

ROLF SCHÖNBERGER

Die Aktualität der mittelalterlichen Ethik

Das Mittelalter ist dort, wo es auf so anschauliche Weise wie beispielsweise in manchen Stadtkernen präsent ist, durchaus angetan, Sympathien für den malerischen Eindruck zu wecken. Von selbst versteht sich aber, daß man in den pittoresken Häusern nur dann wohnen wollte, wenn ihr Interieur nicht ebenfalls mittelalterlich geblieben ist. Sehr wahrscheinlich ist also auch der Singular „mittelalterliche Ethik“ ebenso wie das ihr entgegengebrachte Interesse der Aktualität befremdlich. Die negativen Assoziationen des Epitheton „mittelalterlich“ scheinen unausrottbar, jedenfalls wäre die Mediaevistik weit überfordert, wenn man ausschließlich von ihr eine solche Überwindung erwartete. Es wird aber wohl doch auch dies eines Tages ins allgemeine Bildungsbewußtsein dringen, wie naiv, antiquiert und unaufgeklärt diese Assoziationen sind.

Die Frage nach der Exemplarität des Mittelalters muß also gegenwärtig noch besonders problematisch wirken, weil man eben gewohnt ist, Mittelalter mit Intoleranz, kirchlicher Bevormundung und vielfältigen sozialen und anderen Beengtheiten zu verwechseln, es jedenfalls aber als eine Welt anzusehen, die eine vollständig andere, weil vergangene ist. Gewiß ist es eine ebenso unleugbare wie seltsame Tatsache, daß uns das

zeitlich viel nähere Mittelalter seiner Atmosphäre nach weit ferner ist als die Antike. Man wird Platons „Symposion“ verständlicher finden als Bonaventuras „Itinerarium“, zu Senecas Lucilius-Briefen leichter einen Zugang finden als zu Innozenz' III. seinerzeit viel gelesener Abhandlung „Über die Verachtung der Welt“. Und doch ist das Mittelalter ein in vieler Hinsicht unersetzlicher generierender Faktor der Neuzeit und daher in ebenso vielen Hinsichten ein Teil unserer Identität. Wie groß der Anteil des Mittelalters an dieser Identität ist, läßt sich nicht leicht sagen. Die Forschung hat jedoch gezeigt, daß er bislang stets unterschätzt worden ist. Man wird daher das Mittelalter immer unter den beiden Aspekten zu betrachten haben: unter dem genetischen und unter dem seiner Fremdartigkeit.

Wie aber steht es mit der mittelalterlichen Ethik? Es ist schwer, ihr Spezifikum angemessen zu kennzeichnen. Nicht nur, daß sie weitestgehend Interpretation und Legitimation der christlichen Lebensweisung ist, und so statt durch Neuansätze eher durch innere Konstanten, das heißt durch eine Kontinuität mit der Patristik einerseits und der durchgängigen Interpretation der aristotelischen Tugendethik¹ andererseits gekennzeichnet ist. Wenn aber der mittelalterlichen Ethik ein exemplarischer Charakter zukommen soll, dann scheint dieser sich nur auf jenen „Kern“ beziehen zu können, welchen die Ethik des Christentums ausmacht, und dann gerade nicht in einer epochenspezifischen, soll heißen mittelalterlichen Ausprägung zu liegen. Die andere Seite des Dilemmas ergibt sich dadurch, daß „mittelalterliche Ethik“ im Sinne einzelner, dann aber auch konkurrierender Theorien zur Grundlegung oder Durchführung der Ethik zu nehmen ist. Dann muß man jedoch die „Aktualität“ als Behauptung einer bestimmten Wahrheit in der Ethik verstehen, die später bloß verdrängt oder aus undurchsichtigen oder externen Gründen für obsolet gehalten, aber nicht wirklich erfolgreich widerlegt wurde.

Diesem Dilemma wird hier in der Weise zu entgehen getrachtet, daß sich die Aktualitätsfrage nicht auf einzelne Sätze

oder Theoriekomplexe beziehen soll, deren Rechtfertigung einen hier nicht möglichen Ausgriff erforderlich machten, sondern auf einige Gesichtspunkte ethischer Reflexionen des Mittelalters, die in der modernen Welt eine unersetzliche Bedeutung haben. Sie werden nicht mit der halben Resignation des „immer noch (!) gilt...“ vorgebracht, sondern in der Überzeugung, daß die Gegenwart ihre Unersetzlichkeit besonders hervortreten läßt. Nur wer glaubt, daß Renaissancen sich planen oder herbeiargumentieren lassen, wird sich dem Verdacht aussetzen, einer Privatnostalgie oder einer Zurück-ins-Mittelalter-Bewegung das Wort zu reden.²

