

Rochus Leonhardt
Glück als Vollendung des Menschseins



Arbeiten zur Kirchengeschichte

Begründet von

Karl Holl† und Hans Lietzmann†

Herausgegeben von

Christoph Marksches, Joachim Mehlhausen
und Gerhard Müller

Band 68

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

Rochus Leonhardt

Glück als Vollendung des Menschseins

Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin
im Horizont des Eudämonismus-Problems

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die
US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Leonhardt, Rochus:

Glück als Vollendung des Menschseins : die Beatitudo-Lehre des
Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems /
Rochus Leonhardt. - Berlin ; New York : de Gruyter, 1998

(Arbeiten zur Kirchengeschichte ; Bd. 68)

Zugl.: Rostock, Univ., Diss., 1996

ISBN 3-11-015691-1

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Textkonvertierung: Ready Made, Berlin

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer GmbH, Berlin

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung, die ich im Herbst 1993 mit Hilfe einer Promotionsförderung der Konrad-Adenauer-Stiftung beginnen konnte, wurde im Januar 1996 von der Theologischen Fakultät der Universität Rostock als Dissertation angenommen. Für den Druck ist der Text ein wenig ergänzt und stellenweise überarbeitet worden.

Mein ganz besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Ulrich Kühn (Leipzig), der mich zur Wahl dieses Themas ermutigt und die Genese der Arbeit wohlwollend und kritisch begleitet hat. Von ihm habe ich gelernt, wie spannend und aufschlußreich es sein kann, Thomas von Aquin gerade aus evangelischer Sicht als einen Lehrer der noch ungeteilten abendländischen Christenheit wahrzunehmen und seine theologischen Einsichten mit späteren Fragestellungen zu konfrontieren. Meine Dissertation stellt den Versuch dar, das von Kühn und anderen in Gang gebrachte Gespräch der evangelischen Theologie mit Thomas fortzusetzen.

Ebenfalls zu danken habe ich Herrn Prof. Dr. Udo Kern (Rostock), der das Thema vorbehaltlos akzeptiert und mich zur zügigen Fertigstellung der Arbeit angeregt hat, sowie Herrn Prof. Dr. Heinrich Holze (Rostock), der sich kurzfristig zur Übernahme des dritten Gutachtens bereit erklärt hat.

Für die Aufnahme der vorliegenden Untersuchung in die Reihe *Arbeiten zur Kirchengeschichte* sei den Herausgebern, namentlich Herrn Landesbischof i.R. Prof. Dr. Gerhard Müller, ein Dank gesagt.

Die im Text verwendeten Abkürzungen orientieren sich an dem von Siegfried M. Schwertner für die THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis (Berlin-New York²1996).

Rostock, im August 1998

Rochus Leonhardt

Inhalt

Einleitung	1
1 Das Problem des Eudämonismus in seiner Bedeutung für die thomanische beatitudo-Lehre	9
1.1 Die Bestreitung der ethischen Relevanz des Glücks bei Kant	9
1.2 Die Kritik der lutherischen Theologie an einer eudämonistischen Ethik	18
1.3 Katholische Stimmen zum Eudämonismus-Problem bei Thomas	39
2 Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin	61
2.1 Der geistesgeschichtliche Bezugsrahmen	61
2.1.1 Allgemeines	61
2.1.2 Die Rezeption der aristotelischen Philosophie und ihre Hauptprobleme	66
2.1.3 Die aristotelische εὐδαιμονία-Lehre als Herausforderung an die christliche Ethik	73
2.1.3.1 Die aristotelische εὐδαιμονία-Lehre	73
2.1.3.2 Die augustinische beatitudo-Lehre	81
2.1.3.3 Reaktionen auf die aristotelische Herausforderung	88
2.2 Zur beatitudo-Lehre in den frühen theologischen Synthesen	96
2.2.1 Das Commentum in Quatuor Libros Sententiarum ...	96
2.2.2 Die Summa contra Gentiles	105
2.2.3 Ergebnis und Ausblick	114
2.3 Die Bedeutung der Tradition für die thomanische beatitudo-Lehre	116
2.3.1 Die Seligpreisungen Jesu als omnis plena beatitudo ...	116
2.3.1.1 Einleitende Bemerkungen zum Matthäuskommentar des Thomas	116

2.3.1.2	Die thomanische Interpretation der matthäischen Makarismen	118
2.3.2	Die aristotelische εὐδαιμονία als beatitudo imperfecta	125
2.3.2.1	Einleitende Bemerkungen zum Ethikkommentar des Thomas	125
2.3.2.2	Die aristotelische εὐδαιμονία-Lehre in thomanischer Deutung	130
2.3.3	Ergebnis	152
2.4	Die beatitudo-Lehre in der Summa Theologiae	153
2.4.1	Der beatitudo-Traktat (Summa Theologiae I ^a -II ^{ae} 1-5)	153
2.4.1.1	Der Prolog (Summa Theologiae I ^a -II ^{ae} prol)	154
2.4.1.2	Die Zielbezogenheit menschlichen Handelns (Summa Theologiae I ^a -II ^{ae} 1)	167
2.4.1.3	Die Bestimmung des Letztziels (Summa Theologiae I ^a -II ^{ae} 2.3)	178
2.4.1.4	Erfordernisse und Erlangung des Letztziels (Summa Theologiae I ^a -II ^{ae} 4.5)	199
2.4.2	Zwischenbilanz	211
2.4.3	Amor und caritas in ihrer Bedeutung für die beatitudo-Lehre	222
2.4.3.1	Zum amor-Begriff in Summa Theologiae I ^a -II ^{ae} 26-28	224
2.4.3.2	Zum caritas-Begriff in Summa Theologiae II ^a -II ^{ae} 23ff.	236
2.5	Zusammenfassung: Eudämonismus bei Thomas?	262
3	Zur Beurteilung der thomanischen beatitudo-Lehre	264
3.1	Eudämonismus-Problem und Neuzeit	264
3.2	Die thomanische beatitudo-Lehre in evangelischer Sicht	276
	Anhang	293
	Literaturverzeichnis	304
	1. Quellen	304
	2. Sekundärliteratur	307
	Register	316

Einleitung

Der beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin kann man sich nur schwer aus einer ausschließlich historischen Perspektive nähern. Natürlich wäre eine in dieser Weise angelegte Untersuchung zum beatitudo-Begriff bei Thomas ein durchaus lohnendes Unternehmen. Will man jedoch über eine reine Analyse hinausgehen und die thomanische Glückseligkeitslehre auch auf ihre sachliche Relevanz und ihre theologische Legitimität hin befragen, dann wird man nicht umhinkommen, die Position des Thomas sowohl mit der an Luther anknüpfenden theologischen als auch mit der vorrangig von Kant ausgehenden philosophisch motivierten Kritik zu konfrontieren. Hier wie dort gilt die thomanische Moraltheologie vielfach als ein Musterbeispiel für die Priorität des Glücksgedankens gegenüber dem Begriff des sittlich Gebotenen in der Ethik, und deshalb wird hier wie dort – aus jeweils verschiedenen Gründen – bestritten, daß bei Thomas das Proprium christlicher Sittlichkeit bzw. des Sittlichen überhaupt hinreichend zum Ausdruck gebracht werden kann.

Die in der vorliegenden Untersuchung geplante Analyse der thomanischen beatitudo-Lehre im Lichte der ihr gegenüber geltend gemachten theologischen und philosophischen Vorbehalte fragt nach der Berechtigung solcher Kritik. Ein kompetentes Urteil ist erst möglich, wenn Klarheit darüber geschaffen ist, ob bzw. inwieweit die thomanische Ethik als eudämonistisch zu charakterisieren ist. Denn der (im pejorativen Sinn gebrauchte) Begriff des *Eudämonismus* ist in besonderer Weise geeignet, die Verbindung zum Ausdruck zu bringen, die zwischen den sich auf Luther berufenden theologischen und den letztlich auf Kant zurückgehenden philosophischen Vorbehalten gegenüber der thomanischen Ethik besteht. Dieser Zusammenhang wird in *Teil 1* näher erläutert. Es soll daran erinnert werden, wie sich bei Kant und Luther die Kritik an einer beim Glücksstreben des Menschen ansetzenden Begründung des Sittlichen jeweils vollzieht: Im Anschluß an die Darstellung der philosophisch motivierten Ablehnung einer eudämonistischen Ethikbegründung bei Kant (1.1) ist in 1.2 auf die Kritik hinzuweisen, die sich vom Denken Luthers und der sich auf ihn berufenden Theologie her gegenüber

einer vom menschlichen Glücksstreben ausgehenden Konzeption christlicher Sittlichkeit ergibt. Hervorzuheben ist dabei, daß die im Horizont der reformatorischen Tradition argumentierende Kritik im Ansatz des Thomas immer wieder theologische Defizite festgestellt hat. So wird sowohl eine vom biblischen Befund her illegitime Aufweichung des Liebesgebotes in Thomas' Ethik diagnostiziert als auch eine unangemessene Auffassung darüber, wie die Beziehung zwischen Gott und Mensch vom Evangelium her zu denken ist.

