

# Die Geltung des natürlichen Sittengesetzes — nisi daretur deus

Von HANS MEYER

## I.

Hugó Grotius hat in seinem Werk „De jure belli et pacis“ (Prol. 11) den Satz ausgesprochen, die naturgesetzlichen Vorschriften (im engeren wie im weiteren Sinne) würden auch gelten, wenn es keinen Gott gäbe und er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht kümmerte. W. Dilthey hat in „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation“ gemeint, Grotius in den Ausbau eines natürlichen Systems im 17. Jahrhundert einreihen zu müssen und in diesem Ausspruch eine Losschälung des Naturgesetzes von Gott erblicken zu dürfen. Für diese Annahme fehlen alle Voraussetzungen. Der ausgezeichnete Geisteshistoriker hat den weltanschaulichen Rahmen nicht beachtet, in den die genannte Äußerung hineingehört, und die Zeitsituation nicht genügend gewürdigt, aus der sie verständlich wird<sup>1</sup>. Einmal sagt Grotius selbst, daß die Ausschaltung der Gottesidee nicht sine summo scelere geschehen könnte. Der theistisch eingestellte, überaus religiöse, um die Verteidigung des Christentums verdiente Humanist (vgl. seine Schrift *De veritate religionis christianae* und seine Anmerkungen zum Alten und Neuen Testament) lehrt ohne Zweifel: es gibt einen Gott, und die menschliche Natur, so unbedingte Geltung auch die in ihr gründenden Verpflichtungen besitzen, weist auf ihren Urheber zurück. Die Vernunft ist nicht die alleinige, autonome Instanz für die Festsetzung des Naturrechts. Zudem kommt es ja auf die Übereinstimmung des Vernunfturteils mit dem objektiven Sachverhalt an, dem der Wille seine Zustimmung gibt. Am Schlusse der Einleitung zu seinem Hauptwerk steht der Satz: „Sollte schließlich in diesem Werke etwas gegen die Frömmigkeit, gegen die guten Sitten, gegen die heilige Schrift, gegen die allgemeine Ansicht der christlichen Kirche oder gegen irgend eine Wahrheit gesagt sein, so möge es als nichtgesagt angesehen werden.“ Wenn Grotius (I, 1, 10) erklärt: „Das Naturrecht ist so unveränderlich, daß es selbst durch Gott nicht verändert werden kann; wie er nicht bewirken kann, daß zwei mal zwei nicht vier ist, so wenig kann er bewirken, daß alles, was seiner inneren Natur nach schlecht ist, nicht schlecht sei“, so ist das echt scholastische, thomistische Lehre. Das natürliche Sittengesetz gründet in der göttlichen Ideenwelt, in der göttlichen Wesenheit und kann deshalb von Gott nicht geändert werden, weil Gott sich selbst nicht aufgeben kann. Mit Gabriel Biel hat diese Lehre nichts zu tun, nur der Gedanke ist ausgesprochen, daß Gott seine eigene Vernunftsordnung nicht umstoßen kann. Mag die le-

<sup>1</sup> Übrigens haben auch andere Autoren Grotius falsch gedeutet, so O. Gierke, neuerdings Fr. X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinal Bellarmin*, 1934.

bendige Hinordnung zum wirklichen Rechts- und Volksleben bei Grotius wie schon bei Gentili bemerkbar sein, in weltanschaulicher Hinsicht ist des Neuen bei ihm nicht zu viel. Die stoische Lehre von den Naturtrieben ist überhöht durch andere Lehren, die den Einfluß der von Thomas inspirierten Spätscholastik deutlich erkennen lassen. Der Satz, von dem wir den Ausgang nahmen, ist ja nur eine extreme Konsequenz des thomistischen Grundprinzips. Daß Grotius nicht an eine Ausschaltung Gottes dachte, geht aus seiner Definition des Naturrechts (I c. I 10) als der Vorschrift der rechten Vernunft, die über jede Handlung urteilt und ihr je nach der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der rechten Natur sittliche Güte oder Schlechtigkeit zuerkennt, deutlich hervor. Solche Handlungen sind vom Schöpfer der Natur geboten bzw. verboten. Ob und wie weit Grotius hier von Suarez beeinflusst ist, ist nicht vordringlich; bedeutsamer ist der Hinweis, daß Grotius in einem Brief an seinen Bruder wie in der nach seinem Tode veröffentlichten Schrift *De imperio summarum potestatum circa sacra* die göttlichen Naturrechtsgebote bzw. Verbote *per naturam* vor sich gehen läßt<sup>2</sup> und daß er in der letztgenannten Schrift die Wesenheiten in ihrer Ewigkeit und Unveränderlichkeit auf Gottes Vorschriften zurückführt. Hier einen Einfluß von ockhamistischer Seite anzunehmen, wird man sich um so weniger entschließen, als in der gleichen Schrift von den göttlichen Verboten *per naturam* die Rede ist.

Im Rahmen der scholastischen Ethik kamen drei Richtungen zur Ausbildung. Die eine Richtung leitete die sittliche Ordnung und die Verpflichtung hiezu unmittelbar und allein aus der Seinsordnung ab. Andere Ethiker verlangten für die sittliche Verpflichtung einen autoritativen Willen, sei es im Sinne des reinen Rechtspositivismus, sei es im Sinne des Hinzutretens des göttlichen Willens zur vernünftigen Natur der Dinge: Aus dieser Situation muß Grotius verstanden werden.

Die Anfänge zum Rechtspositivismus liegen bereits bei Scotus. Als oberste Forderung gilt, daß der höchste Wert, das ist Gott, aufs höchste zu lieben ist. Gott ist an sich schlechthin der höchste Wert, auf den alles zu beziehen ist. Dagegen ist alles Außergöttliche nur werthaft, weil es von Gott gewollt ist, nicht umgekehrt (*omne aliud a deo ideo est bonum, quia a deo volitum, et non e converso* Ox. III, d. 19 q. un.). Die Seins- und Werthaftigkeit der Dinge entstammt einem freien göttlichen Willensakt, die Schöpfung ist rein kontingent (Ox. II, d. 1 q. 2; d. 34/37 a. 3, 5). Mehr als die göttliche Weisheit bestimmt der göttliche Wille die Weltordnung. Während bei Thomas die göttlichen Ideen zur göttlichen Wesenheit gehören, will Scotus nicht zugeben, daß Gottes Ideen von etwas Außergöttlichem Bestandteile des göttlichen Wesens ausmachen. Die Ideen sind Geschöpfe der göttlichen Vernunft und bedeuten nur ein Reich von Möglichkeiten, ihre Verwirklichung und die Art ihrer Verwirklichung, das heißt die Verknüpfung der einzelnen Ideen ist das kontingente Werk des göttlichen Willens, dessen Freiheit nur den Widerspruchssatz als ein-

<sup>2</sup> *Jura naturalia quae vere et proprie sunt talia, hoc est, quae deus per naturam jubet aut vetat.* Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 1951, S. 131.