Auch wenn die Philosophie wohl niemals zuvor und danach einen ähnlich „europäischen“ Charakter hatte wie im Mittelalter,³ so gehörte doch dieser Grundzug zu der vom Christentum getragenen kulturellen Einheit. Diese bildete keinen Widerspruch zur Mannigfaltigkeit regionaler Ausprägung. Diese war sogar weit eher garantiert als in der Gegenwart, wo Europa in der Gefahr steht, sich lediglich als eine politisch garantierte Konkurrenzfähigkeit in Technik und Ökonomie gegenüber anderen Weltmächten zu verstehen. Zweifellos ist der Wohlstand in den reichen Ländern Europas ein wichtiges Datum. Um aber eine hinreichende Identifikationsbasis zu bilden, ist er viel zu gefährdet.⁴ Von welcher geringeren Effizienz das Wohlstandskriterium ist, hat die Wirkungslosigkeit gezeigt, mit der die EG zu Beginn des Jugoslawien-Konfliktes den Serben mit Entzug der wirtschaftlichen Unterstützung gedroht hat. Man kann sich offenbar nicht mehr vorstellen, daß den Menschen auch noch andere Dinge von Belang sind – und sei es ein barbarischer Nationalismus.

Universalismus und Integration

Gerade wenn man die mittelalterliche Ethik als Auslegung und Begründung einer religiösen Lebenslehre versteht, ist es von besonderem Interesse, daß das Mittelalter den Kernbestand

der christlichen Ethik nicht als Gruppenregel einer Überzeugungsgemeinschaft verstanden hat, sondern als dasjenige, worin die Natur des Menschen zum Ausdruck und zur Erfüllung kommt. Das menschliche Leben also steht nicht nur unter einem alle Menschen verbindenden Ziel, dieses ist auch für den einzelnen die integrierende Orientierung seiner Handlungen – und seiner Nicht-Handlungen. Wenn es sein Ziel soll sein können, dann kann es nicht eine nur von außen kommende Norm sein. Augustinus hat dies an seiner Auseinandersetzung mit der antiken Fortuna-Vorstellung vorgeführt.⁵ Wenn Glück den Inbegriff der menschlichen Strebungen meint, dann läßt sich die reale Dynamik menschlichen Lebens nicht als die Erfüllung einer Gesetzesvorschrift interpretieren. Da aber die Natur samt ihrem Streben sich nicht selbst erklärt, muß auch das Streben als vom Schöpfer eingestiftet verstanden werden. Da Gott mit dem Ziel menschlichen Strebens identisch ist, muß er gleichwohl von anderer Art sein als nur der Fluchtpunkt des Strebens. Das Streben nach dem Ziel hat darin doch den Charakter eines „Sollens“, als das Ziel ja kein externes ist, sondern als Vollen- dung eines Wesens erreicht werden soll. Dieser Sinn von Streben liegt im Begriff des Zieles als eines Anzustrebenden begründet. Da aber das Streben von Gott eingestiftet ist, wird es nochmals als in einem göttlichen Willen gründend verstanden. Die sogenannten Aristoteliker der Scholastik haben dies nur ausgeweitet und die Naturfinalität als *impressio*, als Einstiftung durch den Schöpfer, interpretiert.⁶

Dieser Ansatz zeitigt charakteristische Folgerungen. Die christliche Ethik des Mittelalters setzt nicht am Erlaubten als dem Vereinbaren mit den Intentionen und Handlungen anderer ein, auch nicht einfach mit dem von Gott Gebotenen, sondern mit dem, was den Menschen insgesamt bestimmt und orientiert. Erst dadurch wird er zu dem, der vollständig in seinem Sein nicht allein für Gott präsent ist, sondern auch für all das, wozu er sich gemacht hat, verantwortlich ist. Thomas von Aquin sagt es mit sichtlicher Zuspitzung: „Das Ganze aber, was

der Mensch ist, was er vermag und was er hat, ist auf Gott hinzuordnen.“⁷ Dieser Bezug gilt daher auch für den Mitmenschen. Die Gottesliebe ist der Grund für die Nächstenliebe, diese aber die sicherste Weise, jene zu manifestieren. „Dies nämlich müssen wir im Nächsten lieben: daß er in Gott sei.“⁸

Demgegenüber gehen manche ethische Ansätze der Gegenwart eher von Konfliktsituationen aus. Dies unterstellt, daß das primäre ethische Problem der Konflikt, die Unvereinbarkeit von Interessen und Intentionen darstellt. Zweifellos gehört die Erfahrung von scharfen, mitunter vielleicht sogar unlösbaren Konflikten zu den Grunderfahrungen des Menschen. Aber worin liegt der Grund für die Meinung, daß alles seine Richtigkeit habe, wenn die Intentionen von Menschen als miteinander vereinbar gelten können? Die Verträglichkeit darf nicht bloß eine objektive, sie muß darüber hinaus auch eine von den Beteiligten anerkannte sein. Sie bedarf also der Anerkennung, die aber ihrerseits niemals erzwingbar ist. Das normative Moment bleibt daher am Ende bestehen.

