

Dritter Teil: Die ethische Dimension von Sein und Werden

I. Die 'Ordnung der Liebe' bei Augustinus und Thomas von Aquin

Matthias Kobler

Die Trennung von Philosophie und Theologie, wie sie heute ge­läufig ist, geht auf eine neuzeitliche Entwicklung zurück, die im Spätmittelalter ihren Ausgangspunkt hatte und bei Luther ihren klassischen Ausdruck in der Entgegensetzung von Glaube und Vernunft fand. Während Luther dem Glauben gegenüber der menschlichen Vernunft den Vorrang gab, verhält es sich heute eher umgekehrt; aber die Trennung ist im Grunde dieselbe: die rational begründende und vermittelbare Sicht der Welt wird als Erkennen der Philosophie und den Wissenschaften oder auch nur den Wissenschaften zugeordnet, der Religion dagegen der irrationale, gefühlsmäßige, subjektive Glaube, der eine eigene, von der Wissenschaft unabhängige Weltsicht darstellt.

Bis hin zum Spätmittelalter war das Verhältnis von Glaube und Erkennen von ganz anderer Art. Es ist zwar allgemein bekannt, daß Theologie und Philosophie im Mittelalter nicht voneinander getrennt waren, doch wird ihre Einheit in der Regel wieder von der uns selbstverständlichen Getrenntheit aus verstanden: als Vermischung von Glaubensinhalten und Tatsachen, von Gefühl und Rationalität, von Glaube und Vernunft; oder die Einheit wird als Unterordnung der Philosophie unter die Theologie vorgestellt, so daß die Philosophie als „*ancilla theologiae*“ sich von der Theologie hätte vorschreiben lassen, was sie zu denken hat.

Die Überordnung des Glaubens über das Erkennen ist nach dem antiken und mittelalterlichen christlichen Verständnis nicht im Sinne einer Einschränkung oder Reglementierung des Denkens aufzufassen. Vielmehr wird der Glaube deshalb vorangestellt, weil er das Erkennen erst ermöglicht. Nach Augustinus findet der Christ Gott nicht als etwas, was unerkannt nur geglaubt wird, und er findet ihn nicht, wenn er nicht vorher glaubt, was er nachher erkennen wird.¹ Auf diese Weise sind Glaube und Erken-

¹ Aurelius Augustinus: *De libero arbitrio* in: *Corpus Christianorum. Series Latina* [= CCL] Bd. 29. Turnhout 1970, S. 209-321, II, ii, 6, 18: „Deinde iam credentibus dicit [deus]: 'Quaerite et inuenietis'; nam neque inuentum dici potest

nen so untereinander verbunden, daß bei einer Trennung beide ihre Kraft verlieren: sie ergänzen sich. Thomas von Aquin faßt zu Beginn der *Summa contra Gentiles* den Inhalt des Glaubens, nämlich Gott, als etwas, das dem Erkennen aufgegeben ist, aber wegen der Unzulänglichkeit des menschlichen Intellekts von diesem nicht erreicht werden kann. Der Glaube hat damit die Funktion, den Menschen vor der überheblichen Meinung zu bewahren, er könne durch seinen Verstand die Natur der Dinge adäquat begreifen, und ihm im Streben nach der ihm unerreichbaren Wahrheit zu erhalten. Denn nur durch dieses Streben kann er in einer gewissen Weise einen Begriff von der Wahrheit erreichen, der sich aus der Teilhabe am Erkennen Gottes erklärt.²

Bei der Verknüpfung von Glaube und Erkenntnis gibt es zwei Möglichkeiten, die eine unterschiedliche Stellung des Erkennens zum Göttlichen, zur Wahrheit und zum Guten mit sich bringen. Im einen Fall ist die Verbindung so eng, daß beide in einer Erfahrung der Gegenwart des Göttlichen zusammenfallen.³ Diese Art von intuitiver Erkenntnis ist die mystische Schau dessen, was Gegenstand des Glaubens ist. Gott ist hierbei etwas positiv Gegebenes für das Erkennen, auch wenn es nicht begrifflich bestimmt

quod incognitum creditur neque quisquam inveniendi dei fit idoneus, nisi ante crediderit quod est postea cogniturus“. Vgl. a. *ibid.* I, ii, 4, 11: „Aderit enim deus et nos intellegere quod credidimus faciet“.

² Thomas von Aquin: *Liber de veritate catholica fidei contra errores infidelium, seu „summa contra gentiles“* [= *summa contra gentiles*]. Turin / Rom 1961, lib. I, cap. 1-10, insbes. cap. 2; cap. 5: „Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectus posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent“; cap. 8: „Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem ... ita se habet quod ad eam potest aliquas versimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur“.

³ Im weiteren Sinne trifft das für die Formen zu, die Karl Albert im Anschluß an Louis Lavelle unter dem Begriff der „ontologischen Erfahrung“ zusammenfaßt; vgl. Karl Albert: *Die ontologische Erfahrung*. Ratingen / Kastellaun 1974; ders.: *Philosophie der Religion* (Philosophische Studien Bd. III). St. Augustin 1991, S. 126f.

werden kann. Etwas anderes ist es, wenn der Gottesbegriff nur in einer negativen Bedeutung für das Erkennen berücksichtigt wird. Der Glaube steht dann nur insofern in Verbindung mit dem Erkennen, als er es durch den Hinweis auf seine prinzipielle Unzulänglichkeit korrigiert. Deswegen ist Gott aber für das Erkennen nicht Nichts, sondern die negative Bedeutung wird in die Reflexion aufgenommen, z.B. in dem Gedanken, daß allein Gott die Dinge in ihrem lebendigen Wesen erfaßt, während der Mensch nur abstrahierend erkennt, dabei aber aus der Berücksichtigung der für das Erkennen negativen Bedeutung des Göttlichen heraus die Intention auf das Wesen, den Blick auf das Lebendige in den Dingen richtet. Dieses Selbstverständnis vom Erkennen, das kein intuitives Vermögen beansprucht, aber den Gottesbegriff im Sinne der Selbstbegrenzung in die diskursive Reflexion hineinnimmt, ist das spekulative; es ist wesentlich reflexiv, weil es sich bei der Betrachtung der Dinge immer zugleich kritisch auf sich selbst bezieht. Die Spekulation steht so zwischen der Mystik und dem neuzeitlich-empirischen Denken, bei dem Gott gar nichts oder ein absolutes Jenseits ist, das für das Erkennen keine Bedeutung, auch keine negative, hat.

Damit ist die Rolle des Gottesbegriffs im spekulativen Denken des Mittelalters angedeutet, die auch mit der Vorrangstellung des Glaubens bei Augustinus angesprochen ist:⁴ Gott steht für die Wahrheit und die vollkommene Erkenntnis, an der der Mensch nur insofern teilhat, als er nach ihr strebt. Nur als Suchendem und Strebendem eröffnet sich dem Menschen die Erkenntnis der Natur als lebendiger, der Schöpfung. Und der Glaube hält ihn im Streben und Suchen, indem er ihm die über seine Fähigkeiten hinausgehende Wahrheit vorhält. Im Zusammenhang des spekulativen Denkens hat also der Gottesbegriff keine dogmatische Färbung, sondern drückt ein erkenntnistheoretisches Moment aus.⁵ Das

⁴ Das soll nicht heißen, daß etwa bei Augustinus und Thomas die mystische Erfahrung ausgeschlossen wäre; (vgl. K. Albert: Die ontologische Erfahrung, a.a.O., S. 62ff.) aber sie spielt keine Rolle für die Erkenntnistheorie, die dem diskursiven Denken verpflichtet ist.

⁵ Von der Bestimmung als vollkommene Erkenntnis her kommt der Gottesbegriff mit dem aristotelischen überein; das spezifisch christliche der mittelalterlichen gegenüber der antiken Spekulation ist in der Aufnahme eines affektiven Moments - der Liebe zu Gott - in die Bestimmung des Erkennens zu sehen. Vgl.

christliche spekulative Denken begreift sich als ein solches, das nur wie durch einen unklaren Spiegel, in einer Analogie, erkennt. Es ist weit davon entfernt, sich die Erkenntnis übernatürlicher Dinge anzumaßen; vielmehr schränkt es die Gültigkeit der Naturerkenntnis ein, läßt dadurch aber gerade die Lebendigkeit und Selbsttätigkeit der Dinge bestehen. Und auch die Erkenntnis selbst ist nicht etwas, das aufbewahrt und gesammelt werden kann, sondern wird aus dem lebendigen Vollzug, der Tätigkeit heraus, verstanden. Der Mensch erkennt die Dinge in Gott, den er nicht erkennt. Das Verhältnis zu Gott besteht hierbei in dem Streben nach ihm, das zugleich die Liebe zu Gott, zum Guten, und die Liebe zur Wahrheit ist. Hier hängen Erkenntnistheorie und Ethik unmittelbar zusammen.

