sittlicher Akt mehr, sondern ein intellektueller, sofern es dem einzelnen Individuum überhaupt gelingt, bis dahin zu kommen.

2. *Der Finalismus bei Thomas von Aquin*

Thomas übernimmt den gesamten Komplex der aristotelischen Ethik. Auch seine Ethik beginnt mit der psychologischen Analyse, die in der Feststellung endet, daß der Mensch in allen seinen Handlungen zielstrebig ist. Diese Zielstrebigkeit hat, wie Thomas mit Aristoteles betont, irgendwo notwendigerweise einen Endpunkt. Wäre dies nicht der Fall, dann könnte der Mensch als rationales Wesen überhaupt nichts anstreben: «si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis» (I–II 1,4).

Eine ähnliche Überlegung findet sich bei Kant. Während Kant für die reale, d. h. kausale Ordnung den regressus in infinitum annimmt, sieht er die sittliche Ordnung gerade dadurch charakterisiert, daß sie ursachlos, also absolut ist. Das Argument steht allerdings auf einem anderen Grund als jenes des hl. Thomas. Die Idee des Sittlichen ist nämlich in der Idee der Freiheit von Ursache begründet. Es muß darum am Anfang ein Absolutes stehen. Dieses kann für Kant, wissenschaftlich betrachtet, nur die Freiheit sein. Wenn man das Ursachlose in die kausale Ordnung hineinverlagern will, dann braucht es dazu schon das Postulat der Religion.

Gegenüber Kant sieht aber Thomas mit Aristoteles das Absolute nicht in dem formalen Imperativ, sondern in einem realen Gut, das der Mensch naturhaft anstrebt. Und dieses Gut wird auch ganz im Einklang mit dem Stagyriten als allen Menschen gemeinsam betrachtet. Denn entsprechend der aristotelischen Abstraktionslehre läßt sich die menschliche Natur als allgemeine Natur definieren, somit auch deren Entelechie.

Die erste Quaestio des zweiten Teiles der Summa, also der Moraltheologie des hl. Thomas, geht über Aristoteles nicht hinaus. Sie verbleibt in der philosophischen Betrachtung der allgemeinen Natur, hat also noch nicht theologisches Gepräge. J. Ramírez (De hominis beatitudine, Tractatus theologicus, T. 1, Salmanticae 1942, 162 f.) hebt mit Recht hervor, daß Thomas nur das «natürliche letzte Ziel» im Auge hat, gewissermaßen als philosophische Einführung in den Traktat vom letzten

Ziel, von dem die Offenbarung in neuer Weise redet. Bedeutungsvoll ist sodann die Bemerkung von Ramírez, Thomas wolle das letzte Ziel sachlich noch nicht näher bestimmen, sondern einfach «konfus» als etwas begreifen, das endgültig die menschliche Entelechie ausfüllt (l. c. 163).

Das ist nun etwas eigenartig. Denn Thomas war doch der Überzeugung, daß die Existenz Gottes mit natürlichem Licht erkannt werden kann. Warum verbreitert er sich nicht bezüglich der aristotelischen Lehre von der philosophischen Weisheit, in welcher das Streben nach dem letzten Ziel seinen Endpunkt erreicht hat? Hier fällt bereits die theologische Orientierung der ersten Quaestio auf. Denn ein Theologe kann mit der philosophischen Glückseligkeit nicht viel anfangen. Sie ist höchst unvollkommen. Die Vollkommenheit des Philosophen reicht «nicht im eigentlichen Sinne an die Erstursache, sie verbleibt vielmehr im Bereich des natürlichen Verlangens nach der Erstursache» (I–II 3,8). Thomas hätte nun hier eigentlich weiterfragen sollen, warum überhaupt die Entscheidung für Gott als natürliches Tun illusorisch ist, oder wenigstens unter welchen Bedingungen das letzte Zeil, das im unendlichen, real existierenden Wesen, nämlich Gott besteht, Gegenstand sittlichen Tuns sein kann.