Die Denker des Mittelalters haben daher die Lösung von Konflikten nicht für das umfassendste praktische Erfordernis gehalten. Es gibt gute, hier nicht im einzelnen auszubreitende Gründe, daß erstens unaufhebbare Konflikte auftreten können (wenn auch diese im einzelnen nur schwer als solche einzuschätzen sein mögen) und daß zweitens in mancher gesellschaftlichen oder individuellen Konfliktlosigkeit selbst eine sittliche Defizienz liegen mag.⁹ Dies dürfte aber nicht bedeuten, daß an dieser Stelle die Möglichkeit sittlicher Beurteilung ihre Grenze hätte. Vielmehr ist die Weise, welches Verhältnis man zum Gegner außer dem, daß er meinen Interessen im Wege steht, findet, selbst Gegenstand sittlicher Beurteilung.

Ähnliches gilt aber auch für die umgekehrte Perspektive. Die Bereinigung von Konflikten ist noch kein hinreichendes Indiz dafür, dem genügend nachgekommen zu sein, was vom Menschen gefordert ist. Man kann eben auch auf falsche Weise Konflikten aus dem Wege gehen. Bedingungslose Harmonie

verkennt, daß dieses Erfordernis mit der Endlichkeit des Menschen unvereinbar ist. Gerade diese Verkennung ist geeignet, die Harmonie besonders zu beeinträchtigen. Wohl aber muß die Austragung des Konfliktes mit der Würde des Menschen vereinbar sein. Im anderen Falle würde die Relation zum Mitmenschen zum einzig sittlich relevanten Problem. Das Selbstverhältnis bliebe damit entweder der Vergegenständlichung oder der schwärmerischen Beschwichtigung (die bekannte Phrase: „Das muß jeder selbst wissen!“) überlassen.

Wie schon in der Antike ist auch im Mittelalter nicht primär oder doch nicht ausschließlich die Handlung, sondern vielmehr die Lebensweise als ganze Gegenstand sittlicher Beurteilung. In welchem prinzipiellen Vorrangverhältnis stehen die Entscheidungskriterien? Worin findet das Leben seine Einheit? Die zeitliche Begrenztheit ergibt dies noch nicht.¹⁰ Schon das platonische Denken hat versucht, die Einheit des menschlichen Lebens als die Einheit einer durchgängigen Gerichtetheit zu verstehen. Dies zeigt sich in der, wohl nicht metaphorisch verwendeten Bezeichnung «anodos» (Aufstieg). Dies ist ein Weg, der nicht bloß in eine Höhe führt, von der aus allererst umfassendere Zusammenhänge sichtbar und überblickbar werden, die weiter unten unentdeckt blieben, dieser Weg meint gerade auch eine willkürfreie, weil finale Ausrichtung des Lebens, das sich im Gehen seines Weges auf eine spezifische Weise wandelt. Dabei liegt in dieser Ausrichtung keine bloße Naturgesetzlichkeit und kein Automatismus. Dieser Weg als ein Lebensweg beinhaltet, daß das Denken auch zu dieser Ausrichtung noch ein denkendes Verhältnis hat.

Nach Thomas von Aquin hat das Leben nicht allein ein solches Prinzip, es muß auch am Beginn des bewußt-vernünftigen Lebens ausdrücklich zu einem solchen Prinzip erhoben werden.¹¹

Vernunft und Handlung

Die mittelalterliche Ethik hat nichts an der klassischen griechischen Tradition geändert, daß es die Vernunft ist, welche das Organ des praktisch Richtigen darstellt. Dadurch werden Handlungen überhaupt erst verständlich und beurteilbar. Eine Handlung auf ihre Gründe hin zu untersuchen, heißt sie verständlich und beurteilbar machen. Wenn man auf die Warum-Frage eine entsprechende Antwort gibt, wird eine Handlung verständlich. Wo ein Grund nicht gegeben wird oder nicht gegeben werden kann, bleibt sie allenfalls zu konstatieren, wird aber nicht aus sich selbst heraus nachvollziehbar. Selbst die Beschreibung macht Schwierigkeiten, denn zur Beschreibung einer Handlung gehört wesentlich die Intention. Der äußere Ablauf kann genau derselbe sein, und doch können es spezifisch verschiedene Handlungen sein. Schnell zu laufen ist noch keine Handlung. Erst wenn der Beobachter weiß, ob noch schnell der Zug erreicht werden soll oder ob ein Hund den Läufer verfolgt, kann er die Handlung benennen, sei es eben als Flucht oder als Laufen, um den Zug zu erreichen.