Besondere Bedeutung kommt der Frage nach dem Eudämonismus in der thomanischen Ethik auch deshalb zu, weil sie innerhalb der katholischen Thomas-Forschung noch keine befriedigende abschließende Beantwortung erfahren hat. Daß von den Voraussetzungen der beatitudo-Lehre des Thomas her eine von reiner Hingabe getragene Liebe des Menschen zu Gott möglich ist, die nicht mit dem Wunsch nach Erlangung der eigenen Seligkeit vermischt ist, haben katholische Forscher unter Heranziehung verschiedenster Argumente immer wieder behauptet und bestritten, ohne dabei letztlich einig zu werden. Im deutschsprachigen Bereich ist die Diskussion vor allem durch die Beiträge des Philosophen Hans Reiner angeregt und bereichert worden. Die im Rahmen dieser Debatte vorgebrachten Argumente sind für die Problemstellung dieser Untersuchung natürlich von großer Bedeutung und sollen deshalb in 1.3 vorgestellt und gewürdigt werden.

Die dann in *Teil 2* zu vollziehende Behandlung der thomanischen beatitudo-Lehre basiert auf zwei Voraussetzungen. Deren erste bezieht sich auf die *Auswahl und die Gewichtung der zu behandelnden Texte*. Eine Analyse des thomanischen beatitudo-Begriffs, die ihrem Gegenstand hinreichend gerecht werden will, wird sich primär auf solche Textzusammenhänge zu beziehen haben, in denen der Standpunkt des Thomas in besonderer Weise deutlich wird. Nun gilt im allgemeinen die spätestens 1267 begonnene SUMMA THEOLOGIAE, an der Thomas bis 1273 gearbeitet hat, als sein wichtigstes Werk¹ und kann von daher grundsätzlich mit Recht als Ausgangspunkt auch für Untersuchungen zu speziellen Themen seines Denkens herangezogen

¹ Weisheipl sieht in diesem Werk des Thomas „die Krone seines Genius“ (James A. Weisheipl, Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie [1974], Graz-Wien-Köln 1980, 324); vgl. auch Marie-Dominique Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin (1950), Heidelberg-Graz 1960 (DThA ErgBd. 1): Es ist die SUMMA THEOLOGIAE, „derentwegen Thomas als Meister unter den Theologen und als Lehrer der Kirche angesehen wird“ (361).

werden. Die Angemessenheit solchen Vorgehens wird durch den berechtigten Hinweis auf den Adressatenkreis dieser Schrift keinesfalls in Frage gestellt, wie etwa Kurt Flasch anzunehmen scheint². Daß die *SUMMA THEOLOGIAE* für Anfänger in der Theologie geschrieben ist, bedeutet für Thomas nicht, daß er auf Tiefgang und Gründlichkeit verzichten will. Wie er im Prolog selbst sagt, geht es ihm vornehmlich darum, die Darstellung der Materie von unnützem Ballast zu befreien, also die von ihm beobachtete verwirrende Vielzahl nutzloser Fragen, Artikel und Argumente³ zu vermeiden. Außerdem strebt Thomas in diesem Werk nach einer dem zu behandelnden Gegenstand angemessenen Vorgehensweise, nach einer Darstellung des Stoffes nach der Ordnung der Lehre (*secundum ordinem disciplinae*⁴). In diesem Zusammenhang ist die Tatsache von Bedeutung, daß sich für die *SUMMA THEOLOGIAE* von allen Werken des Thomas am wenigsten ein spezifischer Anlaß ausmachen läßt, von dem her die Abfassung geprägt wäre⁵. Der von Thomas hier gewählte *ordo disciplinae* kann demzufolge in besonderer Weise die Perspektive sichtbar machen, aus der heraus seine Theologie insgesamt verstanden werden muß⁶. Da die angemessene Interpretation von Einzel-

² Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986, 336: „Man hat das Buch (die *SUMMA THEOLOGIAE*, R.L.) überschwänglich angepriesen. Dabei ist der Sentenzenkommentar offener, die *Summa contra Gentiles* motivreicher, die *Quaestiones disputatae* philosophisch gründlicher. Die *Summa* ist, wie es im Vorwort ausdrücklich heißt, für Anfänger geschrieben“ (Kursivdruck im Text, R.L.).

³ Vgl. *Summa Theologiae* I prol.

⁴ Ebd.

⁵ „Das Schaffen des Aquinaten läuft geradlinig auf einen Höhepunkt und Abschluß zu, den wir in den Schriften des Spätwerkes, das heißt in den Werken seit 1267, dem Beginn der Arbeit an der *Summa Theologiae*, vor uns haben. Darüber hinaus hat Thomas in seinem Spätwerk nicht nur im einzelnen seine Gedanken zu abschließender Präzision führen, sondern zugleich die ihm vorschwebende synthetische Ganzheit des theologischen Denkens in von äußeren Zwecksetzungen nicht mehr beeinflusster Form verwirklichen können in dem Hauptwerk seiner Spätzeit, der *Summa Theologiae*“ (Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967 [WSAMA.T 4; zugl. Diss. München 1965], 12, Kursivdruck im Text, R.L.).

⁶ Gelegentlich ist darauf hingewiesen worden, daß es die Unzufriedenheit des Thomas mit der zeitgenössischen moraltheologischen Ausbildung der dominikanischen Prediger war, die ihn zum Abfassen der *SUMMA THEOLOGIAE* veranlaßt hat (so zuletzt bei Jean-Pierre Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1995, vgl. 138f.162). Wenn es

themen stets auch an den Ort des jeweiligen Problems im Rahmen der systematischen Ganzheit gewiesen ist, wird sie ihren Schwerpunkt sinnvollerweise dort setzen, wo der betreffende Gegenstand innerhalb einer solchen Gesamtkonzeption behandelt wird.

Weiter ist darauf hinzuweisen, daß Thomas sein im Prolog zu Summa Theologiae I gegebenes Versprechen, sich kurz zu fassen, im Grunde nur für diesen ersten Teil realisiert hat. Die für die beatitudo-Lehre relevanten Texte finden sich aber vor allem im zweiten Teil, der sich von Summa Theologiae I sowohl quantitativ⁷ als auch qualitativ⁸ deutlich unterscheidet. Aus all dem ergibt sich, daß in Teil 2 vor allem die für die Eudämonismus-Problematik maßgeblichen Texte aus der SUMMA THEOLOGIAE zu berücksichtigen sind. Dabei handelt es sich in erster Linie um die Ausführungen des Thomas zur *beatitudo* als dem Letztziel des Menschen (Summa Theologiae I^a-II^{ae} 1-5) sowie um die Behandlung des Phänomens der Liebe, das in Summa Theologiae II nicht nur in Gestalt der *caritas* als der höchsten theologischen Tugend (Summa Theologiae II^a-II^{ae} 23-46), sondern auch als *passio animae* in Gestalt des *amor* thematisiert wird (Summa Theologiae I^a-II^{ae} 26-28).

Der in 2.4.1 und 2.4.3 zu vollziehenden Behandlung dieser Textzusammenhänge sind jedoch noch zwei Abschnitte voranzustellen, in denen ein Blick auf die Behandlung des beatitudo-Begriffs durch Thomas in den Schriften geworfen werden soll, die vor bzw. gleichzeitig mit Summa Theologiae II entstanden sind. Anhand einschlägiger Passagen aus dem COMMENTUM IN QUATUOR LIBROS SENTENTIARUM

Thomas also darum ging, „der Moraltheologie die ihr (in den traditionellen Handbüchern, R.L.) fehlende dogmatische Basis zu geben“ (aaO, 162), so verdeutlicht dies einmal mehr, daß es *seine* Sicht dieses Zusammenhangs ist, die Thomas in der SUMMA THEOLOGIAE darstellt. Zum anderen erklärt diese Bemerkung den vergleichsweise großen Umfang der die praktische Dimension der christlichen Lehre behandelnden Pars Secunda (vgl. die folgende Anmerkung).

⁷ Den in 119 quaestiones enthaltenen 584 Artikeln der Pars Prima stehen die in 303 quaestiones enthaltenen 1536 Artikel der später in zwei Teile zerlegten Pars Secunda gegenüber. Auch Weisheipls Hinweis, Thomas habe die SUMMA THEOLOGIAE „für Anfänger der Theologie *begonnen*“ (Hervorhebung von mir, R.L.), macht deutlich, daß die Adressatenangabe im Prolog nicht das einzige Kriterium für die Bestimmung des Stellenwertes der SUMMA THEOLOGIAE darstellt (James A. Weisheipl, Thomas von Aquin, 324).

⁸ Auf die für den enormen Stoffzuwachs ursächliche Erweiterung des Blickwinkels von einer rein theozentrischen zu einer theo-anthropozentrischen Perspektive ist in 2.4.1.1 zurückzukommen (S.154ff).

und der *SUMMA CONTRA GENTILES* sind zunächst (2.2) die hinsichtlich des thomanischen *beatitudo*-Begriffs relevanten Grundentscheidungen der frühen theologischen Entwürfe ganz kurz zu skizzieren. Daran schließt sich (in 2.3) die Würdigung der thomanischen Kommentierung zweier für die *beatitudo*-Thematik einschlägiger Texte an, deren erster der biblischen und deren zweiter der philosophischen Tradition entstammt: Es handelt sich um die Seligpreisungen Jesu aus Mt 5 und um die *NIKOMACHISCHE ETHIK* des Aristoteles. Diese in etwa gleichzeitig mit dem zweiten Teil der *SUMMA THEOLOGIAE* entstandenen Kommentare sind deshalb von Bedeutung, weil in ihnen deutlich wird, welchen Traditionen sich Thomas in besonderer Weise verpflichtet fühlte und welche Prioritäten er im Umgang mit der vielschichtigen Überlieferung gesetzt hat. Erst wenn diese Fragen geklärt sind, ist eine ausreichende Grundlage sowohl für eine Analyse von Thomas' eigenem Standpunkt als auch für dessen Beurteilung gegeben.