Durch den Zusammenhang von Erkenntnislehre und Ethik ergeben sich aus dem christlichen spekulativen Denken Eigentümlichkeiten im Begriff der Ethik, die heute jedoch nicht so fremdartig anmuten, wie dieses Denken selbst, weil im Bereich der Ethik die Gegenwart durch das Christentum noch viel stärker geprägt ist. So wie das Erkennen aus seinem Vollzug heraus und nicht aus den gesammelten Ergebnissen verstanden wird, so wird auch das Handeln weniger danach bewertet, ob die richtigen Normen und Gesetze ihm vorgesetzt werden, als danach, ob aus rechter Liebe (rechter Gesinnung) gehandelt wird. Ob es sich um die rechte Liebe handelt, hängt ebenso wie das rechte Erkennen damit zusammen, daß es mit der Liebe zu Gott verknüpft ist. Die Ethik ist also mit der Religion verknüpft, jedoch nicht in dem Sinne, daß das Ethische in den Normen - in den zehn Geboten oder gar in den Vorschriften des Katechismus - beschlossen sei. Gutes Handeln ist ein solches, das sich aus der Liebe zu Gott und nicht aus der bloßen Befolgung von Gesetzen versteht. Dadurch wird die Ethik vom Recht unterschieden und ihm sogar in gewisser Weise entgegengesetzt. Daß Moralität sich bisweilen gegen gesetzte Normen behaupten muß und umgekehrt die strikte Befolgung von Sitte und Gesetz unmoralisch sein kann, läßt sich nur auf der Basis einer solchen Differenzierung begründen.

Die christliche Ethik stellt dem Gedanken des Gesetzes den Begriff der Liebe als genuin ethischen gegenüber. Mit der Forde-

dazu Matthias Koßler: Artikel „Spekulation, spekulativ“ in: Metzler Philosophie Lexikon 2. Auflage. Stuttgart / Weimar 1999, S. 556f.

rung der Liebe wird das Ethische an die Situation gebunden; und auch hierbei ist wieder im Verhältnis zur Starrheit des Gesetzes die Lebendigkeit seiner Erfüllung im jeweiligen Vollzug im Blick. Damit ist vordergründig natürlich ein gewisser Verlust an Verbindlichkeit des moralischen Handelns gegenüber der Festigkeit und auch Unerbittlichkeit von Recht und Gesetz verknüpft. Aber dieser Verlust wird wettgemacht dadurch, daß der Mensch durch die Liebe zu Gott in einer höheren Verbindlichkeit steht. Denn er stellt sich damit in eine Ordnung, die fester und zuverlässiger als jede menschliche Rechtsordnung ist. Augustinus nennt diese Ordnung mit einem aus der stoischen Philosophie übernommenen Ausdruck „lex aeterna“.⁶ Im moralischen Handeln aus Liebe wird die Gerechtigkeit also nicht negiert, sondern auf eine höhere Stufe gehoben. Auf diese Weise wird die Liebe, die im unmittelbaren Handeln situativ ist, durch die Verbindung mit der Liebe zu Gott mit einer Ordnung und Verbindlichkeit versehen, wegen der sie von Augustinus „dilectio ordinata“⁷ genannt wird.

1. Augustinus

Nachdem die Grundzüge des Gedankens der geordneten Liebe dargelegt worden sind, ist nun zu betrachten, was Augustinus unter der Ordnung versteht, die der Liebe ihre höhere Verbindlichkeit gibt und sie zu einer höheren Form der Gerechtigkeit macht. Daß es sich nicht um die von den Menschen gesetzte Ordnung handeln kann, wie sie sich in Gesellschaft, Staat und Recht manifestiert, ist nach dem in der Einleitung Dargelegten klar. Im Unterschied zu dieser Ordnung nach Gesetzen, die die Menschen erlassen und die daher historisch wandelbar sind, ist die Ordnung, die eine höhere, moralische Verbindlichkeit mit sich bringt, unwandelbar. Es ist eine Ordnung, die in der Welt selbst liegt, im christlichen Verständnis die Ordnung, in der Gott die Welt als „sehr gut“ (vgl. Gen. 1, 31) geschaffen hat.

⁶ Z.B. De libero arbitrio, a.a.O., I, vi, 15, 51 und I, xiv, 30, S. 101.

⁷ Augustinus: De doctrina christiana. In: CCL Bd. 32, Turnhout 1962, S. 1-167, I, 27, 28.

Die Ordnung überhaupt bestimmt Augustinus als „die Anordnung der gleichen und ungleichen Dinge, die jedem seinen gebührenden Platz zuweist“.⁸ Die Ordnung der Schöpfung läßt sich mit Hilfe der Vernunft im Groben nachvollziehen anhand der Aufteilung der Natur in Sein, Leben und Erkennen, die Augustinus aus der platonischen und neuplatonischen Philosophie übernommen hatte.⁹ Diese Gebiete stehen nun nicht gleichrangig und beziehungslos nebeneinander, sondern stellen zugleich eine Stufenfolge dar, in der die nächsthöhere Stufe jeweils die niedrigere einschließt: Leben schließt Sein und Erkennen schließt Leben ein. Vom Gedanken der Schöpfung her stellt die jeweils höhere Stufe einen höheren Grad an Seinsverwirklichung dar. Und da alles, was Gott geschaffen hat, insofern er es geschaffen hat, gut ist, bedeutet der höhere Grad der Seinsverwirklichung auch zugleich einen höheren Grad an Güte. In der Schöpfungsordnung sind also die Ordnung der Natur und die moralische Ordnung dasselbe. Während sie von der Vernunft nur in dieser groben Einteilung erfaßt werden kann, ist die gesamte Schöpfung durch die göttliche Vorsehung, die auch als die „forma incommutabilis“¹⁰ bezeichnet wird, bis ins kleinste bestimmt und geordnet.

Wenn alles, was von Gott geschaffen ist, uneingeschränkt gut ist, dann stellt sich die Frage, wie es in der Natur zu einer Abstufung kommen kann. Denn die unteren Stufen sind im Vergleich zu den höheren weniger gut, das heißt es müßte auch etwas Schlechtes an ihnen sein. Hier muß nun hinzugenommen werden, was in der Einleitung über das spekulative Denken gesagt worden war, nämlich daß es das Leben, die Bewegung, die Tätigkeit zum

⁸ Augustinus: *De civitate Dei*. CCL Bd. 47 / 48. Turnhout 1955, XIX, S. 13: „Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio“.

⁹ Augustinus: *De ordine*. In: CCL Bd. 29. Turnhout 1970, S. 87-137, II, S. 11, 13; *De libero arbitrio*, a.a.O., II, iii, 7 und II, v, 11 f.. Vgl. Leopold Wittmann: *Ascensus, der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins*. München 1980, S. 261; Karl Anton Wohlfahrt: *Noverim me - noverim te. Die Begründung der Metaphysik in der Selbstausslegung des Geistes bei Augustinus*. Meisenheim 1969, S. 96, von dem der Ausdruck „Seinsverwirklichung“ übernommen wurde. Zum Einfluß Plotins vgl. die *Enneaden* III, 2, 3; V, 2; II, 8, 8; vgl. dazu a. Christian Parma: *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins*. Leiden 1971, S. 126.

¹⁰ *De libero arbitrio*, a.a.O., II, xvii, S. 45, 174.

Gegenstand hat. Die Schöpfung wird nicht als statische vorliegende aufgefaßt, so wie wir heute gewohnt sind, die Natur als Gesamtheit, als Summe der Erscheinungen zu sehen. Die Schöpfung wird von Augustinus von ihrem Aktcharakter her begriffen als die Bewegung, die der Akt der Schöpfung vom Nichts zur höchsten Verwirklichung des Seins vollzieht. Die Einheit der Welt ist kein äußerliches Zusammenfassen, sondern liegt in der unwandelbaren Form des Schöpfungsaktes selbst, die sich nach Augustinus in der Einheit des Ganzen ebenso zeigt wie in der Einheit jedes einzelnen Geschaffenen.¹¹ Die Bewegung ist hierbei freilich nicht als geschichtliche zu verstehen, etwa im Sinne der Heilsgeschichte oder der Evolution. Der Ausdruck 'Bewegung' soll hier nur die Sinnrichtung des vom Nichts zum Sein führenden Aktes innerhalb der Stufungen verdeutlichen. Jede Stufe ist vollkommen gut, insofern sie sich nach den höheren Stufen orientiert und über diese hinaus auf die Vollendung des Schöpfungsaktes ausgerichtet ist. In diesem Sinne ist die Schöpfungsordnung ein Bild der Bewegung des Schöpfungsaktes.¹² So wird das Problem

¹¹ In diesem Sinne ist die *universitas* „*profecto ab uno cognominata*“ (De ordine, a.a.O., I, 2, 3). Das Eine als Formprinzip entfaltet sich in die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe und erhält sie zugleich in ihrer individuellen Form als auch in ihrem Zusammenhang untereinander, vgl. Augustinus: De vera religione. In: CCL Bd. 32. Turnhout 1962, S. 169-260, 43, 81: „*Praecessit enim forma omnium summe implens unum de quo est, ut cetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent*“. Der Passus, aus dem das Zitat stammt, ist stark von Plotins Lehre von dem Einen (vgl. Enneade III, 8, Enneade VI, S. 9 und Enneade VI, S. 8, 9ff.) beeinflusst. Vgl. Odilo Lechner: Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins. München 1964, S. 82; vgl. a. Josef Rief: Der Ordo-begriff des jungen Augustinus. Paderborn 1962, S. 221ff., der auf den Unterschied zu Plotin hinweist, dem die Individuation, auch wenn die Dinge durch Zahl und Maß geordnet sind, vorrangig einen Abfall bedeutet, während Augustinus durch die Abbildung der Einheit des Alls in der Einheit des Einzelnen die Individualität grundsätzlich, d.h. sofern sie sich dem ihr eigenen Maß entsprechend geordnet verhält, positiv bewertet. Zur Rolle der Zahl überhaupt bei Augustinus vgl. Rief, a. a. O., S. 203ff.; Wohlfahrt, a.a.O., S. 101ff.; Lechner, a.a.O., S. 79ff.