zige Einschränkung zu respektieren hat. Gott hätte auch eine andere Ordnung als die bestehende schaffen können; ist jedoch einmal eine Ordnung von Gott gesetzt, dann ist jedem Ding und jeder Art von Dingen ein bestimmtes Maß an Sein und Werthhaftigkeit zugeteilt. Dieses Maß richtet sich nach dem Maß der Seins- und Wertteilhabe am summum bonum. Des Scotus Bestreben ist darauf gerichtet, den göttlichen Willen von jedem Außergöttlichen und Außerwillentlichen, damit auch von jeder determinierenden Unterordnung unter die göttliche Vernunft freizuhalten und der sich in der Schöpfung schenkenden Liebe Gottes die absolute Freiheit zu wahren. Es ist richtig, daß die naturhaften Neigungen nicht wie bei Thomas die willentliche Stellungnahme informieren, der thomistische Satz (*secundum ordinem inclinationum est ordo praeceptorum*) hat bei Scotus keine Stelle; aber die weitergehende Behauptung, bei Scotus stehe die Rangordnung der Werte in keinem inneren Zusammenhang mit der menschlichen Wesensnatur, das sittliche Gute bestimme sich nach einer von der menschlichen Natur unabhängigen Wertordnung, die Möglichkeit eines Naturrechtes sei unterbunden, muß mit Vorbehalt und Einschränkung aufgenommen werden. Wenn Gott auch eine andere Seins- und Wertordnung in freier Liebe hätte verwirklichen können, so doch nur eine Ordnung, deren Glieder ihr Sein und ihren Wert wiederum nur durch Seins- und Wertteilhabe am summum bonum beziehen. Gewiß gehört zum Naturrecht im engeren Sinne nach Scotus nur das, dessen Wahrheit aus den Begriffen einsichtig zu machen ist, also die beiden ersten Gebote auf der ersten Tafel. Daß nur das summum bonum notwendige, unwandelbare Gebote von zeitloser Geltung fundieren kann, findet man ebenso verständlich, wie das andere, daß die Gebote der zweiten Tafel nicht nur positive Vorschriften, vielmehr in der Seins- und Wertordnung der Schöpfung fundiert sind und längst vor dem Dekalog Geltung besitzen. Leugnet auch Scotus, daß der Geltungsgrund der zweiten Tafel nicht in schlechthin notwendigen *principia practica* besteht, so muß er doch zugeben, daß die Vorschriften der zweiten Tafel mit den ersten praktischen Prinzipien in Einklang stehen. Worin besteht aber dieser Einklang? Offenbar darin, daß eine Beziehung der geschöpflichen Dinge zum summum bonum besteht, daß die endlichen Dinge ihre Seins- und Werthhaftigkeit von ihrer Teilhabe am summum bonum beziehen, daß die endlichen Werte auf die menschliche Wesensnatur hingeordnet sind, daß keine Schöpfungsordnung ohne eine solche Teilhabe besteht und bestehen kann. Die Schöpfungsordnung ist also nicht bis in die Wurzel kontingent, sondern jederzeit in der Teilhabe am summum bonum verankert. Auch die Formulierung (vernünftig, aber nicht von der Vernunft diktiert) geht höchstens deshalb an, weil Scotus in den Willen die Vernunft bereits mit hineinnimmt. Das geht schon daraus hervor, daß er den Willen an den Widerspruchssatz gebunden denkt. Von der Leugnung jedes Naturrechtes und der Anerkennung nur positiv göttlicher Vorschriften trennt Scotus nicht bloß noch ein Schritt, sondern eine Kluft, die er nie hätte überspringen können, er hätte das Grundprinzip seiner Weltanschauung, die Verankerung der Schöpfungsordnung in der Teilhabe am summum bonum, preisgeben müssen. Man begreift daher, daß er auf

eine natürliche Erkenntnis auch der sekundären sittlichen Vorschriften nicht verzichten konnte, wenn er auch auf die Offenbarung zwecks Erleichterung der Erkenntnis immer wieder Bezug nimmt. Daß eine sittliche Wertordnung, die für den Menschen gelten soll, im Wesen des Menschen keine Entsprechung hat, ist eben ein Unding<sup>3</sup>.

Erst Wilhelm v. Ockham hat vom extremen Begriff seines Willensgottes aus einen reinen Rechtspositivismus ausgebaut, der in der Schule des Nominalismus lange Zeit vorherrschend blieb. Bei Peter d'Ailly († 1420), bei Johannes Gerson († 1429) bei Gabriel Biel († 1495) wird verkündet, daß es für Gott keinen außerhalb seines Willens liegenden Bestimmungsgrund gibt, daß die Werthaftigkeit beziehungsweise Unwertigkeit einer Handlung nicht *ex natura rei*, sondern *ex mera acceptatione divina* stammt. Gottes Wille befiehlt, was gut und schlecht ist. *Non res ipsa, sed voluntas divina est prima regula omnis justitiae et rectitudinis*. Wenn der Begriff der rechten Vernunft herangezogen wird, so doch nur in der Auslegung, daß die rechte Vernunft in Bezug auf Außergöttliches nichts anderes als der göttliche Wille ist<sup>4</sup>. Auch der Jurist Ferdinand Vazquez († 1566) redet in ockhamistischen Ausdrücken, wenn er den Gotteshaf aus „göttlicher Laune“ für ein mögliches Gebot hält und wenn er meint, wären dem Menschengeschlecht von Geburt an andere Formen der Vernunft eingegossen, dann würde das Menschengeschlecht andere Rechts- und Gerechtigkeitsauffassungen haben<sup>5</sup>.

Gegen diese nominalistisch-voluntaristische Aushöhlung der sittlichen Wertgehalte erhob sich vor allem die spanische Spätscholastik im 16. und 17. Jahrhundert. In Fortführung traditioneller, aristotelischer und augustini-scher Gedankengänge hat sie durch die Heraushebung der Verankerung des sittlichen Sollens in der Wesensnatur der Dinge und des Menschen, letztem Endes in der *lex aeterna*, einen sittlichen Wertobjektivismus zu verteidigen gesucht.

Die nikomachische Ethik des Aristoteles, das Grundbuch der griechischen Ethik, ist eine Ethik ohne Gott. Aristoteles kann in der Welt aus ihr selbst alles erklären, nur eines nicht: woher die Bewegung<sup>6</sup>. Der aristotelische Gott hat bekanntlich die Welt nicht geschaffen, sie nicht einmal wie der platonische Demiurg gebildet. Die Welt ist mit ihrem Formenreichtum ewig. Der erste unbewegte Bewegter hat nur die Weltbewegung eingeleitet und auch dies nur als Finalursache. Gott bewegt die Welt wie das Geliebte den Liebenden. Gott ist schon deshalb kein Gesetzgeber, weil er keinen Willen hat. Jedes Tun und Handeln wird ihm abgesprochen. Sein Wesen ist *νόησις νοήσεως*.

Desgleichen scheidet eine Vergeltung aus. Unsterblich ist nur der theoretische

<sup>3</sup> Vgl. Hans Meyer, *Abendländische Weltanschauung* Bd. III, 2 A., 1952. G. Stratenwerth, *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, 1951.

<sup>4</sup> Peter d'Ailly, *Sent. I qu. 9 R*; J. Gerson, *De vita spir. an. III BC*; G. Biel, *Coll. sent I d. 43 qu. 1*. Hans Welzel, a. a. O., S. 90 f.

<sup>5</sup> H. Welzel, S. 92. Ferd. Vazquez darf nicht, wie das geschehen ist, mit Gabriel Vasquez verwechselt werden.

<sup>6</sup> Hans Meyer, *Platon und die aristotelische Ethik*, 1918. *Abendländische Weltanschauung*, Bd. I, 2. A., 1952.

sche Nus; der praktische Nus, der Sitz des menschlichen Charakters, gehört nach Aristoteles zur niederen Denkseele und geht mit dem Körper zugrunde. Dennoch hat Aristoteles eine umfassende Tugend- und Wertlehre entwickelt und die Erfüllung der Wertgebote verlangt. Warum? Er hat seiner Ethik eine Analyse der menschlichen Wesensnatur zugrunde gelegt. Jede Seinsstufe besitzt ihre Physis, ihr Eidos, ihre Entelechie, die es auszuwirken gilt. In dieser Auswirkung wird die Vollkommenheit der jeweiligen Seinsstufe erreicht. Auch der Mensch besitzt seine Entelechie. Ihre Auswirkung hat der Mensch zu betätigen, weil es das Wahre, das Schöne, das den Menschen Vervollkommnende ist. Der Mensch erreicht durch Auswirkung seiner Entelechie die Vollkommenheit, deren er fähig ist. Als geistiges Wesen weiß er um diese Vollkommenheit; erlebte Vollkommenheit ist Glückseligkeit. Was geschieht, wenn ein Mensch seine Vollkommenheit nicht betätigt? Es geschieht nichts, als daß mit dem Bewußtsein der Unvollkommenheit das Gefühl der Unseligkeit verbunden ist<sup>6</sup>.