Aristoteles wußte mit Gott in der Ethik nichts anzufangen. Die Götter waren zu lächerlich für ihn. Er spricht bezüglich der Kontemplation, zu der die Philosophen gelangen, nur vom Divinum im Sinn eines Metaphysikers. Aber eine sittliche Vereinigung im Sinn der Freundschaft mit dem Göttlichen, die einzig dem sittlichen Streben entspräche, war außerhalb seines Gesichtskreises. Damit aber war es Aristoteles verwehrt, das letzte sittliche Ziel als reales absolutes Gut zu bestimmen. Dies bedeutet aber das Fiasko einer philosophischen Finalethik. Eine lebenstüchtige Ethik dürfte auf diesen Fragenkomplex nicht verzichten. Hätte Thomas die kantische Lehre vom absoluten Imperativ als dem Wesensstück der Ethik gewußt, dann hätte er wohl bereits in der ersten Quaestio die Frage nach der Realität des letzten Zieles gestellt, da er Aristoteles folgend und übrigens im Sinn des christlichen Realismus den sittlichen Menschen in Hinblick auf das letzte menschliche Ziel bestimmt. Solange diese Frage nach der realen Erreichbarkeit Gottes als des letzten Zieles nicht ventiliert ist, ist jede finalistische Ethik grundlos.

Nun hat Thomas allerdings ausdrücklich erklärt, daß das universale Gut, das ja bei Kant in der ethischen Motivierung die entscheidende Rolle spielt, nur in Gott gefunden werden kann (I–II 2,8; besonders ad 1). Daß Gott sich aber schenkt und damit erst realgültiges Objekt der sitt-

lichen Zielbestimmung wird, wird von Thomas in der Grundlegung der Ethik zunächst übergangen. Die enge Anschmiegung an die psychologisch fundierte Finalethik des Aristoteles hat offenbar diese Erweiterung des Blickfeldes verhindert.

Dieser enge Anschluß an Aristoteles ist wohl auch die Ursache, daß Thomas in der dritten Quaestio, wo er die endgültige Glückseligkeit als Anschauung Gottes definiert, nicht eigens darauf eingeht, inwiefern ein intellektueller Akt Abschluß höchsten sittlichen Strebens sein kann. Es sieht also so aus, als ob Thomas die Ethik auch nur als Präparativ auf etwas völlig Metaethisches erblickte.

Doch liegt in dieser Interpretation ein gründlicher Irrtum. Gewiß würde man von einem modernen Autor, der über die Grundlegung der Moral schreibt, eine Erklärung erwarten, inwiefern die visio beatifica noch echt sittliche Bewandtnis hat, nämlich ein Tun ist, das in vollendetster Weise eine Erfüllung des Imperativs ist, das höchste Gut zu lieben. Die Franziskanerschule (Skotus, Bonaventura) hat diesen Gesichtspunkt mit Recht als Wesenskern sittlicher Beurteilung hervorgehoben. Die Ethik ist nun einmal nicht in erster Linie eine Glückseligkeitslehre, sondern die Lehre vom Tun um des Guten willen. Daß dieses Tun mit Glück verbunden ist und daß das wahre, unendliche Glück ein Zeichen echten Strebens ist, ist damit durchaus nicht ausgeschlossen.

Nun muß man bedenken, daß die Einheit mit dem unendlichen Gut an die Bedingung geknüpft ist, daß das Gut in menschlichen Besitz gelangt. Solange dies nicht der Fall ist, verbleibt der sittliche Akt, d. h. die Liebe des höchsten Gutes, noch in unvollkommenem Zustand. So rechtfertigt es sich, die Unio mit dem höchsten Gut von der Visio aus zu bestimmen, weil nur diese besitzergreifende Tätigkeit sein kann.

Allerdings ist damit der formale Gesichtspunkt der Moral etwas verschoben. Aber es liegt in der Eigenart der finalistischen Moral, daß sittliches Wollen nicht identisch ist mit dem Akt, mittels dessen das sittlich angestrebte Endziel erfaßt wird. Jedoch muß in diesem das Endziel ergreifenden Akt die gesamte sittliche Entscheidung, im Fall der Visio die Liebe Gottes, mit eingeschlossen sein. Unter dem formalen Gesichtspunkt des «Sittlichen» erhält darum die Liebe Gottes den Akzent. Aber man muß sich dann klar sein, daß das finalistische Element zu kurz kommt.