Ist eine Handlung – analog wie auch eine Behauptung – durch ihren Grund verstehbar, dann ist sie damit auch beurteilbar. Wären Handlungen gar nicht durch Gründe, sondern nur durch äußere Ursachen bestimmt, könnte man sie nicht als gut oder schlecht, angemessen oder unangemessen beurteilen. Die Einsicht in solche Ursachen verhilft allenfalls dazu, den Handelnden zu manipulieren. Aber im Ernst könnte man gar nicht mehr von „Handlung“ sprechen, es müßte „Geschehen“, „Tätigsein“ oder ähnlich unspezifisch heißen. Das Bestimmsein durch einen Grund macht eine Handlung verstehbar: Dies gilt sowohl für andere wie auch für den Handelnden selbst (unsere wahren Motive sind uns ja nicht immer unmittelbar durchsichtig).¹² Darin ist ein letzter noch zu nennender Aspekt eingeschlossen: Durch Gründe wird eine Handlung allgemeinerfähig. Damit ist inhaltlich nichts Neues gesagt, sondern

nur das zusammengefaßt, was mit den beiden ersten Bestimmungen bereits beansprucht war. Als eine begründete ist eine einzelne Handlung – und jede Handlung ist eine singuläre, in ihrem Geschehen unwiederholbare und unrevidierbare – keine in jeder Hinsicht singuläre mehr. Sie wird zum Fall eines bestimmten Handlungstypus. Und erst dadurch wird sie beurteilbar. Einstellungen, welche umgekehrt die Beurteilbarkeit von Handlungen bestreiten wollen, sind nicht selten begleitet von Redeweisen, die Handlungen als nicht spezifizierbar unterstellen. Sie ist dann ausschließlich bestimmt von der Einmaligkeit einer Konstellation von Umständen; man kann dann nicht mehr reden von einer Handlung dieser Art. Insofern eine Handlung Gründe hat, ist sie prinzipiell von jedermann verstehbar. Die Auffassung einer Handlung als ... und ihre Beurteilung als ... sind beides Weisen der Allgemeinheitsfähigkeit.¹³

Handlung ist vom bloßen Geschehen unterschieden durch das Bestimmtheitsein durch Gründe – wobei nicht bestritten werden soll, daß etwa die Summierung von Handlungen in ein Geschehen münden kann. Der Maßstab für die Beurteilung einer Handlung liegt nun aber genau in dem, was auch ihr Ursprung ist: die Vernünftigkeit. Die sittliche Beurteilung wird nämlich fragen, sind jene Gründe gute oder schlechte Gründe? Das Bestimmtheitsein durch Gründe erlaubt es somit, Handlungen nach inneren Kriterien zu beurteilen, nicht bloß nach äußeren ihres Erfolges oder des Scheiterns etc.

Die Unvertretbarkeit einer Handlung macht sie also nicht in dem Sinne zu einem völlig singulären Geschehen, daß sie gar nicht mehr beurteilt werden könnte. Wir nehmen uns ja nicht allein als diejenigen, die das und jenes getan haben, sondern auch als diejenigen, die „solches“ tun, also Handlungen bestimmter Art vollzogen haben. Daß Handlungen beurteilbar sind, ist nicht in jeder Hinsicht selbstverständlich – so sehr jegliche Rechtsprechung darauf beruht. Man muß also zumindest sagen: Die Beurteilbarkeit von Handlungen gilt nicht unter jeder Voraussetzung. Die Voraussetzung, welche dies ermög-

licht, ist die Vernunftbestimmtheit der Handlung. Insofern nun aber die Vernunft als Ursprung ein Geschehen allererst zur Handlung macht, muß sie auch der Maßstab ihrer Beurteilung sein. Thomas von Aquin¹⁴ und Meister Eckhart¹⁵ haben ohne jede Einschränkung die Bestimmung des spätantiken christlichen Neuplatonikers Dionysius Areopagita übernommen, wonach ein gutes Leben zu führen heißt, gemäß der Vernunft zu leben.¹⁶ Anselm von Canterbury hat die Vernunft geradezu als dasjenige definiert, was zu solchen absoluten Unterscheidungen fähig ist: „Für die vernünftige Natur besagt das Vernünftig-sein nichts anderes als das Gerechte vom Nicht-Gerechten, das Wahre vom Nicht-Wahren, das Gute vom Nicht-Guten, das größere Gut vom geringeren Gut zu unterscheiden vermögen.“¹⁷ Es ist für Anselm offenkundig, daß diese Unterscheidung aufgrund ihres Gesichtspunktes nicht die Form des Konstatierens haben kann. Denn der Sinn einer solchen Unterscheidung liegt darin, daß das jeweils Zugeordnete zum Gegenstand des Strebens oder Vermeidens, mindestens aber doch zum Gegenstand einer Bejahung oder Verwerfung gemacht wird.