Die zweite Voraussetzung, die für eine Behandlung der thomanischen *beatitudo*-Lehre im Horizont der Eudämonismus-Problematik von Bedeutung ist, ergibt sich daraus, daß die mit der Eudämonismus-Kritik sowohl der philosophischen als auch der theologischen Ethik gestellte Herausforderung historisch gesehen eine neuzeitliche Herausforderung ist. – Die in Teil 1 darzustellenden auf Luther und Kant zurückgehenden Ansätze zeigen, daß die Kritik an einer eudämonistischen Ethikbegründung erst im 16.(more theologico) bzw. im 18.Jahrhundert (more philosophico) formuliert wird. Versuchte man nun, die mittelalterliche *beatitudo*-Konzeption des Thomas gänzlich ‚ungefiltert‘ als Antwort auf die mit der neuzeitlichen Eudämonismus-Kritik gestellte Frage zu deuten, machte man sich einer unnötigen Simplifizierung schuldig und liefe darüber hinaus Gefahr, die thomanische Intention zu verfehlen, wodurch man sich aber des entscheidenden Kriteriums für die Beurteilung ihrer sachlichen Angemessenheit gerade beraubte. Hier wird versucht, dieser Gefahr entgegenzusteuern, indem die Glückseligkeitslehre des Thomas von Aquin unter konsequenter *Berücksichtigung ihres historischen Kontextes* behandelt wird. Dies geschieht zum einen – *im Rahmen ihrer Analyse* – dadurch, daß der historische Horizont, vor dem Thomas seine *beatitudo*-Konzeption entwickelt hat, ausdrücklich thematisiert wird. Der damit befaßte Abschnitt 2.1 ist so angelegt, daß, nach einigen allgemeinen Hinweisen (2.1.1), der Rezeption des aristotelischen Denkens vorrangige Aufmerksamkeit geschenkt wird (2.1.2), da ohne eine angemessene Berücksichtigung dieses

ungemein wichtigen und folgenreichen historischen Vorgangs die geistige Prägung des 13. Jahrhunderts überhaupt nicht zu verstehen ist. Auf die konkrete Bedeutung der Aristoteles-Rezeption für die thomanische beatitudo-Lehre soll in 2.1.3 eingegangen werden, indem die Spannung zwischen der Glücks-, Philosophie' des Aristoteles und der an Augustin exemplifizierten christlichen Glücks-, Theologie' herausgearbeitet wird. Ebenso soll noch kurz angesprochen werden, in welcher Weise diese Spannung im 13. Jahrhundert verarbeitet wurde, womit zugleich der Übergang zu der sich anschließenden Behandlung der thomanischen Auffassung vollzogen ist.

Die Berücksichtigung des historischen Kontextes, aus dem heraus die thomanische beatitudo-Lehre zu verstehen ist, spielt außerdem *für ihre Beurteilung* eine wichtige Rolle. Denn wenn es darum geht, die gegen den Ansatz des Thomas erhobenen Vorwürfe auf ihre Berechtigung hin zu überprüfen, dann muß gefragt werden, ob die sich innerhalb des neuzeitlichen Bezugsrahmens artikulierende Eudämonismus-Kritik den der mittelalterlichen Tradition entwachsenen beatitudo-Begriff des Thomas angemessen rezipiert hat. Diese Frage kann keineswegs ohne weiteres bejaht werden. Schon innerhalb der in 2.4.2 zu ziehenden Zwischenbilanz wird sich nämlich zeigen, daß der im Eudämonismus-Vorwurf vorausgesetzte Glücksbegriff vom beatitudo-Verständnis des Thomas durchaus verschieden ist, eine Beobachtung, die auch durch die Analyse seines amor- und caritas-Gedankens eine Bestätigung findet. Ausgehend von der Feststellung dieser Differenz im Glücksverständnis, die, wie zu zeigen ist, auch die uneinheitliche Interpretation der thomanischen Ethik bis in die neuere Forschung hinein erklären kann, wird in *Teil 3* zunächst (3.1) nach dem Zusammenhang zwischen der Artikulation des Eudämonismus-Vorwurfs und der Epochenwende vom Mittelalter zur Neuzeit gefragt. In Anlehnung an die Neuzeit-Theorien von Robert Spaemann und Hans Blumenberg ist zu zeigen, daß der der Eudämonismus-Kritik zugrunde liegende Glücksbegriff aus einem spezifisch *neuzeitlichen* Welt- und Menschenverständnis resultiert und deshalb gerade nicht der beatitudo-Lehre des Thomas zugrunde liegt. Mit dieser Feststellung ist die Basis geschaffen für eine abschließende Beantwortung der Frage, welche Berechtigung die der thomanischen beatitudo-Lehre gegenüber geltend gemachten theologischen und philosophischen Vorbehalte wirklich haben. Dabei ist zunächst auf Kant zurückzukommen: Es soll untersucht werden, ob sich aus Kants Bestreitung der ethischen Relevanz des (neuzeitlich verstandenen) Glücks tatsächlich eine Kritik an der Konzeption des Thomas

ergibt, für dessen Ethik das (mittelalterlich verstandene) Glück konstitutiv ist.

Nach dem kurzen Versuch einer *Präzisierung des Verhältnisses zwischen Thomas und Kant* unter Berücksichtigung des Zusammenhangs von Eudämonismus-Problem und Neuzeit ist abschließend noch das Problem der theologischen Legitimität der thomanischen beatitudo-Lehre aus evangelischer Sicht anzusprechen (3.2). Das hier zugrunde liegende Bemühen um eine differenzierte *Klärung des Verhältnisses zwischen Thomas und Luther* hat bereits eine längere Tradition. Im Vordergrund des Interesses standen dabei bislang vorwiegend die Aussagen beider Theologen zu den Themen, die im Rahmen der theologischen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts eine besondere Rolle gespielt hatten. So hat der katholische Theologe Stephanus Pfürtner die Lehren von Thomas und Luther über die *Heilsgewißheit* untersucht⁹, von evangelischer Seite aus hat Hans Vorster eine vergleichende Untersuchung zum Thema der menschlichen *Willensfreiheit* vorgelegt¹⁰, und in einem von Ulrich Kühn (evangelisch) und Otto Hermann Pesch (katholisch) zusammen herausgegebenen Band werden Thomas und Luther bezüglich der *Rechtfertigungslehre* miteinander ins Gespräch gebracht¹¹, wobei nicht unerwähnt bleiben soll, daß beide Autoren bereits im Vorfeld dieser gemeinsamen Veröffentlichung in jeweils eigenen Beiträgen den Möglichkeiten eines konstruktiven Dialogs zwischen thomanischer und lutherischer Theologie intensiv nachgegangen sind¹². Die Ergebnisse der angeführten Untersuchungen, denen noch etliche weitere hinzugefügt werden könnten, sind hier nicht im einzelnen zu rekapitulieren. Wenigstens eine immer wieder begegnende wichtige Einsicht sei jedoch festgehalten: Es ist deutlich geworden, daß die Ansätze von Thomas und Luther einerseits durchaus verschieden sind, beide sagen keinesfalls dasselbe; andererseits hat sich auch

⁹ Stephanus Pfürtner, *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung*, Heidelberg 1960 (TiG 5).

¹⁰ Hans Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Göttingen 1965 (KiKonf 8; zugl. Diss. Zürich 1963).

¹¹ Ulrich Kühn/Otto Hermann Pesch, *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther*, Berlin 1967.

¹² Ulrich Kühn, *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Berlin 1964; zugl. HabSchr. Leipzig 1963 (vgl. bes. das Schlußkapitel: „Thomas im Gespräch mit der evangelischen Theologie“ [224-272]); Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*.

gezeigt, daß die festzustellenden Unterschiede nicht von der Art sind, daß beider Theologien einander ausschließen müßten – eine Verständigung ist dann möglich, wenn man berücksichtigt, daß ein jeweils unterschiedlicher historischer Kontext sich in einer Verschiedenheit der theologischen Schwerpunktsetzung niederschlagen kann. Indem hier die *beatitudo-Lehre* daraufhin befragt wird, ob sie von den Grundentscheidungen reformatorischen Denkens her als theologisch legitim gelten kann, wird das Problem einer möglichen Verständigung zwischen Thomas und Luther auch im Hinblick auf die thomanische Lehre von der Glückseligkeit als dem Letztziel menschlichen Handelns aufgeworfen.

1 Das Problem des Eudämonismus in seiner Bedeutung für die thomanische beatitudo-Lehre

1.1 Die Bestreitung der ethischen Relevanz des Glücks bei Kant

Bei der in 1.1 und 1.2 zu vollziehenden Behandlung der auf Luther und Kant zurückgehenden Kritik an einer beim menschlichen Glücksstreben ansetzenden Begründung der (christlichen) Sittlichkeit steht – entgegen der historischen Abfolge – Kants Ansatz am Anfang. Dies liegt daran, daß hier die Kritik am Eudämonismus erstmals explizit formuliert wird: In seiner *METAPHYSIK DER SITTEN* von 1797 hat Kant als Vertreter des von ihm kritisierten Ethiktyps ausdrücklich den *Eudämonisten* namhaft gemacht¹. Das Wort *Eudämonismus* als Bezeichnung für eine am menschlichen Glück orientierte Ethik begegnet allerdings erst bei Fichte, in dessen *SYSTEM DER SITTENLEHRE*. Da es sich hier um den historisch ältesten Beleg für den pejorativen Gebrauch dieses Wortes handelt, soll der Behandlung der Eudämonismus-Kritik bei Kant noch eine kurze Erläuterung des Zusammenhangs vorangestellt werden, in welchem das Wort bei Fichte auftritt².