¹² Die Einheit jedes Geschaffenen ist eine Nachahmung der Einheit des Schöpfungsaktes, die jeweils für sich betrachtet in einem der Stufe entsprechenden Maß unvollkommen ist. Bei den bloßen Körpern, die dem Nichts, aus dem sie geschaffen sind, am nächsten sind, ist die Unvollkommenheit der Nachahmung

der Widersprüchlichkeit zwischen der vollkommenen Güte der Schöpfung und ihrer Abstufung zunächst gelöst. Denn nur wenn die Orientierung umgekehrt von den höheren zu den niedrigeren Stufen und schließlich auf das Nichts gerichtet ist, kommen der Mangel und das Böse in den Blick.¹³

Die Schöpfungsordnung, nach der alles Geschaffene gut ist, wird durch den Sündenfall beeinflusst. Der Sündenfall selbst soll hier nicht näher betrachtet werden, sondern nur seine Rolle in Beziehung auf die moralische Ordnung. Innerhalb der dargelegten Schöpfungsordnung, d.h. unter den „bona“ der Natur, macht im Menschen der Wille ein „medium bonum“ aus: über ihm stehen Vernunft und Tugend - oder das Geistige -, unter ihm der Bereich des Körperlichen.¹⁴ Der Mensch selbst, als das Wesen, das einen freien Willen hat, steht unter den Wesen, die aus Freiheit niemals sündigen, den Engeln, und über den Wesen, die nicht sündigen,

am größten, aber dennoch sind sie nur etwas im Hinblick auf das, was sie nachahmen; vgl. *De vera religione*, a.a.O., S. 34, 63: „*Omne quippe corpus uerum corpus est, sed falsa unitas. Non enim summe unum est aut in tantum id imitatur, ut impleat, et tamen nec corpus ipsum esset nisi utcumque unum esset*“.

¹³ Vgl. Remo Bodei: *Ordo amoris*. Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit. Wien 1993, S. 112f.. Dieser dynamisch aufgefaßten Stufung der Natur in Sein, Leben und Erkennen entspringt der Gottesbeweis, den Augustinus in *De libero arbitrio*, a.a.O., II, iii – xv vorbringt: Auch die höchste Stufe der Natur, das Erkennen des Menschen, ist nicht die vollkommenste, denn es ist eine Tätigkeit, ein Streben, das auf etwas ausgerichtet ist, nämlich auf die Wahrheit. Die Wahrheit ist etwas, das über das menschliche Erkennen hinausgeht, denn die Wahrheit ist unwandelbar, während das menschliche Erkennen bisweilen klarer und manchmal undeutlich ist, zunimmt und verschwindet. Sie bildet also eine noch höhere Stufe; und was über dem Erkennen des Menschen steht und vollkommener als dieser ist, wird Gott genannt. Daß damit nur das Dasein Gottes bewiesen, nicht jedoch sein Wesen erkannt ist, wird darin deutlich, daß Augustinus sich nicht festlegt, ob die Wahrheit unmittelbar mit Gott gleichzusetzen ist, oder ob Gott nicht noch über der Wahrheit stehend anzunehmen sei (xv, 39, 153). Auch die Wahrheit wird in dem Beweis ja nicht erkannt, sondern der Mensch wird sich nur auf die Weise seines Strebens und Suchens bewußt, daß es die Wahrheit und Gott gibt. Und weil dies Bewußtsein auf dem Streben beruht, ist in Gott nicht nur die Wahrheit, sondern auch das höchste Gut und die Glückseligkeit.

¹⁴ *De libero arbitrio*, a.a.O., II, xix.

aber auch nicht frei sind, den Tieren.¹⁵ Das Besondere am menschlichen Willen ist, daß er frei ist zu sündigen. Das bedeutet, daß er sein Streben, das wie alle anderen Güter ursprünglich nach der Vollkommenheit ausgerichtet ist, umkehren kann, so daß es die Richtung auf das Nichts, aus dem er geschaffen ist, nimmt. Das geschieht im Sündenfall, und dadurch kommt das Böse und Schlechte in die Welt: nicht durch eine Gott gegenüberstehende Macht oder Substanz, sondern durch die „a summa substantia, te deo, detortae in infima uoluntatis peruersitas“.¹⁶ Die Schöpfungsordnung selbst bleibt dabei insofern unberührt, als es nicht die geschaffene Natur des Menschen ist, die die Verkehrung bewirkt, sondern sein freier Wille. Daher ist für Augustinus das Schlechte am menschlichen Willen kein naturgegebenes, sondern ein Zustand (*affectio*) der Seele, der mit dem Begriff der Erbsünde bezeichnet wird.¹⁷

Mit dieser Unterscheidung versucht Augustinus das Problem der Theodizee zu lösen, das ihn in seinen Schriften von Anfang an beschäftigt hatte.¹⁸ In unserer Untersuchung interessiert wieder nur der Aspekt, wie es sich auf den Ordnungsgedanken auswirkt. Infolge der Sünde des Menschen wird die Schöpfungsordnung

¹⁵ De libero arbitrio, a.a.O., III, ix; vgl. Augustinus: De Genesi ad litteram. In: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [= CSEL] Bd. 28,1. Wien 1894, S. 1-435, VIII, 23, 44 und XI, 7.

¹⁶ Augustinus: Confessiones (CCL Bd. 27). Turnhout 1981, VII, 16, 22.

¹⁷ De libero arbitrio, a.a.O., III, ix, 26, 94: „Non enim peccatum et supplicium peccati naturae sunt quaedam, sed adfectiones naturarum, illa uoluntaria, ista poenalis“; vgl. *ibid.* III, xiii, 36, 127: „... omnis natura in quantum natura est bona est ...“. Durch die Vererbung der Sünde wird der Zustand „quodam modo naturaliter“ (*ibid.*, III, xviii, 52, 177). In der Schrift De diversis quaestionibus ad Simplicianum (CCL Bd. 44). Turnhout 1970, in der Augustins Gnadenlehre ihre endgültige Gestalt erhält, scheint bisweilen die Sünde nicht nur gleichsam, sondern tatsächlich die Natur des Menschen auszumachen (z. B. I, 2, 17; vgl. a. Augustinus: De diversis quaestionibus octoginta tribus. In: CCL Bd. 84. Turnhout 1975, S. 1-249, quaest. 68, 3), doch bleibt auch hier die ursprüngliche Aussage, daß „omnis autem creatura dei bona est, et omnis homo, in quantum homo est, creatura est, non in quantum peccator est“ aufrechterhalten (I, 2, 18).

¹⁸ Explizit in den Frühschriften De libero arbitrio und De ordine, implizit in allen Schriften, die sich mit dem Spannungsverhältnis von Willensfreiheit und Gnadenlehre bzw. Prädestination beschäftigen.

erst im eigentlichen Sinne, nämlich der genannten Definition zu einer Ordnung. Denn die Unterschiede der Stufen waren bisher in die Einheit der Bewegung auf die Vollkommenheit hin aufgehoben: sie kamen in dem allgemeinen Streben der Natur gar nicht in den Blick. Wo keine Unterschiede sind, ist für den menschlichen Verstand¹⁹ auch keine Ordnung möglich; und wenn der Mensch von Natur aus das Gute tut, dann braucht es keine Gerechtigkeit.²⁰ Die gerechte Ordnung besteht darin, daß den Guten ein gutes und den Bösen ein elendes Leben zugeteilt wird. Diese Ordnung muß mit der Schöpfungsordnung, die ja die moralische Hinordnung auf das höchste Gut enthält, vereint werden. Denn die göttliche Ordnung soll ja, im Unterschied zu der vom Menschen gesetzten, eine unwandelbare sein - die *lex aeterna*, die auch mit dem Auftreten des Sündenfalls keine Wandlung erfährt.