Die Konkretion der Vernunft

Der Aspekt der Verallgemeinerbarkeit ist aber nur einer neben anderen. Der mittelalterliche Begriff der Vernunft ist zugleich der einer konkreten Vernunft. Gerade Thomas von Aquin hat hier den individuellen Status der Vernunft gegenüber seiner überindividuellen Auslagerung – im averroistischen Intellektmonismus – stark gemacht. In einer solchen Externalisierung wäre aber das Zentrum dessen bedroht, was den Menschen auszeichnet. Denken und Verstehen ist ja nicht irgendeine Tätigkeit des Menschen, sondern vielmehr diejenige, welche nach der klassischen Lehre der Philosophie von Platon bis Hegel sein Wesen konstituiert. Wenn also das Denken ein vom Menschen

getrennter, anonymer Prozeß wäre, wäre der Mensch gerade in dem, was sein Eigenstes ist, von einem äußeren Prinzip abhängig. „Der Mensch brächte also dann nicht selbst sich zum Handeln, sondern würde von einem anderen zum Handeln gebracht. Und daher wäre er nicht Herr seiner Handlungen.“¹⁸

Gerade am Problem der Zuschreibbarkeit von Denken (und Irren) hat sich die Unaufgebbarkeit der Idee einer konkreten Vernunft deutlich gezeigt. Diese ermöglicht es Thomas, Freiheit als Vernunftbestimmtheit auszulegen. Wäre die Vernunft nicht eine konkrete, dann könnte auch die Freiheit niemals meine Freiheit sein. Handlungen werden erst dadurch mir als einem Individuen zurechenbar. Mit der Anonymität oder Allgemeinheit des Ursprungs wäre nicht bloß die Qualität der Handlung verändert, es ginge auch der Handlungscharakter selbst verloren.

Die Konkretheit der Vernunft dokumentiert sich unter anderem aber auch darin, daß sie nicht das ganz Andere zum Triebleben darstellt, das ihr als reine Irrationalität völlig äußerlich gegenüberstände. Tugend ist im mittelalterlichen Verständnis gerade die Ordnung der Triebe, nicht deren Ersetzung durch den Logos wie in der Stoa. Die Angemessenheit eines Vernunftbegriffes hat sich dort zu bewähren, wo die Vernunft sich ins Verhältnis zu dem zu setzen hat, was nicht ausschließlich durch Rationalität zu definieren ist. Das aber heißt, daß die Vernunft – wenn man so sagen darf – nicht bloß durch sie selbst definiert ist. Gewiß war die mittelalterliche Scholastik eine Verwissenschaftlichung aller Wissensformen. Aber gerade dies macht sie ja vergleichbar mit der Situation des modernen Europa. Nur war die mittelalterliche Wissenschaft weit davon entfernt, statt den Wissenden selbst die außer-universitären Lebensbereiche zu prägen.

Die mittelalterliche Ethik gründet ihre Überzeugungen hinsichtlich dessen, was der Mensch tun soll oder, weniger kantisch formuliert, was der Mensch werden soll, darauf, was er ist. Sein Sein ist wesentlich das einer endlichen Vernunft. Diese

Aufgabe ist eine, welche die Ethik nicht unerledigt und dahingestellt sein lassen kann. Erst die Vernunft macht die Unendlichkeit des Ausgriffs deutlich. Dieser Ausgriff kann nicht im menschlichen Streben als solchen liegen, denn das Streben der Menschen in Wissenschaft und Technik greift über das individuelle Leben hinaus. Gegenstand sittlicher Entscheidung kann jedoch, wie Aristoteles gezeigt hat, nur etwas sein, dessen Realisierung auch in der Hand des einzelnen liegt.

Dieser mittelalterliche Vernunftbegriff ist deshalb auch von aktueller Bedeutung, weil die gegenwärtige Kulturentwicklung antinomisch verfaßt zu sein scheint. Insbesondere in Europa, aber nicht allein dort, ist ein sich radikalischer Zug zum Partikularismus zu beobachten. Wenn aber die Menschen das richtige Leben nur noch in der Abgrenzung gegen das Andere bestimmen, dann sind alle Möglichkeiten, vorgeschlagene Konfliktlösungen als gerechte anzuerkennen, von vornherein paralysiert. Die realpolitische Berufung auf die marxistische Ideologie hat eine Allgemeinheit erzeugt, die keine wirkliche Substanz hatte, weil sie einerseits auf keiner die Menschen wirklich prägenden partikularen Überzeugung beruhte, andererseits als reale Allgemeinheit Inhalt einer Utopie war. In der gegenwärtig zu beobachtenden Entwicklung steigert sich die Gefahr, die ja alles andere als eine kurzfristige Krisenerscheinung darstellt (die These vom Ende der Geschichte ist selbst eine geschichtslose), daß die schlechte Allgemeinheit nicht durch eine substantielle, sondern durch eine sich aufspreizende Partikularität ersetzt wird, die das Allgemeine einfach gleichgültigt.