Fichte stellt im Rahmen einer ‚speziellen Ethik‘ die Erziehung zur Moralität als eine Pflicht der Eltern gegenüber ihren Kindern heraus. Dies aber bedeutet, da Gehorsam als Wurzel der Moralität verstanden wird, Erziehung zum Gehorsam. Der Gehorsam der Kinder gegenüber den Eltern muß aber von derselben Art sein wie der Gehorsam des Erwachsenen gegenüber dem Sittengesetz: *Wir (= die Erwachsenen, R.L.) sollen schlechthin thun, was die Pflicht gebeut, ohne über die Folgen zu klügeln ... So das Kind in Absicht der Befehle*

¹ Vgl. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), Akademie-Textausgabe VI 377,23.

² Zwar kennt und verwendet auch Kant das Wort *Eudämonismus*, doch nicht im Sinne einer am menschlichen Glück orientierten Ethik. Er versteht darunter eine Auffassung, nach der das *menschliche Geschlecht ... im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung* begriffen ist (Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten* [1798], Akademie-Textausgabe VII 81,5-7; Hervorhebung im Text, R.L.).

seiner Eltern³. Diesem Gehorsam *ohne Vernünftelei und Klügelei*⁴ steht nach Fichte *eine sehr falsche Maxime* gegenüber, *welche wir ... dem ehemals herrschenden Eudämonismus verdanken, nach welcher man bei dem Kinde alles durch Vernunftgründe aus eigener Einsicht derselben erzwingen will*⁵. Die eigene Einsicht in die Richtigkeit der elterlichen Anweisungen kann aber nach Fichte dem Kind ebensowenig zugemutet werden wie dem Erwachsenen die Einsicht in die Richtigkeit der Forderungen des Sittengesetzes. Denn erst die Kenntnis über die Gesamtheit der Folgen der am Sittengesetz orientierten Handlungen könnte zu solcher Einsicht verhelfen. Eine derartige Kenntnis aber ist für den Menschen prinzipiell unerreichbar. Deshalb ist es nach Fichte letztlich besser, dem Gebotenen Gehorsam zu leisten im Vertrauen darauf, daß die Folgen *in der Hand Gottes zum Guten ausfallen werden*⁶, als anstelle des zwangsläufig defizienten Wissens über die Gesamtheit der Handlungsfolgen unsere Neigung über Gehorsam oder Ungehorsam beschließen zu lassen. – Damit ist der Eudämonismus von Fichte als eine Lehre namhaft gemacht, nach der die Forderungen des Sittengesetzes nicht uneingeschränkt gelten. Die Verbindlichkeit sittlicher Forderungen ist vielmehr abhängig davon, ob sich diese in Übereinstimmung mit unseren subjektiven Neigungen befinden.

Die Kritik Kants an einer Ethik, in der die Geltung sittlicher Forderungen als abhängig von ihrer Übereinstimmung mit unseren Neigungen gilt, wurzelt in maßgeblichen Grundentscheidungen seiner theoretischen Philosophie, die mit seinen praktisch-philosophischen Einsichten aufs engste zusammenhängt. In der Vorrede zur 1787 veröffentlichten zweiten Auflage seines *theoretisch-philosophischen Hauptwerks*, der KRITIK DER REINEN VERNUNFT, weist er selbst ausdrücklich auf den *praktischen* Nutzen hin, der sich aus der in dieser Schrift vollzogenen Begrenzung der Ansprüche spekulativer Vernunft ergibt. Weil nämlich die nach Kant für sittliches Handeln unabdingbare Gewißheit über die Existenz von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit mit den Mitteln der spekulativen Vernunft prinzipiell nicht er-

³ Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I 5 (Werke 1798-1799), Stuttgart-Bad Canstatt 1977, 296,28-31.

⁴ AaO, 297,1.

⁵ AaO, 297,7-9.

⁶ AaO, 296,30.

reicht werden kann, ist es gerade um der Geltung praktischer Grundsätze willen erforderlich, daß die theoretische Vernunft ihre Grenzen akzeptiert⁷. Ein Festhalten am *Dogmatism der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen*, gilt Kant dagegen als *die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens*⁸.

Der Punkt, an dem sowohl die Begrenztheit spekulativer Vernunft-erkenntnis als auch der praktische Nutzen der Vernunftkritik in besonderer Weise deutlich wird, ist Kants Behandlung des Problems der menschlichen Freiheit⁹. Im Zusammenhang seiner Diskussion der Antinomie der reinen Vernunft wird zunächst deutlich, daß sich weder die Behauptung der Existenz menschlicher Freiheit noch deren Bestreitung im Namen einer durchgängigen Naturkausalität mit den Mitteln der theoretischen Vernunft hinreichend bewahrheiten läßt¹⁰. Unter Berücksichtigung von Kants entscheidender erkenntnistheoretischer Voraussetzung jedoch, nach der die von uns wahrgenommenen Gegenstände nicht die Dinge an sich sind, sondern nur als deren Erscheinungen gelten können, wird die Antithetik der theoretischen Vernunft hinsichtlich des Freiheitsproblems ohne weiteres lösbar: Naturkausalität, die in der Tat nicht mit Freiheit zusammen bestehen kann, kommt lediglich der Welt der Erscheinungen zu. Nach Kant müssen aber die Erscheinungen ihrerseits *noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind*¹¹ und die deshalb vom naturgesetzlichen Determinismus der Erscheinungswelt unbetroffen bleiben. In diesem intelligiblen Bereich jenseits der Erscheinungswelt ist Freiheit ohne Widerspruch denkbar. Nun ist der Mensch, jedenfalls *in Ansehung gewisser Vermögen* (Verstand, Vernunft, R.L.), *ein bloß intelligibler Gegenstand*¹². Von daher können seine Handlungen als frei gelten,

⁷ *Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme* (Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B [1787] XXIXf.; Hervorhebungen im Text, R.L.).

⁸ Beide Zitate aaO, B XXX.

⁹ Vgl. zum folgenden den ganzen Zusammenhang aaO, A (1781) 405-567, bes. 532-558.

¹⁰ Die Darstellung dieses dritten Widerstreits der Antinomie der reinen Vernunft findet sich aaO, A 444-453.

¹¹ AaO, A 537.

¹² AaO, A 546.

sofern sie ihren Ursprung im intelligiblen Bereich haben, und diese Freiheit gilt unbeschadet dessen, daß dieselben Handlungen, sofern sie als Wirkungen in der Erscheinungswelt auftreten, jederzeit der bruchlosen Naturkausalität unterworfen bleiben¹³.

Die so erwiesene Möglichkeit einer intelligiblen Kausalität der Vernunft findet nach Kant in der sittlichen Selbsterfahrung des Menschen ihre Bestätigung. Die geläufige Feststellung etwa, daß eine bestimmte Handlung geschehen soll oder nicht hätte geschehen dürfen, bringt nämlich eine Art von Notwendigkeit zur Geltung, *die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt*¹⁴, die deshalb aus dem (intelligiblen) Bereich jenseits der Erscheinungswelt stammen muß und dennoch auf die Erscheinungswelt bezogen wird.

Damit ist der Übergang zur praktischen Philosophie vollzogen: Während die theoretische Vernunft lediglich zeigen kann, daß *Natur* (-kausalität, R.L.) *der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite*¹⁵, versichert uns die praktische Vernunft durch das moralische Gesetz der Realität dieser Freiheit, weil die sich aus dem moralischen Gesetz für unser Handeln ergebenden Forderungen aus Naturnotwendigkeit gar nicht ableitbar sind. Wenn Moralität also möglich sein soll, muß Freiheit wirklich sein. Sie stellt die *ratio essendi des moralischen Gesetzes* dar, das seinerseits als deren Erkenntnisgrund gilt, als *ratio cognoscendi der Freiheit*¹⁶.

Da Sittlichkeit nach Kant ihren Ursprung in der intelligiblen Welt hat, kann nichts, was mit der Sinnenwelt in Zusammenhang steht, zur Grundlegung der Ethik taugen. Hier liegt die Wurzel der kantischen Eudämonismus-Kritik. Denn der Gedanke des menschl-

¹³ Es sei nicht verschwiegen, daß die Konsistenz der hier nur in aller Kürze und lediglich auf der Grundlage des Antinomie-Kapitels der ersten Kritik dargestellten theoretischen Begründung menschlicher Freiheit durch Kant immer wieder bezweifelt wird – man kann diese Kritik „in beinahe jedem Buch über Kant finden“ (so schon Herbert James Paton, *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie* [1947], Berlin 1962, 339). Die wohl neueste umfassende Kritik der Freiheitslehre Kants stammt von Birger Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, Bonn 1983 (zugl. Diss. Mainz 1982). Eine eingehende Berücksichtigung der Diskussion würde freilich den Rahmen dieser Arbeit sprengen und soll deshalb unterbleiben.

¹⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 547.

¹⁵ AaO, A 558 (Hervorhebung im Text, R.L.).

¹⁶ Beide Zitate aus Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Akademie-Textausgabe V 4,32f.; vgl. auch aaO, 29,24-30,35.

chen Glücks gilt Kant grundsätzlich als empirisch bedingt, und deshalb kann das Glücksstreben der Menschen nicht die Grundlage einer sittlichen Gesetzgebung bilden. Wer dem menschlichen Glücksstreben ethische Relevanz zuerkennt, der gibt nach Kant den Gedanken der Sittlichkeit preis, weil in der Erscheinungswelt, der unser Glücksbedürfnis stets verhaftet bleibt, Freiheit und damit Moralität gerade ausgeschlossen sind.