Das geschieht, indem die Umkehrung des menschlichen freien Willens in die Aufstiegsbewegung der ursprünglichen Ordnung eingegliedert wird. Die Sünde führt die Strafe unmittelbar mit sich, so daß die Störung der ursprünglichen Ordnung ebenso unmittelbar wieder aufgehoben wird. Dabei erweist sich die bloße Zuständigkeit der Sünde (und auch der mit ihr verbundenen Strafe) gegenüber der Natur. Das ist kurz zu veranschaulichen.

Der Mensch, wie er gut erschaffen wurde, richtet sein Tun und Streben im Sinne der Schöpfungsordnung nach Gott aus, d.h. er bezieht das unter ihm Stehende auf das, was über ihm ist: der Wille gebraucht die körperlichen Dinge, zu denen auch die Sinne und Triebe gehören, um zu Erkenntnis, Tugend und Gott zu gelangen. Da es so in der Ordnung ist, dient ihm das Körperliche ohne Widerstand in diesem Bestreben. In der Sünde kehrt er die Richtung um; er gebraucht jetzt die Vernunft und Gott um der körperlichen Dinge willen. Die Umkehrung der Ordnung beinhaltet zugleich aber die Strafe, weil damit die körperlichen Dinge dem Willen nicht mehr dienen, sondern beginnen, ihn zu beherr-

¹⁹ Es muß betont werden, daß dies nur für den menschlichen Verstand so ist, wodurch die Ordnung der Schöpfung, die den Verstand übersteigt, nicht negiert wird. Die Erörterung, aus der das folgende Zitat entnommen ist, endet dementsprechend aporetisch.

²⁰ De ordine, a.a.O., II, S. 7, 22: „Non enim iudicium, dei fuit ullum, quando malum non fuit, nec, si aliquando bonis et malis sua cuique non tribuit, potest uideri iustus fuisse ... quando non erat malum, non erat iustus“.

schen:²¹ die Bedürfnisse werden nur mit Mühe oder gar nicht gestillt, und darüber hinaus steigert sich die Bedürftigkeit ins Grenzenlose, weil immer mehr und neue Bedürfnisse entstehen. Begehren ohne Erfüllung bedeutet Leiden, und je größer die Begierde ist, desto größer das Leiden.²² Darin liegt für Augustinus die mit der Sünde unmittelbar verknüpfte Strafe.

Es gibt für den Menschen in dieser Situation zwei Möglichkeiten, dem ewigen Gesetz Genüge zu tun: die erneute Umkehr zu Gott und dem höchsten Sein oder der Abstieg durch das Elend zum Nichts.²³ Da aber infolge des Sündenfalls der Mensch seine Freiheit dadurch verloren hat, daß er vom Körperlichen beherrscht wird, kann die Umkehr zum guten Leben nicht vom Menschen selbst, sondern nur durch die Gnade Gottes geleistet werden, die zugleich die Freiheit des Willens wiederherstellt. Mit dem Gedanken der Gnadenwirkung wird die moralische Ordnung noch einmal modifiziert, damit aber auch die Differenz des ersten und zweiten Begriffs von (moralischer) Ordnung aufgehoben.

²¹ De civitate Dei, a.a.O., XV, S. 15: „... dum tamen per iustitiam dominantis dei, cui subditi servire nolumus, caro nostra nobis, quae subdita fuerat, non seruiendo molesta sit ...“; vgl. Augustinus: Epistulae (CSEL Bd. 44). Wien/ Leipzig 1904, ep. 140, 2, 4: „qui enim iniuste se ordinat in peccatis, iuste ordinatur in poenis“.

²² De diversis quaestionibus octoginta tribus, a.a.O., quaest. 77: „omnis igitur cupiditas passio ... omnis igitur cupiditas, cum est in nobis, ipsa cupiditate patimur, et in quantum cupiditas est patimur“. Die Begierde (cupiditas, concupiscentia) ist, wie zu sehen ist, nicht die Sünde selbst, sondern deren Folge. sie ist ein „vitium“, also ein Gebrechen, das von Adam auf die Nachkommen übergegangen ist (vgl. Augustinus: De nuptiis et concupiscentia. In: CSEL Bd. 42. Wien 1902, S. 211-319, I, 23, 25 und 24, 27). Der Sündenfall beruht auf der Freiheit, mit der der Mensch geschaffen ist, die Begierde auf dem Verlust der Freiheit durch ihren falschen Gebrauch.

²³ De libero arbitrio, a.a.O., III, xv, 44, 151f.: „Quia enim nemo superat leges omnipotentis creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo quod accepit aut reddit amittendo quod uti noluit bene. Itaque si non reddit faciendo iustitiam, reddet patiendo miseriam, quia in utroque uerbum illud debiti sonat ... Nullo autem intervallo temporis ista dividuntur - ut quasi alio tempore non faciat quod debet et alio patiatur quod debet -, ne uel puncto temporis uniuersalis pulchritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore uindictae“.

Entscheidend für das Verhältnis beider sind die Richtungen der Dynamik, die dem Ordnungsgedanken wesentlich ist. Die Schöpfungsordnung ist reine Bewegung, reiner Akt. Erst mit der Verkehrung der Bewegungsrichtung durch den freien Willen, die die ursprüngliche Bewegung aber nicht aufheben kann, entsteht der Anschein einer statischen Ordnung der Gerechtigkeit, die jedem Ding seinen Platz zuweist und Gutes wie Böses vergeltet. Die Dynamik der Ordnung wird so gewissermaßen verständigt.

Die moralische Ordnung nach dem Sündenfall entspricht aufgrund der Aufhebung des Dynamischen dem menschlichen Verstand und dessen Bestimmung der Ordnung. Die Gerechtigkeit der Ordnung ist hier als ausgleichende Gerechtigkeit klar ersichtlich. Mit der Einbeziehung der Gnadenwirkung geht diese Klarheit aber verloren. Denn daß Gott Menschen, die von sich aus nicht besser sind als die anderen, auswählt und ihnen zu Umkehr und Glückseligkeit verhilft, scheint der Vorstellung einer gerechten Ordnung zu widersprechen. Die Gnade ist aber dennoch mit der Gerechtigkeit vereinbar, insofern sie den Auserwählten nicht unmittelbar die Glückseligkeit verschafft, sondern ihm die in der Sünde verlorengegangene Freiheit, sich im Sinne der Schöpfungsordnung zu bekehren und somit Gutes zu tun, wiedergibt.²⁴

²⁴ Dies ist der Grundgedanke, von dem ausgehend Augustinus sich um eine Synthese von Gnade und Willensfreiheit bemüht hat, die, anders als Kurt Flasch: *Logik des Schreckens: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*. Mainz 1990, S. 92 behauptet, für ihn das ganze Leben lang im Zentrum des Interesses stand. Noch in der Spätschrift *De praedestinatione sanctorum*. In: Sankt Augustinus. *Der Lehrer der Gnade* (ed. Kunzelmann / Zumkeller). Schriften gegen die Semipelagianer. Würzburg 1955, S. 240-438, heißt es „*Misericordia igitur et iudicium in ipsis voluntatibus facta sunt*“ (6, 11). Freilich ist, wie Augustinus in den Retraktionen selbst eingesteht, ihm die Lösung dieser Aufgabe nicht zufriedenstellend gelungen (vgl. Augustinus: *Retractationes* (CCL 57). Turnhout 1984, II, 1, 2). So wurde die Lehre von der Wiederherstellung des freien Willens später in den Schriften *De correptione et gratia* und *De dono perseverantiae* dahingehend modifiziert, daß der wiederhergestellte Wille nicht mehr fähig ist zu sündigen. Vgl. dazu a. Lechner, a.a.O. Das Zusammenbestehen von Willensfreiheit und Gnade und die Entwicklung hin zur Annahme einer „Gabe der Beharrlichkeit“ sind nur vor dem Hintergrund einer dynamischen Auffassung der Ordnung zu verstehen; vgl. dazu Matthias Köbler: *Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundle-*

In der Barmherzigkeit Gottes, die in der Gnade wirksam ist, wird also die Gerechtigkeit nicht negiert, sondern auf eine höhere Stufe gehoben. Die Barmherzigkeit Gottes ist die vollkommene Gerechtigkeit, aber sie ist als solche auch eine „*aequitas occultissima*“.²⁵

Verborgen ist die vollkommene Gerechtigkeit unter der moralischen Ordnung, der sie nicht widersprechen kann. So fehlt auch in ihr nicht das Leiden, das die Erbsünde begleitet; aber es hat in ihr nicht die Funktion der ausgleichenden Bestrafung, sondern die der Läuterung und Rückführung in die rechte Ordnung.²⁶ Diese Differenz ist aber für den Menschen nicht wahrnehmbar, so daß er nur die Ungerechtigkeit sieht, daß es in der Welt den Guten oft schlecht geht und den Bösen relativ gut. Auch aus einem anderen Grunde ist die höhere Gerechtigkeit verborgen, denn vom menschlichen Verstand aus ist nicht zu begreifen, wie das Erbarmen, das ja willkürlich ist, mit dem allgemeinen Gesetz und der Gerechtigkeit übereinstimmen kann. Obwohl das so ist, verhält sich der Mensch indessen im alltäglichen Umgang durchaus im Sinne dieser Übereinstimmung. Denn niemand sieht es als eine Ungerechtigkeit an, wenn z.B. jemand einem anderen die Schulden erläßt oder ihm verzeiht; und überall sieht das Strafrecht die Möglichkeit der Begnadigung vor. Der Mensch hat also offensichtlich eine Ahnung von der höheren Gerechtigkeit, wenn er sie

gung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther. Würzburg 1999, S. 37 ff., 109ff.