Gewiß ist es nicht von unmittelbarer politischer Wirkung, doch von indirekter Ausstrahlung könnte es sein, wenn sich die Erziehung auf einen Vernunftbegriff besinnt, der es ermöglicht, die Endlichkeit und Perspektivität der Vernunft mit der Universalität ihres Horizontes zu verbinden. Vielleicht ist hierfür das europäische Mittelalter nicht das ungeeignetste Vorbild. Wenn man die Allgemeinheit der Orientierung betrach-

tet, dann wird man keine Allgemeinheit im Sinne völliger Gleichheit entdecken. Dieses Ethos eines Allgemeinen, das seinerseits Strukturen der Partikularität, statt sie auszuschließen, ermöglicht, scheint ein praktisches Erfordernis erster Ordnung zu sein. Wenn Rationalität im öffentlichen Bewußtsein sich auf die Vollzugsform der instrumentellen Vernunft reduziert, wird alles andere der Irrationalität, das heißt der Beliebigkeit, überlassen.

Metaphysik und Ethik

Der Bruch mit dem Mittelalter – aber auch mit der in ihm integrierten Antike – tritt in theoretischer Hinsicht dort besonders vor Augen, wo die Ethik als eine konzipiert wird, die weder metaphysische Voraussetzungen noch metaphysische Folgerungen hat. Ungeachtet der hier nicht zu erörternden Frage, wie Metaphysik möglich ist, und der anderen, welche Form von Metaphysik durch jene Bedingungen ermöglicht wird, zeigt sich umgekehrt das Verlassen der Metaphysik am nachdrücklichsten im prinzipiellen oder faktisch durchgängigen Verzicht auf die Wahrheitsfrage. Die unerkannte oder auch bewußt betriebene Historisierung, Politisierung, Psychologisierung bedeutet die stärkste Gefährdung desjenigen Denkens, das der Frage nach der Orientierung des menschlichen Lebens nachgeht.

Der Primat der Orientierung an der Wahrheitsfrage hat sich geschichtlich am nachhaltigsten in der Metaphysik expliziert. An deren Stelle sind seit geraumer Zeit die Fragen nach den Verstehenskriterien, den Interessen, den sozialen und politischen Bedingungen etc. getreten. Die klassische Tradition der Philosophie durchzieht die Überzeugung, daß die Frage nach der Wahrheit diejenige ist, die für den Menschen von der größten Bedeutsamkeit ist. Dies gilt gerade auch in praktischer Hinsicht. Die menschliche Vollendung duldet am wenigsten den

Verlust des Kontaktes zur Wirklichkeit. Was Augustinus formuliert hat: *sola veritas facit beatos*, gehört zu den Konstanten des europäischen Humanismus.¹⁹

Nun gehört es aber wesentlich zum Menschen – so wie wir ihn kennen –, daß er ein freies Verhältnis auch zu dem hat, was für ihn das Bedeutendste ist. Zwar macht es seine Endlichkeit unvermeidlich, manches für bedeutsamer erachten zu müssen als anderes. Das Wählen, das Ausdruck der menschlichen Freiheit ist, kann auch zum Wählen-müssen werden, das man als die sprichwörtliche Qual empfindet, etwa, weil beide Alternativen unangenehm sind oder weil der Maßstab fehlt, der der Wahl eine Orientierung gäbe, oder weil plötzlich etwas zu einer Alternative wird, was normalerweise keinen Gegensatz bildet. Dementsprechend muß der Mensch auch die Wahrheitsfrage nicht für die bedeutsamste erachten. Es kann also anderes an deren Stelle treten. Die Stelle als solche bleibt allerdings nie unbesetzt. Man mag der Suggestion erliegen, alle Bestimmungen dieses Inbegriffs der Bedeutsamkeit seien gleichrangig – wofür allerdings kein Maßstab angebbar wäre –, aber für sich selbst kann man niemals mehreres als das Bedeutsamste ansehen. Gewiß kann der Fall eintreten, daß normalerweise miteinander verträgliche Belange zur Alternative werden oder das „eigentlich“ Bedeutsame unzureichend erkennbar wird. Aber daß solche Situationen dann als tragische empfunden werden, liegt an der Unaufgebbarkeit des Gesichtspunktes der Bedeutsamkeit.