Unter Glückseligkeit versteht Kant *das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet*¹⁷. Daß alle Menschen nach einem solchen permanenten Zufriedenheitsgefühl verlangen, steht auch für ihn außer Zweifel. Er bestreitet allerdings mit Nachdruck, daß man das Phänomen des Sittlichen adäquat interpretiert, wenn dieses Verlangen zum Bestimmungsgrund moralischen Sollens erhoben und ethisches Handeln als Folge des Glückseligkeitsstrebens gedeutet wird. Denn weil in diesem Fall die Geltung moralischer Grundsätze davon abhinge, ob ihre Befolgung ein Gefühl der Lust im Handelnden zu erzeugen geeignet ist, wäre die Selbstliebe der eigentliche Motor der Sittlichkeit. Dann aber bliebe *die Regel des Willens einer empirischen Bedingung ... unterworfen*¹⁸, während nach Kant gerade das Bewußtsein der Freiheit als der Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben für die sittliche Selbsterfahrung des Menschen konstitutiv ist: *Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d.i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet*¹⁹. Der Grundsatz, in dem diese von allen empirischen Bestimmungsgründen gereinigte Autonomie der praktischen Vernunft zur Geltung kommt, ist bekanntlich der sog. Kategorische Imperativ²⁰. Nur eine auf dieser Basis konzipierte Ethik kann nach Kant

¹⁷ AaO, 22,17-19.

¹⁸ AaO, 27,9-11.

¹⁹ AaO, 32,2-7.

²⁰ Die in der KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT enthaltene Formulierung dieses Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft lautet: *Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne* (AaO, 30,38f.). Kants Kategorischer Imperativ ist nach wie

einen berechtigten Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben und dem Phänomen des Sittlichen hinreichend gerecht werden. Die entscheidende Differenz gegenüber dem Ansatz beim menschlichen Glückseligkeitsstreben besteht darin, daß der kategorische Imperativ *schlechthin* gebietet, daß also die Geltung der sich aus diesem Grundsatz ergebenden praktischen Vorschriften gerade nicht davon abhängt, ob ihre Befolgung zur Erlangung des eigenen Glücks beizutragen verspricht.

Es ergibt sich: Das Wesen des Sittlichen besteht nach Kant darin, daß *reine* Vernunft für sich allein *praktisch* wird, daß sie also ihre Handlungsgrundsätze unabhängig von allen der Sinnenwelt verhafteten Beweggründen formuliert. Die Einbeziehung des Glücksgedankens zerstört sittliches Handeln, da, was Glück bedeuten kann, nur unter Rekurs auf die Sinnenwelt zu konkretisieren ist. Wenn aber *Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsätze aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral*²¹.

Daß Kant aus den hier dargelegten Gründen dem menschlichen Glücksstreben eine normative Bedeutung für die Ethik abgesprochen hat, heißt allerdings nicht, daß der Glücksbegriff für ihn ganz und gar überflüssig geworden ist: Die *Unterscheidung des Glückseligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider*²². Bereits in der Methodenlehre seiner KRITIK DER REINEN VERNUNFT hatte Kant darauf hingewiesen, daß *das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich ... sei*, insofern

vor Gegenstand intensiver philosophischer und rechtswissenschaftlicher Bemühungen; hier sei nur hingewiesen auf den schon erwähnten ‚Klassiker‘ von Herbert James Paton, Der kategorische Imperativ, sowie auf Christian Schnoor, Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns, Tübingen 1989 (Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen 67; zugl. Diss. Tübingen 1986). Die von Schnoor aaO, 44-90 auf der Grundlage einer eingehenden Behandlung der vier bei Kant begegnenden Formulierungen herausgearbeitete allgemeine Formel lautet: „*Gehandelt werden soll (I) so, daß die Maxime des Handelns (II) zum allgemeinen Gesetz (III) taugt (IV)*“ (aaO, 90; Kursivdruck im Text, R.L.).

²¹ Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Textausgabe VI 378,15-18 (Hervorhebungen im Text, R.L.).

²² Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Textausgabe V 93,11f. (Hervorhebungen im Text, R.L.).

es *notwendig* ist, daß *jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat*. Allerdings sind die in der intelligiblen Welt gründende Sittlichkeit und die der Erscheinungswelt verhaftete Glückseligkeit *nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden*, also dann, *wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zugrunde gelegt wird*. Die so erfolgte Re-Integration des Glücksbegriffs in die Ethik unter Verweis auf ein *Ideal des höchsten Guts*²³ nimmt Kant in seinen praktisch-philosophischen Schriften auf: Im Begriff des höchsten Gutes fallen Tugend und Glückseligkeit zusammen. Tugend nämlich, also ein Handeln im Sinne des Sittengesetzes, ist zwar durchaus das oberste, aber *eben noch nicht das ganze und vollendete Gut ...; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert*²⁴. Es ist von daher nach Kant geradezu denknotwendig, daß wahrhaft sittliches Handeln letztlich belohnt werden muß²⁵. Daraus ergibt sich insofern kein Widerspruch gegenüber der zunächst so nachdrücklich betonten Trennung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, als nach Kant nur solche Sittlichkeit des Glückes würdig sein kann, für deren Vollzug der Wunsch nach Erlangung des Glücks nicht konstitutiv ist. Nach der von Kant kritisierten eudämonistischen Begründung der Sittlichkeit gilt dagegen gerade die Hoffnung auf Glückserlangung als das eigentliche Motiv moralischen Handelns. In großer Klarheit hat er diesen Zusammenhang in der METAPHYSIK DER SITTEN dargestellt: *Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft saure Pflicht gethan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann ... Nun sagt der Eudämonist: Diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospect gesehenen Glückseligkeit werde er bewogen,*

²³ Alle Zitate nach der letzten Anmerkung: Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 809f. (Hervorhebungen im Text, R.L.).

²⁴ Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Textausgabe V 110,22-24 (Hervorhebung im Text, R.L.).

²⁵ *Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Willen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen* (aaO, 110,27-31).

*seine Pflicht zu thun*²⁶. – Dient also das menschliche Glücksstreben als Ausgangspunkt für die Formulierung ethischer Grundsätze, dann kann nach Kant das Proprium des Sittlichen nicht angemessen zum Ausdruck gebracht werden. Allerdings ist die Erlangung der Glückseligkeit im Sinne eines nicht intendierten Lohnes für sittliches Handeln nicht nur ethisch legitim, sondern vom Begriff des höchsten Gutes her sogar gefordert.

Die hier in groben Umrissen angedeuteten Grundentscheidungen der praktischen Philosophie Kants haben die Geschichte der Ethik nachhaltig bestimmt. Es kann auch heute noch als philosophischer Konsens gelten, daß Kants Entdeckung der Autonomie als des wahren Ursprungs der Moral „das Gewicht einer moralphilosophischen Revolution hat“²⁷, wobei zumeist auch zugestanden ist, daß „die einschlägige Kritik von Seiten Kants (am Eudämonismus, R.L.) zu einem wesentlichen Teil gültig bleibt“²⁸. Die sachliche Relevanz, die der praktischen Philosophie Kants in solchen Äußerungen zugesprochen wird, findet nicht zuletzt darin ihren Ausdruck, daß sich „die nachkantischen Ansätze in der Ethik ... zu einem guten Teil als vermittelnde Kompromißlösungen zwischen Kant und der aus der Antike herreichenden teleologischen Tradition“ darstellen²⁹. Dies gilt auch und gerade angesichts der Tatsache, daß immer wieder auf Einseitigkeiten und Engführungen der auf einem lediglich formalen Grundsatz beruhenden reinen Sollensethik Kants hingewiesen worden ist. Viel Kritik an der Verabsolutierung des kantischen Ansatzes ist vor allem im Zuge der seit den 70er Jahren in der deutschsprachigen philosophischen Ethik beobachtbaren Tendenz zur Rehabilitierung einer eudämonistischen Ethik geäußert worden. Doch machen

²⁶ Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, Akademie-Textausgabe VI 377,18-27 (Hervorhebungen im Text, R.L.); vgl. auch schon Immanuel Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1796), Akademie-Textausgabe VIII 395,38f.396,6-8 : Der *Eudämonist* gesteht zu, *die Lust (Zufriedenheit), die ein rechtschaffener Mann im Prospect hat, um sie im Bewußtsein seines wohlgeführten Lebenswandels dereinst zu fühlen, (mithin die Aussicht auf seine künftige Glückseligkeit) sei doch die eigentliche Triebfeder, seinen Lebenswandel wohl (dem Gesetze gemäß) zu führen* (Hervorhebungen im Text, R.L.).

²⁷ Otfried Höffe, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt/M. 1993, 139.

²⁸ AaO, 137f.

²⁹ Hans Krämer, Antike und moderne Ethik?, in: ZThK 80 (1983), 184-203, hier 184.

gerade die um eine sachliche Relativierung bemühten Beiträge in all ihrer Verschiedenheit die Unhintergebarkeit von Kants Eudämonismus-Kritik deutlich. Robert Spaemann z.B. stellt seinen GLÜCK UND WOHLWOLLEN betitelten Versuch über Ethik in das Spannungsfeld des seit Kant aufgebrochenen Dualismus zwischen einer eudämonistischen Wollens- und einer universalistischen Sollensethik, wobei er „nach einem Grund jenseits dieses Dualismus (sucht), einem Grund, der den Dualismus selbst in seinem Sinn erst verständlich macht“³⁰. Der oben bereits zitierte Hans Krämer geht dagegen weniger von einem möglicherweise überwindbaren Dualismus als vielmehr von einer vollständigen Disjunktion zwischen beiden Ethiktypen aus³¹. Angesichts der von ihm konstatierten und als unangemessen beurteilten Hegemonie der das Sollen betonenden Moralphilosophie gegenüber der Glücksethik fordert er im Namen einer integrativen Ethik „die Reetablierung und zeitgemäße Erneuerung des Typus der Strebens-, Selbst- und Glücksethik, aber nicht ohne und auch nicht gegen die Moralphilosophie, sondern als deren notwendiges Komplement und Pendant“³².