Es wurde kritisch darauf hingewiesen, daß Thomas in den Quaestionen, wo er die Grundlagen der Ethik und Moraltheologie darstellt, die formal-ethische Argumentierung zu wenig berücksichtigte. Man würde

ihm Unrecht tun, wenn man annähme, er habe die Lücke in der aristotelischen Ethik, in der das letzte sittliche Ziel aus dem ethischen Bereich hinausfällt und in welcher das letzte Ziel überhaupt nicht real definiert wird, nicht erkannt. Thomas setzt in seiner Einführung die Kenntnis vom erlösenden Gott, der sich als letztes Ziel des Menschen anbietet, voraus. Sein ganzer Einleitungstraktat ist, wie Ramirez (l. c. 163) sagt, «imperative» theologisch, d. h. theologisch orientiert, wenngleich nicht theologischer Natur.

Diese Orientierung, ohne die der aristotelische Finalismus keine Ethik sein kann, wird an verschiedenen Stellen mehr oder weniger deutlich expliziert. In I–II 109,3 fragt Thomas, ob der Mensch Gott als das höchste Gut aus rein natürlicher Kraft, d. h. ohne Gnade lieben könne. Für den Status der durch die Ursünde nicht berührten Natur (status naturae integrae) bejaht er die Frage. Allerdings bleibt diese Liebe, wie in I–II 3,8 ausgeführt wurde, immer noch unvollkommen. Immerhin ist aber der sittliche Akt als Wollen eines für den Wollenden real möglichen Gutes gewährleistet. Für den Zustand der gefallenen Natur (status naturae corruptae) negiert Thomas die Frage. Die Begründung ist allerdings nicht ethischer, sondern psychologischer Natur: Der Mensch kann nicht mehr Gott über alles lieben, weil er zu schwach ist und das Einzelgut dem höchsten, universalen Gut vorzieht. Im Sinn der Grundlegung der Ethik hätte man wohl antworten müssen: selbst wenn der Mensch in der Motivierung seines Handelns das höchste Gut dem Einzelgut vorziehen könnte, dann wäre dieses Wollen unwirksam, solange Gott seinerseits nicht verziehen und sich erneut geschenkt hat. In etwa ist dieser Gedanke impliziert in der Erklärung: «Im Zustand der gefallenen Natur bedarf der Mensch dazu des Geschenkes der Gnade, durch deren Hilfe die Natur geheilt wird» (l. c.).

Solange diese «Heilung», die ein Verzeihen von seiten Gottes zur Bedingung hat, nicht erfolgt ist, verbleibt alles sittliche Finalstreben im Psychologischen. Es ist ein Bemühen um ein Gut, das man sich vorstellt, das aber effektiv ein illusorisches Gut für den Menschen bedeutet.

Im Traktat über die Tugenden streift Thomas die Frage, was eine nur-philosophische Ethik auf sich hat. Da ohne Gottesliebe (caritas) das letzte Ziel nicht erreicht werden kann, gelingt es dem natürlichen sittlichen Bemühen nur zum guten Tun im Hinblick auf ein partikuläres, nicht aber auf das universale Gut (II–II 23,7). Bereits Augustinus, auf den sich hier Thomas (l. c. ad 1) beruft, hat in seinem Schreiben an Julianus (c. 3, PL 44.750 f.) im Anschluß an den Hebräerbrief erklärt,

der Ungläubige besitze keine wahren Tugenden. Thomas hat, durch die psychologische Betrachtungsweise, die der aristotelischen Tugendlehre eigen ist, geführt, diese etwas scharfe Formulierung des hl. Augustinus gemildert. Das sittliche Streben eines Menschen, dem die Gottesliebe fehlt, kann immerhin im einzelnen sich auf ein Objekt beziehen, das auf das letzte Ziel ausrichtbar ist, d. h. ausgerichtet werden könnte, sofern Gott es wollte. Die betreffende Handlung ist also vom Objekt her als gut zu bezeichnen. Der Mensch, dem die Gottesliebe abgeht, kann sich also auch die Tugenden erwerben. Allerdings haben diese mehr die Bewandtnis eines Schutzes vor Bösem als die einer Hilfe zum sittlich Guten (I–II 63,2). Diese Bemerkung ist allerdings ebenfalls mehr psychologischer als sittlicher Natur.