Der Zusammenhang von Wahrheitsorientierung und Bedeutsamkeit wird allerdings dort zu einem vitiösen Zirkel, wo die Frage der Rangordnung der Bedeutsamkeiten selbst nicht mehr als Frage angesehen wird, die man wahr oder falsch, angemessen oder unangemessen beantworten kann. Der klassischen Philosophie war durchgängig ein solcher Bewandnis-subjektivismus fremd. Die mittelalterliche Ethik hat ihn mit der Berufung auf die Natur des Menschen abgelehnt. Die Wichtigkeiten allesamt für gleich wichtig oder hinsichtlich der

Wahrheitsdifferenz für unentscheidbar zu halten ist in Ansehung der menschlichen Natur eine Illusion. Es war die gigantische Anstrengung Platons gegen die Sophistik, den Primat der Wahrheitsfrage vor allen anderen Fragen zu statuieren. Darin hat die Philosophie stets einen platonischen Grundzug bewahrt. Man vermag sich ihm argumentativ auch gar nicht zu entziehen, weil alle Einwände dagegen als Argumente diesen Primat gerade bestätigen. Aber natürlich ist der Einwand nicht die einzige Form der Distanzierung. Etwas kann auch einfach uninteressant oder obsolet werden; die mittelalterliche Moralphyschologie sprach von der *acedia*. Nun kann man natürlich zurückfragen, welche Möglichkeiten eigentlich die Philosophie hat, die Bestreitung dieses Primates ihrerseits zu kritisieren. Die Relativierung der Wahrheitsfrage zu einem Gesichtspunkt unter anderem ist ähnlich der des Guten eine Ansetzung, der, wenn sie die Form einer Einstellung und nicht einer artikulierten Theorie hat, argumentativ nicht leicht mit Aussicht auf Erfolg beizukommen ist. Aber liegt darin nicht eine ruinöse Beschränkung des Anspruches auf Rationalität, zu dem doch der der Universalität wesentlich gehört? Sie liegt dann nicht darin, wenn man zeigen kann, worauf dies beruht.

Die Frage der Bedeutsamkeit ist aber nun ursprünglich eine, die aus der Praxis erwächst. Platon hat an dem, wie sich unsere Wünsche bilden, vorgeführt, daß uns weiter Entferntes schon allein aufgrund der (zeitlichen) Entfernung als unwichtiger vorkommt. Das Wissen ist die Weise, wie wir über die Perspektivität wenigstens anfangsweise hinauskommen können. Zuletzt ergibt sich natürlich auch ein Argument für die Relevanz des Wissens. Aber nach Platons These nicht für jegliches und beliebiges Wissen, sondern wiederum für ein bestimmtes Wissen. Genauer gesagt, war dieses Problem für Platon sogar der Anlaß, auf ein solches Wissen – das Wissen des Guten – aufmerksam zu werden und es als notwendige Bedingung dafür zu denken, daß alles sachhaltige Wissen im Ganzen des menschlichen Lebens einen sinnvollen Platz hat.

Niemand kann einen anderen zwingen, Präferenzen als wahrheitsfähig anzuerkennen. Dies ist trivialerweise wahr, denn Anerkennung geht ebensowenig wie Einsicht aus Zwang hervor. Aber ebensowenig kann es jemandem gelingen, anderen oder sich selbst alle Präferenzen auszutreiben. Es hängt mit der Endlichkeit des Menschen, genauer gesagt mit dem Umstand zusammen, daß er wie alle lebendigen Wesen eine zeitlich begrenzte Lebensspanne hat und zugleich durch sein singuläres Wissen um diese Begrenztheit in diese nicht bloß von außen eintritt, aber auch nicht bloß wie die biologische Uhr eine Naturgegebenheit ist. Er kann daher darauf in irgendeiner Weise reagieren. Dieses Können ist zugleich ein Müssen. Er muß präferieren; denn hat er auch zugleich verschiedene Möglichkeiten, so lassen sie sich doch nicht zugleich realisieren. Das vollständige Erlöschen von Präferenzen nennt man Apathie, nicht von ungefähr ein Begriff für ein Krankheitsbild. Mit diesen Überlegungen ist natürlich noch keineswegs gesagt, daß erstens diese Präferenzen wahrheitsfähig und zweitens sie in ihren Begründungen auch einholbar sind.

Es scheint, man könnte die Metaphysik in einem sehr weiten Sinne von diesen beiden Begriffen her definieren. Hierdurch wird zugleich deutlich, daß es sich nicht um irgendeine der vielen (und sich mehrenden) Wissenschaftsdisziplinen handelt, sondern daß die Metaphysik unmittelbar mit der menschlichen Selbstdeutung verknüpft ist. Metaphysik ist ineins die These von der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit von Präferenzen wie auch der Vollzug einer solchen Präferenz, nämlich des Primates der Wahrheitsfrage. Die Gegenthese wäre dann die Formel für das seltsame Gebilde, das man Postmoderne nennt; denn diese bestreitet zwar nicht die Unumgänglichkeit von Präferenzen, wohl aber deren Wahrheitsfähigkeit.