²⁵ De diversis quaestionibus ad Simplicianum, a.a.O., I, 2, 16; vgl. De libero arbitrio, a.a.O., III, xv, 44, 152; enn. Ps. 9, 1. An den beiden letztgenannten Stellen wird dem „*iudicium occultum*“ das „*iudicium manifestum*“ des Jüngsten Gerichts gegenübergestellt. Vom Ordnungsgedanken her gesehen ist das jedoch nur eine Reminiszenz an die menschliche Vorstellung von Gerechtigkeit, an die Fassungskraft des unter der Sünde stehenden Menschen. Das wird aus der Unterscheidung zwischen der ersten und zweiten Auferstehung deutlich, die Augustinus in De civitate Dei, a.a.O., XX, 6 f. darlegt, deutlich. Vgl. dazu Kofler, a.a.O., S. 115ff.

²⁶ Augustinus: Enarrationes in Psalmos (CCL 38–40). Turnhout 1966, Ps. 44, 18: „*Nemo sibi multum de misericordia Dei blanditur: virga directionis est ... Sic enim [Deum] dilige misericordem, ut uelis esse ueracem; non enim misericordia potest illi auferre iustitiam, neque iustitia misericordiam*“. Vgl. Rief, a.a.O., S. 257, der von einer „heilspädagogischen Bedeutung“ der Leiden spricht.

auch rational nicht nachvollziehen kann. Augustinus nennt daher dieses Verhalten „Abbild“ oder „Spur“ der vollkommenen Gerechtigkeit.²⁷

Wer nun diese nur geahnte, aber nicht recht begreifbare vollkommene Gerechtigkeit anerkennt, der sieht Gesetz, moralische Ordnung und Gerechtigkeit mit anderen Augen an. Seine Haltung wird von Augustinus als Liebe zur Gerechtigkeit bezeichnet und der Furcht vor dem Gesetz gegenübergestellt.²⁸

Wer die Gerechtigkeit von der Strafandrohung her begreift, so wie es im von Menschen gesetzten Recht der Fall ist, der hat Furcht vor dem Gesetz. Wird dieses Verständnis von Gerechtigkeit auf die moralische Ordnung der Welt übertragen, so muß sich die Haltung der Furcht vor dem Gesetz noch verstärken, weil der Mensch wegen der unvermeidlichen Sünde der Strafe verfallen ist. Er lebt also in Furcht vor dem ewigen Gesetz in der Form des Jüngsten Gerichts.²⁹ In der Ahnung der vollkommenen Gerechtigkeit hat sich aber gezeigt, daß die ausgleichende Gerechtigkeit nur einen beschränkten, dem unvollkommenen menschlichen Verstand angemessenen Begriff von Gerechtigkeit gibt. Die Furcht vor dem ewigen Gesetz rührt deshalb nach Augustinus nur daher, daß der Mensch seine *eigene* Gerechtigkeit aufstellen und auf Gott übertragen will.³⁰ Wird die moralische Ordnung in die-

²⁷ De diversis quaestionibus ad Simplicianum, a.a.O., I, S. 2, 16: „Quapropter cum dando et accipiendo inter se hominum societas conecatur, dentur autem et accipiantur uel debita uel non debita, quis non uideat iniquitatis argui neminem posse qui quod sibi debetur exegerit, nec eum certe qui quod ei debetur donare uoluerit, hoc autem non esse in eorum qui debitores sunt, sed in eius cui debetur arbitrio? Haec imago uel, ut supra dixi, uestigium negotiis hominum de fastigio summo aequitatis impraessum est“.

²⁸ Augustinus: Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos. In: CSEL Bd. 84. Wien 1971, S. 1-52, 40.

²⁹ Vgl. Anm. 53.

³⁰ De civitate Dei, a.a.O., XXI, S. 24: „Hanc Dei iustitiam, quam donat gratia sine meritis, nesciunt illi, qui suam iustitiam uolunt constituere, et ideo iustitiae Dei, quod est Christus, non sunt subiecti“. Die eigene Gerechtigkeit des Menschen ist dadurch bestimmt, daß sie am Gesetz hängt und auf der Furcht vor Strafe beruht, während die Gerechtigkeit Gottes „dulcis“ ist: „... illis, qui timore poenarum suam iustitiam uolunt constituere quae in lege est, non est iustitia Dei dulcis, quia nesciunt eam“.

sem Sinn aufgefaßt, so wird man durch das Gesetz zum moralischen Handeln gezwungen, indem die Furcht vor der Strafe, nicht der Wille oder die Gesinnung, dazu antreibt. Da die Strafandrohung sich auf das Körperliche im weiteren Sinne bezieht (auch die Höllenstrafen sind körperlich), beruht diese Auffassung von Moralität gerade auf dem Verhältnis zur Natur, die das Böse charakterisiert: um des Körperlichen willen, aus körperlicher Selbstliebe und nicht aus Liebe zu Gott soll das Gute getan werden.³¹

In der Liebe zur Gerechtigkeit dagegen erweist sich die Liebe als die Erkenntnis der höheren Gerechtigkeit und der wahren moralischen Ordnung der Schöpfung.³² Diese Erkenntnis der Liebe ist zwar keine rationale Erkenntnis, aber sie läßt sich rational im Sinne des spekulativen Denkens als die Anerkennung einer über das Fassungsvermögen hinausgehenden Wahrheit begreifen, die sich im Streben nach ihr - in der Liebe eben - ereignet.³³

Das Verhältnis von Liebe und moralischer Ordnung läßt sich nun in zweierlei Hinsicht darlegen: Zum einen insofern die Liebe als rechte Liebe das ist, was das Gesetz erfüllt und somit der moralischen Ordnung gerecht wird (die rechte Liebe als bedingt durch die Ordnung). Und zum anderen als die Erkenntnis der wahren moralischen Ordnung (die rechte Liebe als die Ordnung bedingend). Die Beziehung dieser beiden Aspekte aufeinander ist das, was die Ordnung der Liebe ausmacht.

Es ist gesagt worden, daß die rechte und die falsche Liebe sich danach unterscheiden, ob sie sich in die Ordnung der Schöpfung eingliedert oder ob sie sie umkehrt; d.h. wenn die niedrigeren Dinge gebraucht werden, um die höheren zu genießen, so ist die Liebe in der Ordnung, werden dagegen die höheren gebraucht,

³¹ *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, a.a.O., 40, 3.

³² Vgl. Augustinus: *De Trinitate* (CCL 50 / 50 A). Turnhout 1968, X, 3-5; *De doctrina christiana*, a.a.O., I, S. 27, 28: „Ille autem iuste et sancte uiuit, qui rerum integer aestimator est; ipse est autem, qui ordinatam habet dilectionem“.

³³ Vgl. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, a.a.O., quaest. 35, 2: „Quidquid autem mente habetur noscendo habetur, nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur“. Vgl. Bodei, a.a.O., S. 119ff., der von einer „Logik der Liebe“ spricht: „Die Logik der Liebe erzeugt jedoch keine statische Ordnung, sondern eine Ordnung in Bewegung“, vgl. a.a.O., S. 117, wo er die *ordinata dilectio* als „ein zum Guten hin polarisiertes Licht“ zu fassen versucht.

um die niedrigeren zu genießen, so ist die Liebe verkehrt.³⁴ Außerdem wurde die falsche Liebe mit der Selbstliebe in Verbindung gebracht. Hier muß noch einmal differenziert werden, denn auch in der rechten Ordnung ist die Selbstliebe enthalten, insofern das Körperliche da ist, um sich selbst geistig zu genießen. Und nicht nur hinsichtlich der Beziehung zu den niedrigeren Stufen, sondern auch für die Liebe zu Gott spielt die Selbstliebe eine entscheidende Rolle, wie sie in Mt 22, 37-39 zum Ausdruck kommt: „Du sollst Gott lieben“ ist das eine Hauptgebot und das andere „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, und dieses zweite ist „dem ersten gleich“. Da alle Liebe, sei es die rechte oder die falsche, auf den Genuß des Geliebten aus ist, ist sie an die Selbstliebe gebunden. In der rechten oder falschen Selbstliebe ist also die rechte oder falsche Liebe letztlich gegründet.³⁵

Der Mensch kann sich selbst betrachten entweder als isoliertes Individuum im Rahmen einer verstandesmäßigen Ordnung oder im Rahmen der dynamischen Schöpfungsordnung als ein Wesen, das über sich hinaus zu Gott strebt. Im ersten Fall bezieht sich die Selbstliebe auf das Ich in seiner Isoliertheit.³⁶ Die Haltung zu allem außer ihm Stehenden, zu den Dingen, zum Nächsten und zu Gott, ist zunächst die des Gebrauchs; da aber ein umgreifendes Ziel der Liebe nicht gegeben ist, das den Gebrauch regelt, werden

³⁴ Die Verkehrung des Strebens, die in der Erbsünde habituell wird, wird von Augustinus als die Umkehrung des Verhältnisses von „uti“ und „frui“ gekennzeichnet: „Omnis itaque humana peruersio est, quod etiam uitium uocatur, fruentis uti uelle atque utendis frui; et rursus omnis ordinatio, quae uirtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti“ (De diversis quaestionibus octoginta tribus, a.a.O., quaest. 30). Vgl. Josef Brechtken: Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Gerechtigkeits-Ethik. Meisenheim 1975, S. 54.