Augustin hat den im Altertum grundgelegten Begriff der *lex aeterna* zum Grundbegriff der christlichen Weltanschauung gemacht in der bekannten, an Cicero sich anlehrenden Definition: *Lex aeterna est ratio divina vel voluntas dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans*<sup>7</sup>. Aus dem ewigen Gesetz fließen die naturrechtlichen Vorschriften. Daher kann Thomas von Aquin in Verbindung aristotelischer und augustinischer Gedanken das Naturgesetz als den Inbegriff jener Vorschriften fassen, die aus der menschlichen Wesensnatur fließen, auf die Erfüllung des menschlichen Endzweckes hingeeordnet, durch das natürliche Licht der Vernunft erkennbar sind und mit dem Anspruch absoluter Verpflichtung dem Menschen zum Bewußtsein kommen<sup>8</sup>.

Aus dieser großen Tradition erwachsen dem Rechtspositivismus die Gegner. Hugo von St. Victor spricht von einem *praeceptum naturae, quod intus aspiratum est per naturam*, und selbst Gregor von Rimini, ein Zeitgenosse des Wilhelm von Ockham, greift auf den Begriff der *lex aeterna* zurück und erklärt die Sünde als einen Verstoß gegen das ewige Gesetz.

Vor allem ist es die spanische Spätscholastik, die den Ockhamismus aus den Angeln zu heben sucht. Franz von Vittoria († 1546), der Begründer der Schule der Salmatizenser und der Inaugurator der scholastischen Renaissance, verteidigt den Satz, daß etwas aus der Natur der Sache, nicht von Gott her gut oder schlecht ist. Ähnlich verteidigt Molina († 1600) die These: *obligatio juris oritur a natura objecti indeque se diffundit in praeceptum*. Die Natur der Sache entscheidet über das Gebotensein und Verbotensein einer Handlung<sup>9</sup>. Roderich de Arriaga, der vierzehn Jahre lang Professor und

<sup>7</sup> Hans Meyer, *Abendl. Weltanschauung*, Bd. II, 1953.

<sup>8</sup> Hans Meyer, *Thomas von Aquin*, 1938.

<sup>9</sup> *Tract. de just. et jure* I d. 4 n. 2. *De justitia* VI, tr. 5 disp. 46: *lex naturalis non solum a lege Dei aeterna derivatur, sed etiam praeceptum, ratione cujus illa obligat, est praeceptum legis Dei aeternae, quod nobis per legem naturalem, tamquam per actum externum legi Dei aeternae et tanquam per legem in cordibus nostris a Deo scriptam, juxta testimonium*

Kanzler an der Prager Universität war († 1667), hat zwecks Abwehr des nominalistischen Willkür-Gottes mit thomistischen Gründen die absolute Geltung des Sittengesetzes aus der rechten Einsicht in die Natur des Menschen zu erhärten gesucht: *Dico, esto per impossibile deus non esset aut ignoraretur invincibiliter nihilominus operari contra illud dictamen esset malum moraliter* (Tract. de leg. disp. VI s. 1—6, disp. VII s. 1 u. 2). Schon vorher hat Gabriel Vazquez († 1604), ein auf spekulativem wie auf exegetisch-historischem Gebiete bewanderter Philosoph und Theolog, der als Nachfolger des kranken Suarez auf dem Lehrstuhl tätig und in heiße wissenschaftliche Kämpfe verstrickt war, energisch das primäre Naturgesetz in seiner Unabhängigkeit von jeder Erkenntnis und jeder Willenssetzung eines Gesetzgebers, des göttlichen inbegriffen, verfochten<sup>10</sup>. Der moralische Wert oder Unwert einer Handlung ist unabhängig von einem positiven Gesetz, besteht zeitlich und sachlich vor ihm. Etwas ist gut (z. B. Gottesliebe) und etwas ist schlecht (z. B. Lüge, Gotteshaß), nicht weil es geboten beziehungsweise verboten ist, sondern *suapte natura* (I, II d. 97 c. II). Wie den Wesenheiten der Dinge auf Grund ihrer inneren Beschaffenheit, nicht auf Grund eines göttlichen Willensaktes oder einer göttlichen Einsicht ihre Widerspruchslosigkeit, ihre Gegensätzlichkeit und ihre Unvereinbarkeit eignen, so sind Gotteshaß und Meineid aus sich, nicht auf Grund göttlicher Einsicht und Willensäußerung dem menschlichen Wesen entgegenstehend (d. 97 c. III). Moralische Ordnung und metaphysische Seinsordnung hängen innerlichst zusammen. Es wird ausdrücklich der Gedanke abgewehrt, der göttliche Wille hätte anders entscheiden können. Auch vom göttlichen Erkennen ist der moralische Wert beziehungsweise Unwert unabhängig. Die Erkenntnis Gottes setzt die Dinge als mögliche bereits voraus, bewirkt nicht ihre Möglichkeit. Der göttliche Wille bewirkt das Dasein der Geschöpfe, nicht ihr Sosein (d. 153 c. I). Die Wesensnaturen der geschaffenen Dinge sind möglich, weil sie keinen Widerspruch einschließen, nicht auf Grund göttlicher Erkenntnis- oder Willensakte. Ähnliches gilt vom moralischen Wert beziehungsweise Unwert unserer Handlungen. Hatte Gregor von Rimini im Begriff des Gesetzes zwei Funktionen, eine anzeigende (*lex indicativa*) und eine befehlende (*lex imperativa*), unterschieden und die Sünde als einen Verstoß gegen die *lex indicativa* aufgefaßt, so geht Vazquez über Gregor hinaus, insofern er auch die Unabhängigkeit von einer *lex indicativa* behauptet und als *prima regula boni et mali* nur die Wesensnatur gelten läßt.

Natürlich kann auch V. nicht auf eine Norm, eine Regel apriori verzichten. Sie heißt: *rationalis natura ex se non implicans contradictionem*. Gut ist, was der *natura rationalis* gemäß ist, schlecht ist, was ihr widerspricht. Diese Na-

Pauli ad Rom. 2 nobis intimatur ac innotescit: quare lex naturalis lex est Dei. (Ich danke den Neuherausgebern der Werke Molinas in Burgos für die Übersendung des Textes.) H. Welzel, Naturrecht und Gerechtigkeit, S. 95. O. W. Krause, Naturrechtler des 16. Jahrhunderts (Göttinger Diss. 1949).