Daß der Ansatz Kants bis in gegenwärtige Ethikkonzepte hinein eine so wichtige Rolle spielt, macht einmal mehr die prinzipielle Bedeutung seiner Eudämonismus-Kritik für die ethische Reflexion deutlich. Diese Bedeutung erstreckt sich selbstverständlich auch auf die heutige Beurteilung von historisch älteren ethischen Entwürfen, hinsichtlich derer sich vor dem Hintergrund der kantischen Kritik die Frage nahelegt, ob bzw. inwieweit sie davon getroffen werden. Und es ist nur natürlich, daß eine solche Frage auch bezüglich der Ethik des Thomas gestellt wird. Ein Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin, einen Beitrag zur Klärung dieses Problems zu leisten, indem – auf der Grundlage einer Analyse des thomanischen beatitudo-Begriffs – die Frage gestellt wird, wie Thomas den Zusammenhang zwischen Glücksstreben und Sittlichkeit beschrieben hat.

³⁰ Robert Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, 10.

³¹ „Die Disjunktion zwischen Strebensethik und Moralphilosophie ist vollständig“ (Hans Krämer, Integrative Ethik, Frankfurt/M. 1992, 122).

³² Ebd.

1.2 Die Kritik der lutherischen Theologie an einer eudämonistischen Ethik

Das Denken Kants ist vielfach als philosophischer Ausdruck protestantischer Religiosität interpretiert worden. Diese Einschätzung legt sich übrigens schon aufgrund einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der kantischen Ethik nahe. Gerade Hans Krämer hat mit Recht immer wieder geltend gemacht, daß die kantische Sollensethik „ihre imperativische Energie dem Modell der *theologischen* Ethik entlehnt hat“¹. Als maßgebliche theologische Quelle der praktischen Philosophie Kants gilt der Leipziger Theologe und Philosoph Christian August Crusius (1715-1775), dessen moraltheologische Schriften wichtige Elemente enthalten, die in ‚säkularisierter‘ Form bei Kant wiederbegegnen, dessen Sollensethik sich von daher „als radikalisierte theologische Ethik ohne Theologie“ erweist².

Dieser hier nicht weiter zu erörternde theologische Hintergrund der kantischen Ethik³ hat sich auch in der m.W. zuerst von Friedrich Paulsen im Jahre 1900 ausdrücklich formulierten Charakterisierung Kants als des ‚Philosophen des Protestantismus‘ niedergeschlagen⁴. Die hier behauptete Wesensverwandtschaft zwischen der Intention Kants und dem theologischen Anliegen des lutherischen Protestantismus ist auch in dem Versuch Julius Kaftans vorausgesetzt, eine ‚Philosophie des Protestantismus‘ auf der Basis des kantischen Denkens zu konzipieren⁵. In einer Würdigung der Schrift von Kaftan hat der deutsche Philosoph Heinrich Scholz aus seiner Sicht den „Zusammenhang zwischen dem historischen Kant und den Schöpfern des Protestantismus“⁶ unter ausdrücklicher Berücksichtigung ihrer Verschiedenheit präzisiert und dabei zwei Punkte hervorgehoben, näm-

¹ Hans Krämer, *Antike und moderne Ethik?*, 186 (Kursivdruck im Text, R.L.); vgl. auch Hans Krämer, *Integrative Ethik*, 11f.20.87.

² Hans Krämer, *Antike und moderne Ethik?*, 187.

³ Wenigstens verwiesen werden soll (1) auf die von Hans Krämer, *Antike und moderne Ethik?*, 186f. Anm.3 und 8 angeführten Belege zur Stützung der genannten These sowie (2) auf die Dissertation von Anton Marquard, *Kant und Crusius*, Kiel 1885.

⁴ Vgl. Friedrich Paulsen, *Kant der Philosoph des Protestantismus*, in: *KantSt* 4 (1900), 1-31.

⁵ Vgl. Julius Kaftan, *Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens*, Tübingen 1917.

⁶ Heinrich Scholz, *Zur Philosophie des Protestantismus*, in: *KantSt* 25 (1920), 24-49, hier 28 (Hervorhebung im Text, R.L.).

lich den „Gedanke(n) der Autonomie und das Prinzip der Innerlichkeit“⁷. Damit deutlich wird, in welcher Weise Scholz diesen Zusammenhang genauer bestimmt, sei die entsprechende Textpassage im folgenden zitiert: „(D)er große Gedanke der Autonomie ist auf beiden Seiten verschieden gefärbt. Der reformatorische Freiheitsbegriff bedeutet die Unabhängigkeit des Gottsuchers von den Ansprüchen des Priestertums, sein Korrelat ist die Selbstoffenbarung des Göttlichen. Der Kantische Freiheitsbegriff bedeutet hingegen die Unabhängigkeit des sittlich emporstrebenden Menschen von den Antrieben der sinnlichen Natur; sein Korrelat ist die Motivsetzung der reinen Vernunft. Das sind zwei sehr verschiedene Begriffe, und man könnte ernstlich zweifeln, ob sie überhaupt zueinander passen, wenn nicht ein großer Gedanke aufleuchtete, der über ihre Wesensverwandtschaft entscheidet. Es ist die Idee der persönlich erlebten Autorität und ihrer Allmacht über die Seele des Menschen. Keine Autorität, auch die ehrwürdigste nicht, soll einen Menschen verpflichten können, wenn er sie nicht in sich selbst als eine solche verspürt“⁸. Zum zweiten Übereinstimmungspunkt, dem Prinzip der Innerlichkeit, bemerkt Scholz: „(W)ie nach Kant die Gesinnung des Handelnden allein imstande ist, dem sittlichen Handeln Wert zu verleihen, so beruht nach reformatorischer Anschauung aller Wert des religiös bedeutsamen Handelns auf seinem Ursprung aus dem inneren Quell der religiösen Lebensverfassung“⁹.

Betrachtet man die zwei Gesichtspunkte, hinsichtlich derer nach Scholz in der praktischen Philosophie Kants zugleich wichtige Anliegen der reformatorischen Theologie zur Geltung kommen, so wird deutlich, daß es sich dabei um diejenigen Aspekte des kantischen Denkens handelt, die oben als Grundlage seiner Eudämonismuskritik erwiesen wurden: Ausschließlich solche Handlungen können als sittlich gut gelten, die ihren Grund in der Selbstgesetzgebung (Autonomie) reiner praktischer Vernunft haben und aus einer nur am Sittengesetz orientierten Gesinnung hervorgehen. Dem entspricht nach Scholz die auf Luther zurückgehende Auffassung, nach der die Wurzel christlicher Sittlichkeit einzig in der Richtigkeit des Gottesverhältnisses und in der diesem Gottesverhältnis entsprechenden Gesin-

⁷ Ebd.

⁸ AaO, 28f. (Hervorhebung im Text, R.L.).

⁹ AaO, 29.

nung des Menschen liegt. Dieser hier nur ganz allgemein festgestellte Zusammenhang ist im folgenden aus der Perspektive Luthers und der an ihm orientierten Theologie noch weiter zu präzisieren.

Zunächst kann festgestellt werden, daß eine Verbindung zwischen Kants Eudämonismus-Kritik und der lutherischen Ethik auch in der theologischen Luther-Forschung konstatiert worden ist: „Luther steht in der Auslegung des Gebotes Gottes streng wider allen ethischen Eudämonismus, auch gegen den religiös-transzendenten. ... Diese Strenge hat Kant in seiner praktischen Philosophie wieder aufgenommen“¹⁰. Allerdings ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß die zwischen Luther und Kant bestehenden Gemeinsamkeiten nur auf dem Hintergrund der tiefgreifenden Verschiedenheit beider Ansätze angemessen gewürdigt werden können: „Denn so unreformatorisch, materialiter geurteilt, die Kantsche Anweisung ‚durch Tugend zur Begnadigung‘ auch sein mag, so ist doch Kants Dualismus von Religion und Sittlichkeit, von Gnade und Tugend, in Luthers Antithetik von Glaube und Werk vorgeprägt“¹¹. Bei der Herausarbeitung der zwischen Luther und Kant bestehenden Unterschiede ging es vielfach in erster Linie darum, die Überlegenheit des lutherischen Ansatzes gegenüber der kantischen Konzeption herauszustellen. So bemerkt Paul Althaus (kurz nach dem oben Zitierten): „Kant ermäßigt die Schärfe des Gebotes Jesu im Blick auf den empirischen Menschen und sein Versagen gegenüber dieser Höhe der Forderung; Luther läßt das Gebot sagen, was es sagt, auch wenn niemand es erfüllen kann“¹². In vergleichbarer Weise war das Verhältnis zwischen Luther und Kant gut 40 Jahre zuvor von Karl Holl beschrieben worden. Dieser hatte einerseits zugestanden, daß in Kants Ableitung des Sittlichen aus der Autonomie reiner praktischer Vernunft etwas grundsätzlich Richtiges zur Geltung kommt, jedoch bleibe – andererseits – auch diese „sonst beste“ Begründung der Ethik „mit dem Fehler behaftet, daß sie unvermerkt doch wieder einen, nur verfeinerten Eudämonismus zu Hilfe ruft. Wer sich dem Gesetz (oder der Idee) unterwirft, der tut es nach Kant, weil er damit seine wahre ‚Würde‘ gewinnt. Aber das heißt: er genießt, indem er sittlich handelt, sich

¹⁰ Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (1962), Gütersloh⁷1994, 126.