³⁵ Daher besteht der Unterschied nicht nur hinsichtlich der Gegenstände der Liebe, sondern betrifft die ganze Art und Weise der Liebe und auch des Gebrauchs. Vgl. dazu Brechtken, a.a.O., S. 145ff., der von einem „neuen uti“ in der Gottes- und Nächstenliebe spricht, diesen Punkt aber zu wenig in seiner Darstellung der augustianischen Ethik als „appetitus-Ethik“ berücksichtigt (vgl. S. 187). Vgl. a. Augustinus: De civitate Dei, a.a.O., XIV, 7.

³⁶ Vgl. Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. Berlin 1929, S. 13f.

die zum Gebrauch vorgesehenen Dinge sogleich zum jeweils ausschließlichen Ziel der Liebe. Das Selbst verliert sich so in ungehemmter Begierde an die Gegenstände. Diese Selbstliebe ist daher eine nicht nur moralisch, sondern sachlich verkehrte Selbstliebe, weil sie infolge einer falschen Selbsterkenntnis an dem Selbst vorbeigeht, sich ständig verfehlt.³⁷

Betrachtet sich der Mensch dagegen in der Bewegung der Schöpfungsordnung als im Streben auf Gott hin befindlichen, so hat er hierin nicht nur einen übergreifenden Zweck, dem er den Gebrauch der Dinge unterordnen kann, so daß er sich ihnen nicht in der Begierde ausliefert,³⁸ er tritt damit auch aus seiner Isolierung gegenüber anderen Menschen heraus und sieht in der Liebe zu Gott ein Gemeinsames in allen Menschen, das die Selbstliebe mitumfaßt. Wahre Nächstenliebe, in der der Nächste nicht nur als Mittel betrachtet wird, und damit ethisches Handeln überhaupt, ist für Augustinus nur auf diese Weise möglich. Aber es ist nicht nur so, daß diese rechte Selbstliebe unmittelbar die Nächstenliebe einschließt. Liebe zu sich selbst, zu Gott und zum Nächsten fallen in der rechten Selbstliebe unmittelbar zusammen, so daß das „wie sich selbst“ in dem Matthäus-Zitat nicht als Vergleich aufzufassen ist, sondern als Identität.³⁹

In dem Zusammenfallen der höheren Momente der Ordnung: Gott, Nächster, Selbst, in der Unmittelbarkeit der Liebe zeigt sich die rationale Unbegreiflichkeit der moralischen Ordnung. Wie der spekulativ Denkende nicht weiß, was die Wahrheit ist, aber weiß, daß es sie gibt;⁴⁰ und wie der Glaubende nicht weiß, was Gott ist, aber daß es ihn gibt: so weiß auch der moralisch Handelnde nicht,

³⁷ Augustinus: *Sermones* (Patrologia Cursus Completus. Series Latina (ed. Migne) [= PL] Bd. 38. Paris 1841, sermo 142, 3: „Recessit [anima] ab illo [domino suo] et non remansit in se: et a se repellitur, et a se excluditur, et in exteriora prolabitur“.

³⁸ Die Dinge werden „temperanter“ gebraucht und nicht „cupide“ begehrt (Augustinus: *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*. In: PL Bd. 35. Paris 1902, Sp. 1977-2062, 2,11; vgl. *Contra Iulianum. Opus imperfectum* (CSEL Bd. 85,1). Wien 1974, I, S. 70, 4.

³⁹ Vgl. Bodei, a.a.O., S. 185.

⁴⁰ Vgl. *De Trinitate*, a.a.O., X, 15: „An cum se nosse amat, non se quam nondum nouit sed ipsum nosse amat acerbiusque tolerat se ipsam deesse scientiae suae qua uult cubcta comprehendere?“.

was die höhere Gerechtigkeit ist, aber er weiß, daß es eine höhere Gerechtigkeit, die vollkommene moralische Ordnung der Welt gibt, die nicht der rational abmessenden Gerechtigkeit entspricht und die sich in Spuren in der menschlichen Barmherzigkeit andeutet. Dieses Wissen, daß etwas, das ich nicht begreife, mich in meinem Handeln mit dem Nächsten verbindet und das Handeln verbindlich macht, ist aber die Liebe selbst. Man könnte sie in dieser Bestimmung auch den guten Willen nennen, wenn man unter gutem Willen den Willen versteht, dem anderen etwas Gutes zu tun, ohne die eigene Vorstellung oder irgendeine Definition des Guten dabei zugrunde zu legen, sondern das, was für ihn das Gute ist und das ich nicht kenne, weil es das Gute in der unbegreiflichen Ordnung ist. Daher gibt es für Augustinus eigentlich nur ein Gebot, das lautet „dilige, et quod vis, fac“.⁴¹ Damit ist das Ethische des Handelns ganz an die jeweilige Situation gebunden: was zu tun ist, zeigt sich erst in der konkreten Situation. Aber dennoch ist es in einem unumstößlichen Gesetz, der „lex aeterna“, festgelegt.

2. Thomas von Aquin

Der Grundgedanke der „Ordnung der Liebe“ oder der „geordneten Liebe“ ist die Einheit eines erkenntnisartigen Moments (Ordnung, Gerechtigkeit, Wahrheit, aber gemäß einer höheren, vom Menschen nicht zu erreichenden Vernunft) mit einem willensartigen (Liebe, Streben, Unmittelbarkeit). *Innerhalb* dieser Einheit ist bei Augustinus in dem Gebot „dilige, et quod vis, fac“ eine stärkere Gewichtung des Willensartigen gegeben: Das Erkenntnismoment scheint hier ganz in den Affekt aufgehoben zu sein. Der Mensch ist in seinem ethischen Handeln darauf verwiesen, daß die Liebe sich ereignet. Er verfügt nicht über die Liebe, daher wird sie von Augustinus als Wirkung der Gnade gefaßt, in der

⁴¹ In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem, a.a.O., 7, 8; vgl. *ibid.*, 9, 10: „Si Deus dilectio, quisquis diligit dilectionem, Deum diligit. Dilige ergo fratrem, et securus esto“.

Gott den Menschen die Liebe „einflößt“.⁴² Es stellt sich dann die Frage, wie der Mensch sich zu seinem Handeln überhaupt bestimmen kann, was ja unter dem Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit zum ethischen Handeln gehört. Er hat zwar aus der Richtung der Ordnung in Beziehung auf die unter ihm stehenden Dinge, die er erkennen kann, den Hinweis, daß er sie nicht um ihrer selbst willen begehren soll (asketisches Moment); aber in Beziehung auf Gott, sich selbst und den Nächsten, kann ihm, indem das Selbst und der Nächste in ihrem über-sich-Hinausgehen zu Gott zu lieben sind, nur aus der Liebe selbst und in der jeweiligen Situation klar werden, wie er sie zu lieben hat.

Angesichts dieser Problematik soll nun noch kurz die Ausformung des im Grunde gleichen Gedankens der „Ordnung der Liebe“ bei Thomas von Aquin betrachtet werden, weil hier nämlich eine umgekehrte Gewichtung der genannten Einheit zugunsten des Erkenntnismoments zu beobachten ist.

Man pflegt in diesem Sinne Augustinus als 'Voluntaristen' und Thomas als 'Intellektualisten' zu bezeichnen. Diese Entgegensetzung von Voluntarismus und Intellektualismus ist jedoch hinsichtlich der Philosophie des Mittelalters sehr mit Vorsicht zu handhaben. Denn wie in der Einleitung gezeigt wurde, beruht das spekulative Denken, das die christliche Philosophie des Mittelalters prägt, auf der Integration eines Willensmoments, das sich im Streben nach der Wahrheit äußert. Und umgekehrt ist der Wille die Form des Strebens, die dem Menschen als erkennendem Wesen eigentümlich ist. Diese Einheit von Wille und Erkennen stellt bei Thomas wie bei Augustinus die erkenntnistheoretische Basis dar.⁴³ Die Unterschiede zwischen Augustinus und Thomas rühren

⁴² Augustinus: *Contra Fortunatum disputatio*. In: CSEL Bd. 25,1. Wien 1891, S. 81-112, 22, 125: „cum autem gratia dei amorem nobis diuinum inspirauerit, et nos suae uoluntati subditos fecerit, (...) ab ista lege [peccati] liberamur, cum iusti esse coeperimus“. Hier wird die Problematik des Liebesgebots virulent, zu der sich Thomas von Aquin, anders als Augustinus, in: *Summa Theologiae*. Turin / Rom 1952, II / II, qu. 44, ausführlich äußert.