<sup>10</sup> Comment. ac. Disput. in I. II. S. Thomae Tom I—V, Lugduni, 1631. Im übrigen vgl. Jak. Fellermeier, Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vazquez, Roma, 1939. H. Welzel, a. a. O., S. 96f. Praxmarer, Die Kontroverse zwischen Vazquez und Suarez über das Wesen des Naturgesetzes (Philos. Jahrbuch I, 1888).

tur ist die Menschennatur, sofern sie vernunftgemäß ist (d. 58 c. II; d. 90 c. III; d. 150 c. IV). V. arbeitet mit dem thomistischen Begriff der *perfectio*. Jede Wesensnatur besitzt eine ihr eigene Vollkommenheit. Was dieser Vollkommenheit gemäß ist, sie fördert, ist gut. Auch darin kommt V. mit Thomas überein, daß er die konkrete menschliche Einzelnatur in ihrer individuellen Situation in Anschlag bringt. Somit gründet die sittliche Ordnung in der metaphysischen Wesensordnung. Der Zusammenklang einer Handlung mit der menschlichen Wesensnatur und ihrer Vollkommenheit beziehungsweise ihr Mißklang bilden den Maßstab für die Gebote beziehungsweise Verbote des natürlichen Sittengesetzes. In d. 150 c. I steht der wichtige Satz, daß das Naturgesetz selber, was es auch sei, einem Gebietenden und Verbietenden gleichkommt und daß die Übertretung eines aus der Naturordnung fließenden Gesetzes Sünde ist. Wenn das natürliche Sittengesetz eine ausdrückliche Fixierung im Dekalog erhalten hat, so bedeutet das nicht eine „Konstituierung“, sondern nur zwecks leichterer Erkenntnis eine ausdrückliche Festlegung. V. lehnt daher mit Thomas eine Dispens von den Dekaloggeboten ab.

Man hat V. entgegengehalten, er habe die Frage nach der Absolutheit der sittlichen Forderungen nicht gestellt, zumindest nicht gelöst. Die Stellungnahme zu dieser Frage erfordert, das Phänomen des Gewissens in die Betrachtung hereinzunehmen. Nach V. ist der Gewissensentscheid ausschlaggebend für die Zurechnung der Handlungen, wobei wie bei Thomas auch nach V. das irrende Gewissen verpflichtet. Das Gewissen wird als *proxima regula nostrarum actionum* bezeichnet (d. 59 c. III). Sieht man näher zu, was denn V. unter Gewissen versteht, so ist die Feststellung wichtig, daß das Gewissen nicht *lex*, sondern nur *propositio legis* ist, daß es sich also auf die sittliche Werterkenntnis reduziert. Nur diese Werterkenntnis wird betont, und eine Verpflichtung durch das Gewissen liegt nur insofern vor, *quia proponit nobis legem aut dei aut naturae aut principis* (d. 60 c. III, 7). Die Verpflichtung stammt aus der menschlichen Wesensnatur. Wenn Suarez bei seinem Ordensgenossen eine Loslösung des natürlichen Sittengesetzes von Gott befürchtete, so ging er in die Irre. War er doch selbst der Auffassung, daß die *lex naturalis* mit der Natur selbst gegeben ist, *nam qui dat formam, dat consequentia ad formam* (De leg. I, 3, 14); nur meinte er, die Natur des Menschen gebe wohl kund, was gut und böse sei, befehle und verbiete aber niemals aus sich. Nach Suarez gibt es kein Gesetz ohne einen Gesetzgeber (De leg. II, 6, 3), er nimmt dieselbe Haltung ein, die in Schopenhäuers Einwand gegen Kants kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt: Jeder Imperativ verlangt einen befehlenden Willen. Suarez hat jedoch ein Wichtiges übersehen. Gewiß ist bei V. die erste Regel für gut und böse die vernünftige Natur. Aber diese Wesensnatur und die in ihr ruhenden Gesetze gehen auf die göttliche Wesenheit als auf ihren ewigen und ersten Ursprung zurück, sind die Abbilder des ewigen Urbildes. Das Verhältnis von Intellekt und Willen Gottes einerseits und der Wesenheit Gottes andererseits ist eine metaphysische Frage, die hier nicht entschieden zu werden braucht. Jedenfalls hat V. eine Loslösung des Wertkosmos und der theonomen Basis nicht vollzogen; daher kann er erklären, daß

die erste Wurzel von Übereinstimmung und Gegensatz und damit die Grundlage des Sittlichen in Gott liegt ( I. II. d. 97 c. III). Der Unterschied zu Suarez ist also nicht so groß, denn auch bei ihm bleibt die Bindung des göttlichen Willens an die vernünftige Wesensnatur der Dinge bestehen<sup>11</sup>.

In diese Linie gehört Grotius hinein. Seine Formel, von der wir ausgingen, kehrt sich gegen den ockhamistischen Rechtspositivismus. Die Seins- und Sinnstruktur der Dinge und des Menschen bildet den Halt der Welt und damit den Maßstab für die Geltung der Werte und für den Wertcharakter der menschlichen Tätigkeiten. Der Seinskosmos ist in seiner Sinnstruktur so fest gefügt, daß er die Grundlage für die Geltung der naturgesetzlichen Vorschriften abgeben kann. Die fiktive Annahme, es gäbe keinen Gott, stammt ebenfalls aus der Tradition. Bei Thomas von Aquin zwar sind Gott und Weltenschöpfer, Natur und Gesetzgeber der Natur so innig miteinander verbunden, so korrelativ zusammengehörige Größen, daß selbst eine fiktive Trennung ausgeschlossen erscheint. Aber schon Scotus spielt mit einem ähnlichen Gedanken, und Leibniz lehnt mit Thomasius die Lehre einiger Scotisten ab, daß die ewigen Wahrheiten Geltung besäßen, auch wenn es keinen Gott gäbe, und wendet ein: Ein Atheist kann Geometer sein, aber ohne Gott gibt es keine Geometrie, überhaupt nichts Wirkliches, nicht einmal Mögliches. Ohne göttliche Vernunft gäbe es keine Vernunftwahrheit, die alle Vernunftwesen bindet. In dem Verankertsein aller Wahrheiten im göttlichen Geist liegt auch der Grund, warum die Wahrheit nur eine ist. Dagegen hat Christian Wolff unter dem Einfluß des Deismus die Ansicht verfochten, daß das Sittengesetz in der Natur des Menschen so verankert ist, daß auch ohne Gott seine Geltung zurecht bestünde. Diese seine Lehre hat zu seiner Vertreibung aus Halle beigetragen. Selbst Gregor von Rimini, der die Sünde als einen Verstoß gegen die rechte Vernunft betrachtet, setzt den unmöglichen Fall, existierten weder die göttliche Vernunft noch Gott oder wäre seine Vernunft im Irrtum, so würde sich dennoch derjenige sittlich verfehlen, der gegen die rechte Vernunft der Engel oder der Menschen oder sonst eine handelte<sup>12</sup>. Von Arriaga war schon die Rede.

Was Grotius vorträgt, ist in keiner Weise etwas Neues, gehört in die scholastische Problematik des 16. Jahrhunderts und kommt mit der Auffassung kirchentreuer Philosophen und Theologen überein.

<sup>11</sup> In ähnlicher Weise hat Bellarmin (gest. 1644) eine Loslösung der göttlichen Willensmacht von der göttlichen Vernunft und Wesenheit, jede Disharmonie von göttlichem Wesen und sittlicher Ordnung, jeden willkürlichen Eingriff Gottes in die sittliche Ordnung abgelehnt und die *lex aeterna* als die primäre Quelle für die ganze sittliche Ordnung erklärt. Durch das Naturgesetz ist etwas geboten, weil es gut ist, nicht umgekehrt. Näheres und die Belege bei Fr. X. Arnold, Die Staatslehre des Kardinal Bellarmin, 1934.

<sup>12</sup> Gabriel Biel hat diese Stelle zitiert. Dilthey hat (wie schon O. v. Guericke) irrtümlich diesen Satz Biel zugesprochen.

## II.

Die Problematik geht durch die Jahrhunderte<sup>13</sup> und wirkt bis heute in der ethischen Diskussion nach. Radikale Gegensätze stehen einander gegenüber, die es auf ihren Sachgehalt zu prüfen gilt.