Mit diesen Ausführungen ist an sich ausreichend aufgewiesen, in welcher Weise Thomas die Lücken der aristotelischen Ethik auszufüllen wußte. Es sei aber noch ein Traktat kurz erwähnt, in dem die Überwindung der Mängel der aristotelischen Finalethik ganz deutlich zum Vorschein gelangt. Es ist der Traktat über die vita activa und passiva (II–II 179–182). Hinsichtlich der visio beata haben wir bereits festgestellt, daß Thomas die Linie der Ethik nicht wie Aristoteles verlassen hat. Die visio als höchstes Ziel behält trotz der intellektuellen Qualität ihre Verknüpfung mit der Liebe. Für das irdische Dasein aber stellt sich das ethische Problem, ob die höchstmögliche Vereinigung mit dem sittlich erstrebenswerten Gut, nämlich Gott, von einem anderen als vom sittlichen Tun abhängt, nämlich von der rein intellektuellen Kraft des Menschen. Die Zweiteilung menschlichen Tuns in Philosophie als der Weisheit bezüglich des Göttlichen und in sittliches Streben in Übung der Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung ist, wie erwähnt, bei Aristoteles in die Zweiklassentheorie ausgeartet: hic die «Weisen», die Philosophen, die sowohl die intellektuelle Ausrüstung wie auch die Freizeit für die Kontemplation besitzen, dort die alltäglichen Menschen, die den Geschäften des Lebens obliegen, zum Teil sogar als Sklaven dienen müssen.

Thomas hat nun die Zweiteilung übernommen. Er sieht aber diese Teilung nicht von der Begabung oder vom Mangel intellektueller Kräfte als vielmehr von der Dauer der Beschäftigung, von der Wahl für einen Lebensstand her. Das aktive Leben, das in der äußeren Betätigung der Nächstenliebe und der sittlichen Tugenden besteht, ist die eine Lebensart, die Hingabe an das höchste Gut in der Kontemplation die andere. Keine von beiden aber ist ausschließlich. Ganz abgesehen davon, daß

niemand sich ununterbrochen der Kontemplation hingeben kann (II–II 181,4 ad 3), so gebietet unter Umständen die Gottesliebe um des Nächsten willen, sich dem aktiven Leben hinzugeben (II–II 182,1 ad 3). Und andererseits bedeutet gerade diese Betätigung der Liebe eine Vertiefung der Kontemplation, weil «in der Liebe das kontemplative Leben sowohl seinen Ursprung wie auch sein Ziel hat» (II–II 180,8 ad 1). Die christliche Weisheit, kraft deren der Christ zur höchsten Kontemplation befähigt ist, wird im Gegensatz zur Weisheit des Philosophen nicht «erworben», man erhält sie vielmehr als Gabe des Heiligen Geistes (II–II 45,1 ad 2). Daß die Liebe sowohl als Ursprung wie auch als Abrundung und Ziel (terminus et finis, II–II 180,7) der Kontemplation bezeichnet wird, bedeutet einen völligen Kurswechsel hinsichtlich des aristotelischen Finalismus. Thomas hat schließlich aus christlichem Geiste sozusagen die rein psychologische Orientierung der aristotelischen Ethik hereingeholt in den Bereich der eigentlichen Ethik, deren erster Imperativ heißt: das Gute um des Guten willen lieben. Allerdings wird diese substantielle Korrektur nicht in der Grundlegung der Ethik oder Moraltheologie, sondern erst dort sichtbar, wo die Frucht aller sittlichen Bemühungen und zugleich der höchste sittliche Akt, zu dem der Mensch überhaupt fähig ist, besprochen wird.

Eine dem thomasischen Finalismus folgende Ethik müßte die korrektiven Elemente, mit denen Thomas im Verlauf seiner Moral den aristotelischen Psychologismus und Intellektualismus verwandelt hat, bereits in der Grundlegung der Ethik mitberücksichtigen, um den ethischen Stellenwert der einzelnen, stark psychologisch anmutenden Traktate (Wollen, Freiheit, Leidenschaften, Tugenden, Kontemplation) aufzuweisen. Dadurch würde allerdings der Aufbau etwas umorganisiert werden müssen, ausgehend von der Analyse des sittlichen Aktes, sich sodann beschäftigend mit seinen materialen und formalen Elementen, seinen Dispositionen usw. [1].

[1] Vgl. die Disposition bei A. F. Utz, Ethik, unter Mitwirkung von Brigitta von Galen, Heidelberg 1970.