⁴³ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, a.a.O., I, qu. 12, art. 6, resp.: „Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suum naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit ... Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate“.

von der Schwierigkeit her, die Einheit von Wollen und Erkennen begrifflich zu fassen.

Was für die Erkenntnis- und Willenslehre im allgemeinen gilt, läßt sich auch von der Lehre der geordneten Liebe im besondern sagen. Freilich ist die Philosophie Thomas von Aquins eine andere als die Augustins, schon wegen des Einflusses der mittelalterlichen Aristotelesrezeption, der bei Thomas sehr ausgeprägt ist. Aber gerade bei dem genuin christlichen Thema der Liebe ist die Nähe zu Augustinus unübersehbar. Wenn ich nun der stärkeren Gewichtung des Willensmomentes bei Augustinus die stärkere Gewichtung des Erkenntnismomentes bei Thomas gegenüberstelle, so ist anzumerken, daß der Unterschied hierbei noch durch die Interpretation, die ich beiden gebe, verstärkt ist: Wie es bei Augustinus Texte gibt, die im Vergleich zu der von mir herangezogenen Johannesbriefauslegung den Aspekt der Ordnung gegenüber dem der Unmittelbarkeit der Liebe stärker betonen, so gibt es bei Thomas auch Stellen - insbesondere in bezug auf die Liebe -, die einen eindeutigen Vorrang des Willens vor dem Erkennen behaupten.⁴⁴ Die Betonung des Unterschieds dient dem Zweck, die Problematik, aber auch die Möglichkeiten einer Konzeption

Vgl. a. Albert Ilien: *Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin*. Freiburg 1975, insbes. S. 53ff. Es stellt sich hier übrigens gar nicht die Frage nach Irrationalismus oder Rationalismus, die im 19. Jh. akut war und wahrscheinlich zur Betonung der Differenz und zur Prägung der Begriffe geführt hatte.

⁴⁴ Für Augustinus ist vor allem die Schrift *De doctrina christiana* zu nennen, in der der Erkenntnischarakter der Liebe deshalb stärker hervorgehoben ist, weil sie zum Zweck einer Propädeutik der Schriftauslegung erörtert wird (vgl. a.a.O., I, 36, 40ff.). So wird dort stärker zwischen der Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst differenziert als in der Johannesbriefauslegung, die die Liebe zum Hauptthema hat und die Einheit des Affekts in den drei Momenten betont. Für Thomas kann beispielsweise *Summa Theologiae*, a.a.O., II, qu. 44, art. 5, resp. angeführt werden: „nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, quod est obiectum caritatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum quae moventur a voluntate: scilicet intellectus ... vis appetitiva inferior ... et vis executiva exterior ...“.

der geordneten Liebe auf der Basis spekulativen Denkens überhaupt deutlich zu machen.⁴⁵

In der Einleitung ist gesagt worden, daß der Mensch in seinem Streben nach der Wahrheit teilhat an ihr. Während bei Augustinus das Streben im Vordergrund stand,⁴⁶ ist es bei Thomas die Teilhabe, die in den Blick genommen wird: Der Mensch erkennt die Natur, sich selbst, die Anderen und Gott, also alles, was da ist, auf die Weise der „*participatio*“ an der Erkenntnis Gottes.⁴⁷ Der *participatio* auf Seiten des Menschen entspricht auf der Seite Gottes die „*communicatio*“: Gott hat die Welt geschaffen, um den Menschen seine Güte mitzuteilen. Die Schöpfung ist also, über Augustinus hinausgehend, als Akt der Liebe Gottes zu den Menschen zu begreifen, in dem er ihnen seine Güte zu erkennen gibt und sie damit glücklich macht. Dennoch bleibt es dabei, daß der Mensch das Gute in der Schöpfung nur erkennen kann, wenn er es in liebender Hinwendung auf Gott bezieht. Aber mit dem Gedanken der „*diffusio bonitatis*“⁴⁸ durch Gott kommt sozusagen der Blickwinkel Gottes ins Spiel, der der Stufung der Güter - die im übrigen die gleiche ist wie bei Augustinus - neben deren dynamischem auch einen objektiven Charakter gibt, und zwar einen solchen, der sich nicht der Zuständlichkeit der Sünde verdankt, die unmittelbar wieder in die Dynamik aufgehoben wird. Infolgedessen ist der „*ordo caritatis*“ nicht wie bei Augustinus ganz in der Unmittelbarkeit aufgehoben, sondern wird von Thomas in einem

⁴⁵ Es ist klar, daß daher nicht der Anspruch erhoben wird, dem Liebesbegriff oder gar der Ethik des Hl. Thomas umfassend gerecht zu werden. Hier wird nur der Gesichtspunkt einer Verknüpfung von Liebe und Ordnung berücksichtigt.

⁴⁶ So ist in *De Trinitate* die erste Form der Dreieinigkeit, auf die Augustinus stößt, die von Liebendem, Geliebtem und Liebe, von der aus das (spekulative) Erkennen als Sichlieben in der Form des sich gegenwärtig sein Wollens, um sich zu genießen, entwickelt wird (a.a.O., IX, 2); vgl. a. *ibid.*, X, 3: „*An in ratione ueritatis aeternae uidet quam speciosum sit nosse semetipsam, et hoc amat quod uidet studetque in se fieri quia, quamuis sibi nota non sit, notum ei est quam bonum sit ut sibi nota sit?*“ Zur Verknüpfung des Gedankens der geordneten Liebe mit der Trinitätsspekulation vgl. a. Bodei, a.a.O., S. 157ff. und 189ff.

⁴⁷ Zur Partizipationslehre, insbesondere in bezug auf die Verbindung mit der Funktion der Liebe, vgl. Ilien, a.a.O., S. 84ff.

⁴⁸ *Summa contra Gentiles*, a.a.O. II, cap. 45. Der Gedanke der „*diffusio bonitatis*“ geht auf die „*extasis amoris*“ bei Pseudo-Dionysius Areopagita zurück.

eigenen Abschnitt der *Summa Theologiae* in Form einer Rangliste vorgelegt, die festlegt, was mehr und was weniger geliebt werden muß.⁴⁹

Die menschliche Gemeinschaft wird gemäß dieser Ordnung aus der Mitteilung der Güte und Glückseligkeit von Gott her und der gemeinsamen Teilhabe der Menschen an ihr begründet.⁵⁰ Das erste, was am meisten zu lieben ist, ist Gott, weil seine Mitteilung die Gemeinschaft der das Gute Liebenden konstituiert: Nur dadurch, daß das Gute in der Welt ist, kann überhaupt das Gute gewollt werden; und dem Nächsten Gutes tun zu wollen ist ja das Charakteristikum der Liebe.⁵¹ Gott ist so das Fundament und Prinzip der wie bei Augustinus ethisch verstandenen Gemeinschaft. Aus der Liebe zu Gott folgt die Liebe zu sich selbst und die Liebe unter den Menschen, die durch die gemeinsame Teilhabe zu einer Gemeinschaft verbunden sind.⁵² Drei Bedingungen für das Zustandekommen der Liebe werden von Thomas genannt, die sich auf die Rangordnung auswirken: 1. Die Liebe bezieht sich auf das Gute, daher ist Gott die erste Bedingung; die Stufung der Güter wirkt sich in der Rangordnung aus. 2. Die Liebe beruht auf Gegenseitigkeit, daher ist eine Gemeinschaft vorausgesetzt, die im Fall der Selbstliebe am größten ist und sich dann die Rangfolge der Nächstenliebe bestimmt; grundsätzlich aber sind alle Menschen durch die Verbundenheit in der Teilhabe eine Gemeinschaft. 3. Die Liebe setzt die Teilhabe an der Glückseligkeit vor-

⁴⁹ Thomas: *Summa Theologiae*, a.a.O., II / II, qu. 26: De ordine caritatis.

⁵⁰ *Summa Theologiae*, a.a.O., II / II, qu. 25, art. 12, resp.: „... amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et angelus; tertium autem est id ad quod per quendam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum“.

⁵¹ *Summa Theologiae*, a.a.O. II, II, qu. 23, art. 1, resp.: „... quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus“. Vgl. *ibid.*, qu. 44, art. 7, resp.

⁵² A.a.O.: „Id quidem quod est beatitudinem influens est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile: vel quia est unum nobiscum; vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione. Et secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia: prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum“.

aus, daher ist der menschliche Körper nur indirekt zu lieben, insofern er mit der teilhabenden Seele verbunden ist.