Vom religiösen Gesichtspunkt aus wird die Verpflichtung der sittlichen Gebote auf den ausdrücklichen Willen Gottes zurückgeführt; zugleich werden diese Gebote in ihren festumrissenen Gehalt formuliert. Da Religion die Rückbeziehung des Menschen auf einen Gott ist, zu dem der Mensch in einer Vielheit geistiger Akte des Redens, Betens, Bittens, Dankens usw. in Beziehung treten kann, ist der göttliche Wille der oberste personale Gesetzgeber der Welt und des Menschen. Diese Auffassung ist der Ausdruck der gläubigen Einstellung des religiösen Menschen, ohne daß dafür eine philosophisch rationale Grundlegung verlangt wird. Zieht man sich in ursprünglich gläubiger Haltung auf die Weisungen der Heiligen Schrift zurück (vgl. E. Wolf, Rechtsgedanke und biblische Weisungen, 1948), so wiegt der Einwand, der Dekalog sei an die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zustände Israels gebunden, nicht schwer; denn der Dialog enthält Vorschriften, deren Einhaltung für den Bestand der menschlichen Gesellschaft von konstitutiver Bedeutung sind. Wichtiger ist die andere Frage, was denn im einzelnen inhaltlich durch diese Vorschriften festgelegt ist. Natürlich kann sich mit einer gläubigen Einstellung auch eine rationale Begründung verbinden. So hat Emil Brunner (Gerechtigkeit, 1943) aus der Zusammennahme der beiden Gedanken, daß jedem Geschöpf innerhalb der Schöpfungsordnung das Gesetz seiner Betätigung vorgezeichnet sei und daß diese Ordnung in ihrer Göttlichkeit im Glauben anerkannt werde, die Verpflichtung des Menschen als Ausdruck des göttlichen Schöpfungswillens erachtet, trotz des reformatorischen Einwandes von Karl Barth, aus der durch die Sünde verdorbenen Menschennatur könne keine Norm abgeleitet werden. Auch Ellul (Theologische Begründung des Rechtes und der Sittlichkeit, 1948) knüpft bei der Zurückführung der Sittlichkeit auf den ewig gegenwärtigen Willen Gottes an die wesenhaften Ordnungen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft an, an die auch der göttliche Wille gebunden ist, offenbar, weil die objektiven Sachverhalte diese und keine andere Regel fordern.

Eine philosophische Grundlegung der natürlichen Sittenlehre darf nicht mit dem göttlichen Willen beginnen, wenn sie auch letzten Endes in eine Zusammenordnung mit dem obersten metaphysischen und mit diesem realidentischen religiösen Prinzip einmündet.

Es gibt ethische Versuche ohne Gott. Man braucht nicht an krankhafte Nihilisten zu denken, die einem Hinweis auf Gott, den Seins- und Lebensspender, Alwins Antwort an seine Mutter in Ibsens „Gespenster“ bereit halten: Habe ich ihn vielleicht darum gebeten? Wie die Ethik des Aristoteles ist auch die Ethik Nic. Hartmanns eine Ethik ohne Gott. Mag das von Scheler

<sup>13</sup> Vgl. zum Geschichtlichen H. Spiegelberg, Gesetz und Sittengesetz, 1935.

geprägtes Wort vom postulatorischen Atheismus für H. zu viel besagen, H. hält den Gottesbegriff für die Ethik gefährlich, weil Gott auf Grund der alles umfassenden Weltgesetzlichkeit beziehungsweise durch sein Vorherwissen und Vorherwollen das auszeichnende Merkmal des Menschen, die Kausalität aus Freiheit, die freie Selbstentscheidung, illusorisch macht. Mögen Hartmanns Einwände gegenüber einem pantheistischen Gottesbegriff stichhaltig sein, gegenüber einem theistischen Gottesbegriff verlieren sie ihre Kraft. Hartmann setzt die Begriffe Vorherwissen und Vorherwollen für Gott so an, als ob er von der nur analogen Geltung der Begriffe für den Bereich des Göttlichen noch nichts gehört hätte.

Vor Gott müssen zwecks Grundlegung der natürlichen Sittenlehre drei andere, in abwechselnder Bedeutung immer schon in die Ethik eingebaute Phänomene eingeschaltet werden: Die menschliche Wesensnatur, der sittliche Wertkosmos, das Gewissen.

Aristoteles hat seiner Ethik eine Analyse der menschlichen Wesensnatur zugrunde gelegt und auf Grund der herausanalysierten Anlagen und Fähigkeiten einen reich gegliederten Kosmos zu entwerfen gesucht. Nach Thomas besteht das Gut eines Dinges in der Auswirkung der Wesensnatur und in der Ausübung der naturgemäßen, aus der jeweiligen Wesensform eruellenden Tätigkeit. Darin besteht die ultima perfectio, zu der alle Dinge auf Grund eines angeborenen untrüglichen inneren Dranges (*appetitus naturalis*) hingeeordnet sind. Es ist die im Kynismus, bei Platon und Aristoteles grundgelegte, von der Stoa zum ethischen Prinzip erhobene, auch in der Patristik wirksame Idee des naturgemäßen Lebens, die in breiter Form wiederkehrt. Im aristotelischen Entelechiegedanken ist die innere Streberichtung aller Dinge auf ein ihnen angemessenes Wertvolles ausgesprochen. In jeder Wesensnatur ist eine Idee eingeschlossen, jeder Wesensnatur ist ein Ziel vorgesetzt, so daß sich naturhafte Ausstattung und Aufgabe entsprechen. Diese Anordnung gilt für alle Wesen, so auch für den Menschen. Das der menschlichen Natur Konveniente, mit ihr Harmonisierende, sie Vervollkommnende ist das Vernunftgemäße. Daher rührt das naturhafte Streben des Menschen nach dem Vernunftgemäßen. Die Auswirkung dieser Wesensform auf Grund der naturhaften, ihr innerlichen Bewegungstendenzen ist die Verwirklichung des Weltplanes, ist das, was nach göttlicher Anordnung sein soll. Im Rahmen dieses Seinsverwirklichungsplanes nimmt der Mensch eine bevorzugte Stellung ein. Geleitet von den natürlichen Neigungen, erkennt die menschliche Vernunft eine Fülle von naturgesetzlichen Geboten, von echten Menschheitszielen, so die Selbsterhaltung, Ehe und Erziehung der Kinder, das Gemeinschaftsleben mit ihren Erfordernissen, den Wert von Recht und Gerechtigkeit, die Notwendigkeit geistiger Vervollkommnung, Wahrheits- und Gotteserkenntnis. Die Auswirkung der eigenen Wesensform darf aber nur unter Achtung aller übrigen Seinsstufen statthaben, das heißt die Werthhaftigkeit der Dinge, ihr Verhältnis zueinander und zur eigenen Persönlichkeitsauswirkung, bildet die Basis für die Vernunftentscheidung. Gewiß bilden die Wesensformen mit ihren Anlagen und Zielrichtungen den objektiven Maßstab für die

menschliche Entscheidung und Verpflichtung, aber der objektive Ordo muß zuerst erkannt sein, bevor er den Willen verpflichtend bestimmen kann. Daher ist die praktische Vernunft die nächste Regel der Sittlichkeit. Der Wille Gottes ist in sich doch unbekannt, bekannt wird er über die praktische Vernunft, die als sittliche Werterkenntnis erfaßt, was zu den *bona humana* gehört.