¹¹ Jörg Baur, *Luther und die Philosophie*, in: *NZStH* 26 (1984), 13-28; jetzt in: Jörg Baur, *Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen*, Tübingen 1993, 13-28, hier 14.

¹² Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 127.

selbst in seiner Würde“¹³. Demgegenüber hat nach Holls Interpretation bereits Luther den 250 Jahre später von Kant nur halbherzig geleisteten ‚Neubau der Sittlichkeit‘ mit der nötigen Konsequenz vollzogen. In Auseinandersetzung mit der scholastischen Ethik, die die christliche Sittlichkeit „teils in Form der Tugendlehre, teils in der der Güterlehre (Gott das höchste Gut!)“ entwickelte¹⁴, habe Luther das Sittliche in Form einer Pflichtenlehre dargestellt. Allerdings, und hier wird der von Holl betonte Unterschied zu Kant nochmals deutlich, hat Luther die Unbedingtheit der sittlichen Forderung durch den Gedanken der „Freudigkeit des Wollens“¹⁵ ergänzt, die aus der Dankbarkeit dafür entspringt, daß sich der von Gott angenommene Mensch als dessen Werkzeug fühlen darf. Erst diese bei Kant gerade nicht begegnende Rückführung der ethischen Forderung auf ein Empfangenhaben, also die theologische Fundierung des Sollens, gilt für Holl als überzeugende Begründung einer sittlichen Bindung und stellt vor allem die einzig angemessene Interpretation des biblischen Doppelgebotes der Liebe dar¹⁶.

Hier ist weder ein detaillierter Vergleich zwischen Luther und Kant anzustellen, noch ist zu untersuchen, ob die von Althaus oder Holl unter Berufung auf Luther formulierten Anfragen an Kant im einzelnen berechtigt sind. Ungeachtet all dessen kann aber festgehalten werden, daß sich offenbar aus der Perspektive lutherischer Theologie eine mindestens ebenso nachdrückliche Kritik an einer beim

¹³ Beide Zitate aus Karl Holl, *Der Neubau der Sittlichkeit* (1919), in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I (Luther)*, Tübingen 1927, 155-287, hier 180 Anm.2 (Hervorhebungen im Text, R.L.). Die an dieser Stelle enthaltene Abgrenzung von Kant hat Holl angesichts des von Friedrich Gogarten gegen ihn vorgebrachten Vorwurfs des Kantianismus wiederholt: „Kants unbestreitbares geschichtliches Verdienst bestand darin, daß er die Unterwerfung unter ein Unbedingtes als den wahren Sinn des Sittlichen wieder festgestellt hat. Aber als Grund, warum der Mensch jenem Unbedingten sich unterwirft, erscheint bei ihm die Rücksicht auf die eigene ‚Würde‘, d. h. die Selbstachtung. Um dieses Letzteren willen habe ich die Kantische Ethik überall unmißverständlich abgelehnt“ (Karl Holl, *Gogartens Lutherauffassung. Eine Erwiderung* [1924], in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III [Der Westen]*, Tübingen 1928, 244-253, hier 245; Hervorhebungen im Text, R.L.).

¹⁴ Karl Holl, *Der Neubau der Sittlichkeit*, 178; vgl. zum folgenden den ganzen Zusammenhang aaO, 179-181 sowie 287.

¹⁵ AaO, 179 (Hervorhebung im Text, R.L.).

¹⁶ Luther „hat das Netz zerrissen, das die Kasuistik (des Mittelalters, R.L.) gewoben hatte und das neutestamentliche Gebot in seinem Vollsinn wieder hergestellt“ (aaO, 176; Hervorhebung im Text, R.L.).

Glücksverlangen des Menschen ansetzenden Ethikkonzeption ergibt wie aus der Perspektive der kantischen Philosophie.

Holl verdeutlicht dies, indem er versucht, Luthers Kritik am mittelalterlichen Sittlichkeitsverständnis als eine Kritik am hier herrschenden Eudämonismus zu interpretieren. Er hat mit Nachdruck geltend gemacht, daß Luther mit der seit Augustin in der westlichen Christenheit maßgeblichen Auffassung gebrochen habe, nach der „das Sittliche in enge Beziehung zum Glücksstreben gesetzt“¹⁷ wurde. Diese augustinische Lehre, die Holl ausdrücklich als eudämonistisch bezeichnet und einer eingehenden Kritik unterzogen hat¹⁸, stelle die Grundlage jener im mittelalterlichen Denken weitergetriebenen Destruktion christlicher Sittlichkeit dar, gegen die sich erst Luther wieder konsequent gewandt habe: „Niemand hat vor ihm den Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Glücksverlangen so klar herausgearbeitet“¹⁹. Nur solche Sittlichkeit ist nach Luther etwas wert, die der Christ aus dem dankbaren Bewußtsein heraus vollzieht, von Gott angenommen zu sein und „all sein Handeln als ein Tun zu Gottes Ehre empfinden zu dürfen“²⁰. Wer dagegen im Vollzug sittlichen Handelns die Erlangung seiner Seligkeit intendiert, bleibt letztlich in der Selbstliebe befangen und verfehlt die vom christlichen Ethos her geforderte totale Hingabe an Gott. Holl belegt seine Auffassung vorwiegend mit Texten aus Luthers Römerbrief-Vorlesung und weist dabei vor allem auf eine Stelle hin; es ist davon die Rede, daß die höchste Stufe der Erwählung durch solche Gotteshingabe charakterisiert ist, die die Bereitschaft impliziert, dem Willen Gottes auch dann zuzustimmen, wenn dies den ewigen Tod bedeuten würde²¹.

Der hier ausgesprochene Gedanke setzt nun in der Tat eine der kantischen Kritik in gewisser Weise vergleichbare Ablehnung einer vom menschlichen Glücksstreben ausgehenden Bestimmung des Sittlichen voraus. Luther, so ist deshalb zu vermuten, liefert auch eine Kritik der eudämonistischen Ethik, die sich jedoch, anders als bei

¹⁷ AaO, 161.

¹⁸ Vgl. dazu Karl Holl, Augustins innere Entwicklung (1922), in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III (Der Westen), Tübingen 1928, 54-116.

¹⁹ Karl Holl, Der Neubau der Sittlichkeit, 205.

²⁰ AaO, 206.

²¹ Vgl. aaO, 205. Der Text Luthers, auf den in 4.2 zurückzukommen ist, lautet: *optimus et extremus eorum, qui et in effectu seipsos resignant ad infernum pro Dei voluntate* (Martin Luther, Diui Pauli apostoli ad Romanos epistola [Die Vorlesung über den Römerbrief 1515/16], WA 56,388,10f.).

Kant, nicht aus *philosophischen*, sondern aus *theologischen* Einsichten spezifisch reformatorischen Charakters ergibt. Da im folgenden die thomanische Moraltheologie auch vor dem Hintergrund der sich von Luther her ergebenden Anfragen untersucht werden soll, muß dieser Vermutung genauer nachgegangen und zu diesem Zweck Luthers Ansatz in aller Kürze in Erinnerung gerufen werden.

Die Ethik Luthers ist nur im Zusammenhang mit dem Herzstück seiner Theologie, der Rechtfertigungslehre, hinreichend zu verstehen. Luther hat diese Lehre auf der Grundlage einer intensiven Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift entwickelt, deren Aussagen er stets eine weitaus größere theologische Relevanz zubilligte als der Tradition, die er unter Berufung auf die Schrift teilweise massiv kritisiert hat (*sola scriptura*). In der Rechtfertigungslehre kommt, ganz kurz gesagt, die Erkenntnis zum Ausdruck, daß der Mensch zur Erlangung seines Heils von sich aus nichts beitragen kann, sondern daß die in der Heilserlangung vorausgesetzte Annahme des Menschen durch Gott, seine Rechtfertigung, ausschließlich als ungeschuldeter Akt göttlicher Gnade gedacht werden muß (*sola gratia*), die in Jesus Christus offenbar geworden ist. Der an der Forderung des Gesetzes permanent scheiternde Mensch, der aufgrund seiner Sündigkeit die in Gottes Gebot verlangte ausschließliche Herzenshingabe nie aufbringen kann, wird von Gott trotz dieser Sündigkeit als gerecht erklärt. Die Gerechtigkeit Gottes erscheint vom Evangelium her nicht mehr als eine Strafgerechtigkeit, die den Menschen danach beurteilt, inwieweit er in seinem Handeln dem Gesetz Genüge getan hat – so wären alle Menschen auf immer verloren. Die Gerechtigkeit Gottes besteht statt dessen darin, daß dieser von sich aus den Menschen trotz ihrer Sündigkeit vergibt; die göttliche *Gerechtigkeit* ist deshalb als *Barmherzigkeit* aufzufassen, die nicht vom Menschen her erlangt werden kann, sondern ihren Ursprung ausschließlich darin hat, daß sich Gott in Christus ganz auf die Seite der Menschen stellt (*solus Christus*). Weil von daher die Rechtfertigung einzig als Akt Gottes begriffen ist, wird die Gerechtigkeit dem Menschen zwar zuerkannt, ohne indes sein ‚Eigentum‘ zu werden; sie bleibt eine ihm fremde Gerechtigkeit (*iustitia aliena*). Der Gerechtsprechung durch Gott entspricht auf seiten des Menschen auch keinerlei Handeln, sondern nur der Glaube (*sola fide*), in welchem das ‚Ja‘ des Menschen zur Heilstat Gottes insofern zum Ausdruck kommt, als das Sein des Menschen im Glauben zu einem Sein in Christus wird.