Die Ordnung der Liebe als Rangordnung wird bei Thomas also, was die höheren Stufen betrifft, durch zwei verschiedene Prinzipien bestimmt: „ex parte obiecti“, insofern das in der Stufenfolge des Guten Höherstehende, das „excellentiore bonum“, mehr zu lieben ist; und „ex parte diligentis“, insofern das, zu dem eine engere Verbindung und Verwandtschaft, eine „maior coniunctio“ besteht, mehr geliebt werden soll.⁵³ Aus dieser Doppelung der ratio magis diligendi ergeben sich Zwiespältigkeiten in der Ordnung der Liebe. Im Rahmen der Nächstenliebe sind so nach Thomas unter dem Gesichtspunkt des höheren Guts der Vater mehr als die Mutter, diese mehr als Sohn und Tochter, die Eltern mehr als der Ehepartner und der Wohltäter mehr als der Empfänger der Wohltat zu lieben, während sich diese Verhältnisse unter dem Gesichtspunkt der engeren Verbundenheit hingegen gerade umkehren.⁵⁴ Bei dem Vorrang der geistigen Selbstliebe vor der Nächstenliebe ist einfach der Grund der Verbundenheit ausschlaggebend.⁵⁵ Aber bei der Frage nach dem Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe taucht die Zwiespältigkeit wieder auf, wenn auch nicht in der quaestio über den ordo caritatis selbst, in der der Vorrang der Gottesliebe eindeutig ist. In der darauf folgenden quaestio jedoch wird unterschieden zwischen der Liebe zu Gott, insofern sie nur für sich betrachtet wird, und insofern sie (im Sinne der Augustinischen Position) mit der Nächstenliebe unmittelbar zusammenfällt; und in dieser zweiten Hinsicht ist die Liebe zum Nächsten, die die zu Gott notwendig einschließt, höher zu bewerten.⁵⁶

⁵³ Summa Theologiae, a.a.O., II / II, qu. 26, art. 4, ad 1; *ibid.*, art. 12, resp.

⁵⁴ A.a.O., qu. 26, art. 7 - 12.

⁵⁵ A.a.O., qu. 26, art. 4, ad 1.

⁵⁶ A.a.O., qu. 27, art. 8, resp.: „Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam ... Et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet“. Die beiden Auffassungen der Gottesliebe werden in *ibid.*, qu. 182, art. 3, mit der vita contemplativa und der vita activa parallelisiert, wobei Thomas dann doch den Vorrang des kontemplativen Lebens behauptet. Vgl. *ibid.*, qu. 25, art. 1, resp. und qu. 26, art. 2, ad 1, wo der Vorrang der Gottesliebe ex parte obiecti und der Vorrang der Nächstenliebe ex parte diligentis unmittelbar gegenübergestellt sind.

Bei der durch die Zwiespältigkeit der Begründung in der Ordnung der Liebe vorhandenen Unbestimmtheit zieht Thomas gesellschaftliche Verhältnisse heran, um sie in Analogie auf die Rangfolge zu beziehen: wie die politische Freundschaft sich vorrangig auf den Vorsteher der Bürgerschaft beziehe, von dem das ganze Gemeinwohl der Bürgerschaft abhängt, so müsse Gott in höchstem Maße geliebt werden, weil er die Ursache der Glückseligkeit in allen ist, während der Nächste nur als solcher, der - wie ein Mitbürger - an dieser Glückseligkeit mit uns zusammen teilhat, geliebt werden soll.⁵⁷

Diese Parallelisierung der ethischen Gemeinschaft mit der politisch-rechtlichen Gesellschaft ist auf beiden Seiten problematisch. Auf der Seite der Politik wird der rationale Charakter der Verfassung ethisch überhöht, der Unterschied zwischen ethischer und rechtlich verfaßter Gemeinschaft verwischt. Und auf der Seite der Ethik wird die Unmittelbarkeit der Nächstenliebe aufgehoben. Es scheint damit die Hauptbedingung der Liebe, die unter den drei Bedingungen vorhin nicht genannt war, nämlich daß das Geliebte an sich und um seiner selbst willen geliebt wird, in Frage gestellt zu werden. Thomas sieht diese Bedingung auch in der Liebe zum Nächsten, die um der Liebe zu Gott willen stattfinden soll, erfüllt, weil Gott auf die Weise der Teilhabe im Nächsten ist.⁵⁸ Aber dieser Gedanke der Einheit Gottes mit den Menschen führt wieder zu einer Auffassung zurück, wie sie bei Augustinus festgestellt worden ist. So ist es letztlich nach Thomas die Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens, die eine Mehrzahl von Liebesgeboten und damit auch eine Rangordnung der Liebe notwendig macht. Dabei zieht er ausdrücklich eine Parallele zum spekulativen Denken, indem sich die verschiedenen Gebote und Stufungen zu dem einen Liebesgebot verhalten, wie Schlüsse, die in den ersten Prinzipien bereits enthalten sind, aber wegen der Diskursivität des menschlichen Denkens nicht unmittelbar erfaßt werden: „... qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum pro-

⁵⁷ A.a.O., qu. 26, art. 2, resp.; vgl. qu. 25, art. 7, resp.

⁵⁸ A.a.O., qu. 44, art. 7, resp.: „propter hoc enim ex caritate debemus alios diligere, quia sunt nobis proximi et secundum naturalem Dei imaginem et secundum capacitatem gloriae“.

ponerentur“.⁵⁹ Das Prinzip der Liebe überhaupt ist das Gebot der Gottesliebe, aber seine Erkenntnis ist die Liebe selbst in ihrer Unmittelbarkeit, denn auch für Thomas besteht zwar ein Vorrang des Intellekts vor dem Willen bezüglich der Dinge, die nicht „supra animam“ sind, aber „de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est“ gilt der Primat der Liebe.⁶⁰ Es zeigt sich hier, daß es letztlich die Bewertung der Momente des Streben und des Erkennens im spekulativen Denken ist, die die festgestellte unterschiedliche Gewichtung von Ordnung und Unmittelbarkeit bedingt.

Während bei Augustinus die Schwierigkeit darin bestand, die Verantwortlichkeit des moralischen Handelns im Liebesgebot sichtbar werden zu lassen, ist bei Thomas eher umgekehrt das Problem, wie die Forderung der Liebe im Befolgen einer äußerlich festgelegt erscheinenden Ordnung erfüllt werden kann.⁶¹

Anhand der Gegenüberstellung von Augustinus und Thomas sollte die Problematik des Gedankens einer Ordnung der Liebe, wie er sich auf der Grundlage des spekulativen Denkens des Mittelalters ergibt, aufgezeigt werden. Bei allen Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten hat dieses Denken auch heute etwas zu sagen, wenn angesichts von 'Werteverlust' und 'Sinnkrise' Forderungen nach Wiederbelebung von Werten, nach Festsetzung ethischer Normen und nach Sinnstiftung erhoben werden. Denn es erinnert daran, daß diese Haltung, hinter der ein Denken der Machbarkeit steckt, nicht die einzig mögliche ist. Die Überlegungen, die sich aus der Erörterung der so weit ab von den gegenwärtigen Fragestellungen zu liegen scheinenden mittelalterlichen spekulativen Philosophie ergeben, geben zu bedenken, daß es gerade das Drängen auf eine Bestimmung von Werten, von Sinn und von

⁵⁹ A. a. O., qu. 44, art. 2, resp.

⁶⁰ Summa Theologiae, a. a. O., I, qu. 82, art. 3, resp. und ad 3.

⁶¹ Damit im Zusammenhang ist übrigens auch zu sehen, daß Thomas trotz der Betonung des Verantwortungs- und Verdienstmoments im ethischen Handeln die *vita contemplativa*, also das in der Betrachtung bleibende Leben, der *vita activa*, dem tätigen Leben vorzieht; vgl. Anm. 58. Mit der dort angeführten Differenzierung der Gottesliebe hängt auch zusammen, daß Thomas in der Summa Theologiae, a. a. O., I / II, qu. 26, art. 3, resp., einen Unterschied zwischen amor, dilectio und caritas macht, während Augustinus in *De civitate Dei*, a. a. O., XIV, 7, diese Unterscheidung ausdrücklich ablehnt. Vgl. a. Brechtken, a. a. O., S. 48ff.

Wahrheit sein kann, was die Konstituierung einer ethischen Gemeinschaft und eines gemeinsamen Lebenssinns verhindert. Denn diese sind auf der Basis des Willens und nicht der beschränkten Erkenntnis gegründet. Daher können Werte, Sinn und Wahrheit nur dann eine Rolle spielen - und dann sind sie allerdings unbedingt notwendig -, wenn sie als Unbegreifliche erkannt werden, die nur auf die Weise des Strebens anerkannt werden können. Nur der Sinn, den ich nicht begreife, weil er über meine Vorstellungsfähigkeit hinausgeht, von dem ich aber dennoch weiß, daß es ihn gibt, kann meinem Leben Sinn geben. Und nur wenn ich dem Anderen etwas Gutes tun will, ohne eine vorgeprägte Ansicht davon zu haben, was gut ist, wird sich dieses Handeln als Wohltat für den Anderen und damit als ethisches Handeln erweisen.