In der Folgezeit ist das bei Thomas im großen weltanschaulichen Rahmen entwickelte Traditionsgut immer wieder ausgewertet und bis zur Gegenwart in verschiedener Ausprägung erneuert worden. Entweder man leitet aus der Vernünftigkeit der menschlichen Natur die sittliche Verpflichtung ab, sofern ja die unvernünftigen Handlungen dieser Natur widerstreiten oder man knüpft an das natürliche Endziel des Menschen, die Vervollkommnung der menschlichen Natur und die daraus folgende Glückseligkeit, an. Die Einsicht in die Notwendigkeit einer der Vollendung und damit der Glückseligkeit dienenden Handlung soll die moralische Verpflichtung begründen. Bedenken gegen die Ableitung der sittlichen Verpflichtung aus der bloßen Menschennatur hat andere Ethiker veranlaßt, die metaphysische Hinordnung aller Kreatur auf Gott einzuschalten. Auch die Controverse zwischen Cathrein und Mausbach über die Begriffsbestimmung des sittlich Guten bei Thomas liegt auf der gleichen Ebene und dreht sich darum, ob die Seinsordnung und ihre Erfassung durch die praktische Vernunft als sittlicher Maßstab genügt oder ob der sittliche Charakter einer Handlung erst durch Hinordnung auf das Endziel des Menschen konstruiert wird<sup>14</sup>. Der Gegensatz ist schon deshalb kein so schroffer, weil ja nach Thomas die Auswirkung der menschlichen Natur und die praktische Vernunftbetätigung sinnvoll mit dem menschlichen Endziel verbunden sind. Gegen den Rekurs auf die menschliche Wesensnatur sind allenthalben Einwände ins Feld geführt worden, die eine Stellungnahme erheischen.

Am radikalsten ist die Ablehnung von seiten der modernen Existenzphilosophie, die entweder eine allgemeine Wesensnatur nicht anerkennt oder zumindest nicht für eine brauchbare Grundlage des Aufbaus des sittlichen Lebens hält. Existenz heißt nach Kierkegaard echt christlich Einzelner sein, auf den Lebenssinn, auf das Wohl und Wehe dieses Einzelnen bedacht sein, ganz persönlich vor Gott stehen; nur darf auch Kierkegaard nicht vergessen, daß dieser Einzelne jederzeit Mensch ist und das spezifisch Menschliche nicht hinter sich lassen kann. Gleiches gilt für Heidegger und Jaspers, so sehr man dem Gewissensruf als Aufruf an das Selbst, um im Massendasein nicht zu versinken, jenem von Nietzsche ererbten Drang zum vollkommenen Fürsichsein, zum typischen Individuum, die Sympathie nicht versagen wird.

Jaspers erklärt trotz einer gewissen objektiven Verankerung („Der philosophische Glaube“ S. 58): „Der Ernst des Gehorsams gegen das in Freiheit einsichtige allgemeine ethische Gebot — gegen die zehn Gebote — ist verbunden mit dem Hören der Transzendenz gerade in dieser Freiheit.

Weil jedoch das Tun sich aus dem Allgemeinen nicht zureichend ableiten läßt, ist Gottes Führung in dem Ursprung der geschichtlich konkreten Forde-

<sup>14</sup> Vgl. die Auseinandersetzung im *Philos. Jahrbuch der Görresges.* 1896 u. 1899.

rung unmittelbarer zu hören, als im allgemeinen. Dieses Hören aber bleibt in aller Gewißheit noch fraglich. Im Hören auf Gottes Führung liegt das Wagnis des Verfehlens. Denn der Inhalt ist noch vieldeutig, die Freiheit, die im hellen und eindeutigen Wissen des Notwendigen bestände, ist nie vollkommen. Das Wagnis, ob ich darin wirklich ich selbst sei, wahrhaft aus dem Ursprung die Richtung gehört habe, hört nie auf.“ Jaspers überspannt den Unterschied von allgemeinen und geschichtlich konkreten Forderungen, und „das Wagnis, ob ich darin wirklich ich selbst sei“, darf nicht lähmend auf die menschliche Handlungsfreiheit wirken.

Ist nach Jaspers der Mensch in der Welt das einzige Wesen, dem durch sein Dasein das Sein offenbar wird, so ist nach Sartre der Mensch dasjenige Wesen, bei dem die Existenz vor der Essenz steht. Der Mensch allein ist so, wie er sich will, er ist der Schöpfer seiner selbst, aller Werte und Normen in der Welt. „Wir finden uns keinen Werten, keinen Geboten gegenüber, die unser Betragen rechtfertigen. So haben wir weder hinter uns noch vor uns ein Lichtreich der Werte, Rechtfertigungen oder Entschuldigungen. Wir sind allein, ohne Entschuldigungen. Das ist es, was ich durch die Worte ausdrücken will: Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein.“

Da der Wert dem Sinne gleichkommt, den der Mensch wählt, so ist Sartre gegen den Vorwurf der Sinnlosigkeit seines Lebenszieles gefeit, so subjektiv dieses gewählte Ziel sich auch ausnehmen mag. Sartre schränkt den Subjektivismus ein, insofern er die eigene Wahl für bestimmend für alle Menschen hält und insofern den Wählenden ein Idealbild des Menschen vorschwebt. „Wenn wir sagen, daß der Mensch sich wählt, so verstehen wir darunter, daß jeder von uns sich selbst wählt, aber damit wollen wir außerdem sagen, daß er, indem er sich wählt, alle Menschen wählt. In der Tat gibt es keine von unseren Handlungen, die nicht dadurch, daß sie den Menschen schafft, der wir sein wollen, zugleich ein Bild des Menschen schafft, wie wir meinen, daß er sein sollte. Zu wählen, so oder so zu sein, heißt zugleich den Wert dessen versichern, was wir wählen; denn wir können niemals das Schlechte wählen; was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann für uns gut sein, ohne es für alle zu sein.“

Daß wir nur das Gute wählen, wird man mit Recht bezweifeln; daß nichts für uns gut sein kann, ohne es für alle zu sein, wird man mit dem Zusatz einräumen, daß das wahrhaft Gute gut für alle ist. Selbst Kants Forderung von der Maxime als einem möglichen allgemeinen Prinzip des menschlichen Handelns überhaupt klingt an. So kommt auch Sartre über allgemeine menschliche Gesichtspunkte nicht hinaus. Ist doch schon seine Definition des Menschen eine Wesensdefinition!

Eine Analyse der menschlichen Wesensnatur läuft auf eine philosophische Anthropologie hinaus. Aber, so lautet sofort der Einwand, worin besteht denn das wahre Menschenbild? Das Menschenbild eines Macchiavelli, Hobbes, Aug. Comte, Karl Marx, Fr. Nietzsche, O. Spengler usw. sieht ganz anders aus als dasjenige des Aristoteles, Augustin, Thomas, Pascal, Newman. Welches sind die Inhalte der menschlichen Natur? Ist der Mensch wirklich

primär ein Vernunftwesen oder gebührt der Triebwelt, vor allem dem Machttrieb, die Oberhand? Ganz allgemein ist zu sagen: Falsche und einseitige Anthropologien können in ihrem Irrtum und in ihrer Einseitigkeit aufgedeckt und die Grundzüge des Menschenwesens freigelegt werden.

Auch durch historische Erwägungen kann die Sicht auf die Menschennatur nicht unterbunden werden. Der Typusmensch wandelt sich, zeugt sich aus, entfaltet sich, aber zerfließt nicht im Laufe der Geschichte (Dilthey); sonst hätten wir kein Verständnis für sittliche, religiöse, künstlerische Vorstellungen der primitiven Völker, läsen nicht in freudiger Einfühlung die Dichtungen Homers, könnten nicht ethisch religiöse Grundlehren des Laotse und Konfuzius innerlich bejahen, hätte nicht Thomas die antike Ethik in die christliche Sittenlehre einbauen und Nic. Hartmann den Meister der nikomachischen Ethik als sein großes Vorbild feiern können. Zugleich ist damit einer relativistischen Auslese je nach den Kulturzuständen eine deutliche Absage gemacht. Ohne bleibenden Wesenskern des Menschen gibt es kein identisches Subjekt der Geschichte.