Von der hier nur in allergrößten Zügen angedeuteten Rechtfertigungslehre her ergibt sich ein ganz spezifisches Verständnis christ-

licher Sittlichkeit. Moralisches Handeln kann nämlich, wenn der für Luthers Theologie zentrale Grundsatz von der Alleinwirksamkeit Gottes gewahrt bleiben soll, keinesfalls als Beitrag zur Erlangung des Heils verstanden werden, *Sittlichkeit ist kein Weg zur Seligkeit*. Wer etwas anderes behauptet, verleugnet Gott: *Denn das kan das gnaden reich nicht leiden, das wir Got geben, verdienen oder bezalen wolten mit unseren wercken, Sondern ist die grossest lesterung und abgötterey und nichts anders denn Gott verleugnen und spotten dazu ... Denn wer mit wercken will verdienen und gewinnen, der denckt freilich nichts umb sonst odder aus gnaden zu entpfahen, Sondern wil mit Gott hantieren und rosteusschen*²². Gute Werke dürfen also nicht so auf Gott bezogen werden, daß sie im Hinblick auf die von ihm her erhoffte Seligkeitsmitteilung geschehen, sondern nur so, daß in ihnen der aus der bereits empfangenen Heilszuversicht resultierende Dank zum Ausdruck kommt. Ihre ethische Relevanz haben sie deshalb nicht im Hinblick auf Gott, sondern primär in Richtung auf den Nächsten: *Disse werck aber ... sollenn ... den glaubenn uben, das nit yemandt durch die werck furnehm got gefallen, szondern durch zuvorsicht seiner huld solch werck seinem gnedigen lieben got nur zu ehre unnd lob thu, daryn seinem nehsten zu dienen und nutz sein*²³. Hier ist der für Luthers Ethik fundamentale, sich direkt aus seiner Rechtfertigungslehre ergebende Gedanke vorausgesetzt, daß einzig der Rechtfertigungsglaube als Ursprung guter Werke gelten kann. Ein auf die Erlangung der jenseitigen Seligkeit orientiertes Handeln bleibt selbstsüchtig, auch wenn es sich im bewußten Verzicht auf irdisches Glück äußert²⁴. Erst die in der Rechtfertigung dem Sünder geschenkte Gewißheit seines Angenommenseins durch Gott entlastet ihn von dem Zwang, sein Heil in irgendeiner Weise mit bewirken zu müssen – es ist ja von Gott durch Christus bereits bewirkt. Die dem Rechtfertigungsglauben entsprechende Heilsgewißheit befreit den Menschen in seinem Handeln von der sündigen Selbstbezogenheit. Indem diese Befreiung ein Handeln in der *zuvorsicht seiner huld* möglich macht, schafft sie die Grundlage für das Zustandekommen

²² Martin Luther, Der 117. Psalm ausgelegt (1530), WA 31 I,252,20-22.24-26.

²³ Martin Luther, Von den guten Werken (1520), WA 6,263,1-4.

²⁴ *Si dixerit: Ego autem diligo animam meam non in hoc mundo, quia quero futura ei bona, Respondeo, quia hoc amore tui facis, quod est amor temporalis, ideo adhuc eo ipso eam diligis in hoc mundo* (Martin Luther, Diui Pauli apostoli ad Romanos epistola, WA 56,392,22-25).

guter Werke, die ihren Namen auch verdienen. Luthers Hochschätzung des Rechtfertigungsglaubens im Vollzug christlicher Sittlichkeit hat deshalb keineswegs eine Verhinderung guter Werke zur Folge – im Gegenteil, erst vom Glauben her kann überhaupt sinnvoll von guten Werken geredet werden²⁵.

Nicht infolgedessen also, daß der Mensch Gutes tut, wird er gerecht, sondern infolge der ganz unabhängig von allem Tun im Glauben empfangenen Rechtfertigung durch Gott tut er auch Gerechtes: *Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera*²⁶. Die *mutatio personae*, die von Gott her begründete neue Existenz des Menschen, besteht, wie Luther in Anlehnung an Paulus sagt (Gal 3,2), darin, daß Gott dem Menschen seinen Heiligen Geist verleiht: *Dann wer got trawet, dem gibet er szo bald seinen heiligen geist*²⁷, und dieser *machet den menschen ein dingk und einen geyst mit Gott, Also das er eben deß gesinnet wirt, daß will und begeret, daß suchet und liebet, daß Gott will, Und eben wie zwene freundt mit einander vereyniget sein, unnd einer will, was der ander will*²⁸. Durch die Rechtfertigung tritt also die Willenskonformität mit Gott an die Stelle der Sorge des Menschen um sein Seelenheil. Doch gerade durch die Befreiung von dieser Sorge wird ihm die Seligkeit zuteil: *wo vergebung der sunde ist, da ist auch leben und seligkeit*²⁹ – sein Heil wird der Mensch genau dann erlangen, wenn er es nicht mehr intendiert.

Die infolge der Willenskonformität mit Gott freudig getanen Werke der Liebe folgen dem Glauben notwendigerweise als dessen Früchte. Luther bestreitet ausdrücklich, daß ein Glaube ohne solche Früchte rechter Glaube sein kann: *vel fructus oportet sequatur vel fides non recta*³⁰. Die hier betonte Notwendigkeit bedeutet jedoch nicht, daß

²⁵ *Daher kompts, wan ich denn glauben szo hoch antzihe und solch ungleubige werck furwirff, schuldigen sie mich, ich vordiete gute werck, szo doch ich gerne wolte recht gutte werck des glaubens leren* (Martin Luther, Von den guten Werken, WA 6,205,11-13).

²⁶ Martin Luther, Luther an Spalatin. Wittenberg, 19.Oktober 1516 (Nr. 27), WABr 1,70,31.

²⁷ Martin Luther, Von den guten Werken, WA 6,206,29f.

²⁸ Martin Luther, Predigt am Trinitatisfeste (22.Mai 1524; Joh 3,1ff.), WA 15,725,31-34.

²⁹ Martin Luther, Der Kleine Catechismus für die gemeine Pfarrherr und Prediger (1529), WA 30 I,317,25-27.

³⁰ Martin Luther, Predigt am 12.Sonntag nach Trinitatis in der Schloßkirche (23.August 1534; Mk 7,31-37), WA 37,507,11f.

Werke dann doch wieder eine Heilsrelevanz haben können, wenn sie von Gerechten bewirkt werden – menschliche Werke sind nämlich nie an sich gut, sondern nur dank Gottes Anrechnung³¹, also nicht aufgrund des durch sie Bewirkten, sondern lediglich sofern sie aus dem Glauben heraus vollzogen werden, auf dem allein ihre sittliche Qualität beruht: *Dan in diesem werck* (dem Glauben, R.L.) *mussen alle werck gan und yrer gutheit einflusz gleich wie ein leben von ym empfangen*³². Die Werke der Gerechtfertigten tragen deshalb ebenso wenig zur Heilserlangung bei wie die der Sünder; als besser gelten sie nur deshalb, weil sie aus dem Rechtfertigungsglauben heraus geschehen, der dem Menschen die Gewißheit des göttlichen Wohlgefallens verleiht: *alle andere werck mag ein heyd, Jude, Turck, szunder auch thunn, aber trawenn festiglich das ehr got wolgefalle, ist nit muglich dann eynem Christen mit gnadenn erleucht unnd befestiget*³³.

Aufgrund des bis hierher Gesagten ist folgendes deutlich geworden: Ebenso wie sich aus der Perspektive eines an Kant orientierten Denkens die philosophisch fundierte Ablehnung einer beim menschlichen Glücksverlangen ansetzenden Ethik ergibt, so eröffnet sich auch von Luthers Ansatz her ein hier allerdings theologisch motiviertes Kritikpotential hinsichtlich einer eudämonistischen Begründung christlicher Sittlichkeit. *Wo sittliches Handeln im menschlichen Verlangen nach Glückseligkeit wurzelt, da wird nach Kant wie nach Luther Sittlichkeit letztlich zerstört*. Nach Kant kann das Phänomen des Sittlichen unter Verwendung des Glücksbegriffs nicht adäquat beschrieben werden. Denn die Autonomie der reinen praktischen Vernunft als einzig denkbare Quelle moralischer Grundsätze ist gerade durch die Unabhängigkeit von der Sinnenwelt definiert, wogegen das Glückseligkeitsprinzip jederzeit empirisch verankert und somit der Naturnotwendigkeit verhaftet bleibt, innerhalb derer Freiheit und damit Moralität aber gerade nicht möglich sind. Nach Luther stellt eine am Glückseligkeitsstreben orientierte Sittlichkeit die Gratuität des Heils in Frage und verfehlt dadurch das Proprium der christlichen Existenz. Denn wer sein sittliches Handeln als Beitrag zur Heilserlangung versteht, dessen Sein ist gerade nicht in

³¹ *Summa, Omnium hominum opera sunt mala et vitiosa, Sed iustorum sunt reputante Deo bona, Impiorum sunt natura mala* (Martin Luther, Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann (01.Juni 1537) These 45 [zu Röm 3,28], WA 39 I,204,37f.).

³² Martin Luther, Von den guten Werken, WA 6,204,31f.

³³ AaO, 206,16-18.