Andere Kritiker der menschlichen Wesensnatur sind entweder in Mißverständnissen befangen oder nehmen das bekämpfte Prinzip nicht tief genug<sup>15</sup>. Es handelt sich doch (zunächst) nicht um eine transzendente Herleitung des ethischen Prinzipes, sondern um die Begründung des Satzes: Lebe als Mensch und nicht als Pflanze oder als Tier, wirke deine mit Verwirklichungsdrang beladenen Anlagen aus und realisiere so die Vollkommenheit, deren du fähig bist. Verlangt man, daß der entelechiale, aristotelisch-thomistische Begriff des Menschen durch den empirischen Menschen mit seinen aus Selbst- und Fremdbeobachtung gewonnenen Charakterzügen ersetzt werde, so übersieht man völlig, daß bei Aristoteles und Thomas gerade der empirische Mensch durch phänomenologische Analyse in der Mannigfaltigkeit seiner Anlagen und Kräfte aufgewiesen wird, daß das Allgemeine in den Einzelercheinungen, das Strukturgesetz der menschlichen Natur erfaßt wird. Daß in die gewonnenen Ergebnisse noch andere Züge eingebaut werden können und müssen, ist damit nicht ausgeschlossen. Über die Natur des Menschen kommt keine lebensstarke Sittlichkeit hinweg. Man betrachte die wertvollen von Aristoteles zutage geförderten Ergebnisse. Gerade Goethe hat für diese Denkweise volles Verständnis; ist sie doch nichts anderes als die Ausführung des Programms: „Werde, der du bist!“ Wendet man weiter ein, es handle sich doch jederzeit um die rechte Entscheidung im Hier und Jetzt der wirklichen Situation, so betont gerade die bekämpfte Richtung, daß nur die menschliche Natur in der Individualperson mit ihren besonderen Verhältnissen in Frage steht. Man lese doch die *Secunda secundae* der theologischen Summa des Thomas. Das Prinzip der menschlichen Wesensnatur hat bis in die Gegenwart Schule gemacht. Alexander Pfänder, der 1941 verstorbene Münchener Phänomenologe, hat (analog seinem Hauptwerk „Die Seele des Menschen“, 1933) in seiner „Philosophie der Lebensziele“ völlig selbständig den gleichen Weg eingeschlagen;

<sup>15</sup> So neuerdings H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 1951.

er hat die Lebensziele des Menschen als eines leiblichen Lebewesens, als eines seelischen und eines geistigen Lebewesens, sowie die Lebensziele des menschlichen Geistzentrums herauszuarbeiten gesucht, sie gegeneinander in ihrem Werte und in ihrer Rangordnung abgewogen und mit dem Lebensziel von personaler Eigenart in Beziehung gebracht. Auch Pfänders Schüler, Herb. Spiegelberg (Gesetz und Sittengesetz, 1935) leitet die sittliche Verpflichtung aus der seinsautarken Ordnung der Dinge ab, weil ja der göttliche Wille auf natürlichem Gebiete nur auf diesem Wege uns zum Bewußtsein kommt.

Aristoteles hat mit der Behauptung am Eingang seiner Ethik, jeder Vorsatz und jede Tätigkeit richte sich auf ein Ziel als ein Werthafte, einen wahren Sachverhalt formuliert und zugleich auf den Unterschied von Endzielen und Durchgangszielen hingewiesen. Stehen Ziele und Zwecke mit Wertmomenten in innerer Beziehung, dann begreift man, daß die moderne Ethik vor allem eine Wertethik ist. Der Ausbau der menschlichen Persönlichkeit zentriert um die Wertfülle des Lebens, bei unseren Handlungen geht es um Wertverwirklichung, um etwas, das in die Wirklichkeit als Strukturmoment hineingearbeitet werden soll, es geht um die Verwirklichung der Werte der Selbstvervollkommnung, der Gottesverehrung, der Treue, der Gerechtigkeit usw. Ontisch werthaft ist die menschliche Person als solche, sittlich wird der Mensch, wenn er in seinen Handlungen das der Menschennatur Zukommende, ihrer Grundstruktur Entsprechende vollführt. Daher ist der Mensch zu einer unmittelbaren sittlichen Werterkenntnis disponiert. Für diesen Zusammenhang ist es zunächst gleichgültig, ob man sie als angeborene Idee oder als habitus principiorum innatus oder als unmittelbares Wertfühlen charakterisiert, in ihr kommt die Urberührung des menschlichen Erkenntnisorgans mit der Welt des Sittlichen zum Ausdruck: „Ganz leise spricht ein Gott in unserer Brust und zeigt uns an, was zu ergreifen ist und was zu fliehn.“ Der Hinweis auf die Unstimmigkeiten in der Festsetzung der Wertrangordnung ist kein Einwand. Denn menschliche Erkenntnis ist auf keinem Gebiete vollkommen, zudem steht die Rangordnung im Grundriß fest und ist der Fortschritt in der Werterkenntnis möglich. Daß der Mensch der Not und der Verzweiflung aus seiner persönlichen Situation heraus einem niederen Wertgehalt den Vorzug gibt, ist nicht bloß verständlich, sondern kann vom sittlichen Maßstab seines personalen Lebens aus geradezu gefordert sein. Woher stammt die sittliche Verpflichtung? Da gilt Goethes Rat:

„Sofort nun wende Dich nach innen,  
Das Zentrum findest Du da drinnen,  
Woran kein Edler zweifeln mag.  
Wirst keine Regel da vermissen;  
Denn das selbständige Gewissen  
Ist Sonne Deinem Sittentag.“

Die Gründe für das Auseinanderfallen von Wertbewußtsein und Gewissen brauchen in diesem Zusammenhang nicht eingehend entwickelt zu werden.

Das Gewissen gebietet und verbietet kategorisch. Aber woher erschallt

dieser Imperativ? Er stammt aus mir selbst und er geht an mich selbst. Das ist zweifelsohne der phänomenologische Tatbestand. Die sittliche Forderung ist im Wesen des Menschen selbst begründet, darin besteht der Sinn des Begriffes der sittlichen Autonomie. Der Ruf ergeht an den empirischen Menschen, der den Imperativ hört und in Freiheit vollführen kann. Im Menschen gibt es eben ein Doppeltes, einmal das, was man das Seelenfünklein, die Seelenburg, den intelligiblen Charakter nennen kann, jenen tiefsten Urgrund und Ungrund, der sich als Regulator an die freie Entscheidung des empirischen Willens wendet. Warum ist dieser Anruf absolut verpflichtend? Weil der Mensch durch die sittliche Werterkenntnis und dem darauf aufgebauten Gewissensruf aus der Idee seiner Wesensnatur stammende Grundforderungen vernimmt, weil der Verstoß gegen die Gewissensforderungen eine Verleugnung seiner Wesensnatur bedeutet, die ihm im Schuldbewußtsein gegenwärtig wird, weil nur im Zusammenklang der Gewissensforderungen mit dem empirischen Willen die Vollkommenheit des Menschen erreicht wird. Gewiß ist das Gewissen keine Stimme aus einer anderen Welt, auch nicht eine Stimme aus der idealen Welt der Werte, insoferne diese Wertideen den Inbegriff des *bonum humanum* ausmachen<sup>16</sup>, wohl aber ist es eine höhere Macht in uns, die das Aufwärts menschlicher Selbstvervollkommnung reguliert. Zum traurigsten innerhalb der menschlichen Persönlichkeitsproblematik gehört es, daß das Gewissen infolge partialer oder gar totaler Wertblindheit außer Funktion gesetzt werden kann.

Setzt die menschliche Sittlichkeit die Gottesidee notwendig voraus? Ohne letzte metaphysische Verankerung kommt keine sinnvolle Ethik aus. Sind Welt und Mensch in ihrer Endlichkeit und Kontingenz nicht aus sich, dann ist die sittliche Ordnung ein Bestandteil der Weltordnung, das Sittengesetz nur ein Bestandteil des allgemeinen Weltgesetzes, ausgedrückt in der Form des Sollens, wie dies für mit Werterkenntnis und aktiver Willenskraft ausgestattete Wesen sinnvoll ist, dann rühren eben die in der Idee des Menschen gründenden Forderungen vom Weltenschöpfer her; wie das allgemeine Weltgesetz ist auch das Sittengesetz im obersten Weltprinzip verankert.

K. Jaspers lehnt die Identifizierung von Gewissensstimme und Gottesstimme, eine direkte Kommunikation mit Gott aus verschiedenen Gründen ab (Philosophie Bd. II). Man wird ihm beipflichten, daß es kein universelles Gewissen gibt, daß das Gewissen in geschichtlicher Gestalt jeweils das Gewissen eines empirischen Menschen ist, daß die Gewissen gegeneinander stehen und irren können. Er hat recht, daß die einzelnen Gewissensrufe nicht Gottesrufe

<sup>16</sup> Die Ehrfurcht vor der Pflicht unter Ausschaltung des Materialgehaltes einer Handlung zum ethischen Maßstab zu erheben und vom Pflichtbewußtsein allein die Verpflichtung herzuleiten (P. Hensel, Hauptprobleme der Ethik), scheidet an der Tatsache, daß jedes Pflichtbewußtsein an einer Materie hängt, mag sich der Handelnde am Wertgehalt der Materie auch täuschen. Einer Typologie möglicher Wertsysteme gegenüber dem einzelnen die Entscheidung „aus der Tiefe der Persönlichkeit“ zu überlassen (G. Radbruch, Rechtsphilosophie<sup>8</sup>, 1932) ist keine Lösung, weil nicht gesagt ist, welche Mächte sich aus der Persönlichkeitstiefe wirksam erweisen.

sein können, denn dann stünde Gott gegen Gott, dann wäre der Gewissensirrtum auf ihn zurückzuführen. Und wie wäre eine aus dem Gewissen heraus wachsende Auflehnung gegen Gott, eine in höchstem Trotz erfolgende Gottverneinung möglich? Lassen wir dahingestellt, ob Gott, als Du mit dem Ich im Verkehr, bis zu Intoleranz gegen die fremden Gewissen führen müßte; richtig bleibt, daß im Gewissen nicht die unmittelbare Stimme Gottes für mich hörbar ist, daß nicht ein unmittelbar mir gegenüberstehendes göttliches Du mich anspricht. Das würde zu fürchterlichen Konsequenzen führen. Was ist nicht alles im Lauf der Geschichte des täglichen Lebens unter Berufung auf das Gewissen Unheil in der Welt gesät worden. Gegen eine unmittelbare Kundgabe Gottes im Gewissen spricht auch jede innere Erfahrung. Ja, die Fehltrübe und Irrtümer des Gewissens sind so zahlreich, daß man nach einem „Gewissen des Gewissens“ rufen muß, nach einer Korrektur durch stets erneute Sach- und Wertorientierung, durch Vergleich mit dem Gewissen anderer, mit dem objektiven, in sozialen Gemeinschaften niedergelegten Sittlichkeitsbestand, um so durch stete Vervollkommnung und Verfeinerung den möglichen Höchststand der sittlichen Werterkenntnis und der Gewissensbereitschaft zu erreichen. Das Gewissen wird im einmaligen Individuum die persönliche Note niemals verlieren, kann sie nicht verlieren, weil es aus der individuellen Einbettung nicht herausfällt, und soll sie nicht verlieren, weil der Appell des Gewissens in seinen Höchstforderungen gerade diese Individualperson treffen will.

Dennoch hat es einen guten Sinn, Gottes Stimme und Gewissensstimme, diese in die endliche, beschränkte, unvollkommene, dem Irrtum unterworfenen Menschennatur eingebaute Funktion, in Zusammenhang zu bringen. Das Gewissen ist als solches jene der menschlichen Wesensnatur eingepflanzte Grundkraft, in der eine höhere Welt in uns einbricht und durch die wir hineinragen in das Reich der Geister, in dem Gott König ist (Kant und Fichte). Wer ein Sollen und ein Gutes anerkennt, anerkennt eine ideale Welt, von der aus der Weg zu Gott nicht weit ist. Es ist zu wenig, im Gewissen nur den Ruf des Daseins zum Selbst zu sehen (Heidegger). Auch Jaspers kann nicht leugnen, daß der Mensch im Gewissen angesichts der Transzendenz steht, doch ohne sie zu hören und ihr wie der Stimme aus einer anderen Welt gehorchen zu können. Gerade Jaspers gegenüber, der menschliche Existenz und göttliche Transzendenz in innere Beziehung bringt und dem Gewissen für den Aufschwung zur Existenz fundamentale Bedeutung zuerkennt, wird die Frage vordringlich, in welchem Verhältnis denn Mensch und Gott zueinander stehen. Im Aufbau der Welt ist es so, daß zwischen Gottesstimme und Gewissensstimme die Wertideen stehen, die als die Repräsentanten der göttlichen Schöpfungs Idee die Leuchtsterne für das menschliche Gewissen bilden und den Weg zur Erfüllung des göttlichen Weltordens und damit des göttlichen Weltplanes erhellen. Darum ist es so unbefriedigend, daß im Weltbild Nic. Hartmanns der Mechanismus der Natur, der Mensch, das Reich der Werte nach Art der platonischen Ideen, die an den Menschen ihre Forderungen richten, nicht bloß stark unverbunden nebeneinander stehen, sondern auch eine

Metaphysik der Werte fehlt. H. bleibt in einer positivistischen Immanenz stecken. Nicht bloß um die Vermittlung der höheren Wertewelt an die reale Welt, nicht bloß um ein Hindrängen der idealseienden Werte auf ein reales Sein handelt es sich, sondern um eine innere Wesensbeziehung von Sein und Sollen, um die Verankerung alles Sollens in der schöpferischen Weltidee, um die Verankerung der Geltung der Werte in der absoluten Wertperson Gottes. Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft wie im opus postumum das Sittengesetz, dessen Übertretung Schuld und Schuldbewußtsein nach sich zieht, an die Idee eines persönlichen Gottes geknüpft, und Goethe hat erklärt, als sittlicher Mensch sei er Monotheist.

Es gibt selbst christliche Ethiker, die im Gewissen zunächst nicht den Bezug auf Gott sehen. Ihnen steht die Zahl derjenigen gegenüber, die im Gewissen den Herold und Kündler des göttlichen Willens erblicken, die Gewissensregungen als die Umrisse eines unsichtbaren Richters auffassen, als Ausdruck einer überirdisch persönlichen Macht, der gegenüber erst die Phänomene der Verantwortung, der Schuld, der Reue sinnvoll werden<sup>17</sup>. Eine solche Deutung wird dort verständlich, wo sich sittliche und religiöse Haltung zu einem Ganzen im Menschen verbinden. Da tritt der Mensch in eine Lebensgemeinschaft mit dem persönlichen Gott, da wird die Idee der menschlichen Autonomie von Gott her unterbaut. Nicht daß sich an der Wesensstruktur etwas änderte, — mit der Zurückführung des ganzen Seins auf Gott, mit der Unruhe zu Gott hin, wird auch die metaphysische Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer, das Seelenfünkeln in uns in die religiöse Verklärung hineingezogen. Sittliche Werterkenntnis wie willentliche Entscheidungskraft wird durch die religiösen Kräfte geläutert und erhöht, und es wird jene höchste und edelste Form menschlicher Lebensbetätigung, die Liebe, zu heroischen Leistungen befähigt.

---

<sup>17</sup> Vgl. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, I, 1921. Stöcker, *Das Gewissen*, 1925. Rosenmöller, *Religionsphilosophie*, 1932. M. Rast, *Gott im Gewissenserlebnis* (Scholastik, 1937). Th. Steinbüchel, *Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, I.