Wo diese Wahrheitsfähigkeit bestritten wird, kommt es zu einer Aufspaltung von einer eigentümlichen Dialektik: Entweder die faktische Unausweichlichkeit des Präferierens gerät in ein tragisches Verhältnis zur Beliebigkeit des Präferierens; oder

die Beliebigkeit des Präferierens nimmt der präferierten Sache sogleich wieder die Bedeutsamkeit. Diese beiden Folgen scheinen auf der Ebene der Geistesgeschichte einander auch chronologisch zu folgen. Die nicht auszuhaltende Tragik schlägt um in die Propaganda des Spielerischen, des „philosophischen“ „anything goes“. Immerhin liegt darin für uns nochmals die Gegenprobe für die enge Verbindung, welche die Metaphysik mit der Selbstinterpretation des Menschen hat. Denn in allen individuellen oder großräumigen Selbstdeutungen des Menschen liegt eine These von der Bedeutsamkeit oder Belanglosigkeit seines Lebens.

In dieser Bestimmung der Metaphysik ist enthalten, daß es sich um die Bemühung eines Wesens von spezifischer Endlichkeit handelt, in der wir uns wiedererkennen können. Spezifisch ist die Endlichkeit deswegen und insofern zu nennen, als mit ihr ja nicht bloß die Seinsart bestimmter Wesen bezeichnet wird. Denn zu eben diesem Wesen gehört es, auch um eben diese Endlichkeit zu wissen. Natürlich enthält das Wissen um die Endlichkeit noch nicht deren Aufhebung, wohl aber ihre wesentliche Transformation. Dies deswegen, weil die Form dieses Wissens ebenfalls endlich ist.

Thomas von Aquin führt im Prooemium seines Metaphysik-Kommentars noch einen weiteren Grundzug der Metaphysik vor, der sich aus der Endlichkeit des Menschen ergibt: Dies ist die innere Vielgestaltigkeit des Wissens. Alles in einem zu wissen, dies wäre das Merkmal eines unendlichen Wesens. Nur die innere Vielfältigkeit der Weisen und Formen endlichen Wissens macht es erforderlich, darin eine abgeleitete und gewissermaßen kompensatorische Form von Einheit wieder zu statuieren: nämlich die Einheit einer Ordnung dieses vielfältigen Wissens. Wenn die Ethik eben, wie oben zu zeigen versucht, nicht bloß eine Konfliktlösungsstrategie sein kann, dann ergibt sich gerade daraus eine fundamentale Aufgabe: Das Wissen ist als reine Vielfältigkeit der Informationen nicht geeignet, den Wissenden selbst zu prägen, scholastisch gesagt zu informie-

ren, zu bilden. Dies vermögen gewiß nicht die wechselnden Informationen von kurzer Beständigkeit, sondern nur die grundlegenden Einsichten in das, was für das Selbstverständnis des Menschen unersetzlich ist. Es legt sich daher die Folgerung nahe, daß im Zuge der immer schneller sich überholenden fachlichen Kompetenzen unter dem Gesichtspunkt der Identitätsstiftung die Gehalte der Bildung eine um so größere Bedeutung erlangen.

Wirklichkeit und Bedeutsamkeit

Der Bezug von Praxis und Metaphysik läßt sich aber auch auf einem Feld zeigen, welches der Gegenwart offensichtlich besonders weit entrückt und doch sehr konkret zu sein scheint. Im frühmittelalterlichen Symbolismus wird die Wirklichkeit primär als Verweisung verstanden. Sie wird genommen nach Analogie eines Textes, denn wie dieser hat auch die Wirklichkeit eine „Bedeutung“. Für ein solches Wirklichkeitsverständnis gelten natürlich andere Weisen der Zuordnung. Da die innere Struktur von Sinn nicht primär aus logisch oder überhaupt funktional verknüpften Elementen gebildet wird, sondern von dem, was man – blaß und uneigentlich genug – „Dimensionen“ und „Ebenen“ nennt, ist ihre Erschließung primär Sache der Betrachtung und der Aufmerksamkeit. Gewiß sind die symbolischen Bezüge in konstitutiver Weise vielfältig und niemals völlig eindeutig. Aber dies gilt ja für sprachliche Bedeutungen gleichermaßen.

Der Symbolismus ist eine Weise des Verstehens. Bestimmte und der Möglichkeit nach sogar alle Dinge werden als Darstellung von etwas verstanden. Das Prinzip dieser Möglichkeit ist selbst ein Verstehen, da ja die Wirklichkeit in Analogie verstanden wird. Die Welt ist ein Buch.²⁰ Sprache ist zwar auch im Mittelalter der primäre Modus von Sinn; aber Sprache ist dort nicht ausschließlich menschliche Sprache. Man wird die Ana-

logie zunächst vor allem in der Gegliedertheit, dann aber auch in der Verweisungsstruktur erblicken. Dies ist jedoch noch nicht die interne Begründung. Diese besteht für den mittelalterlichen Symbolismus wohl darin, daß die Welt aus einem Grunde hervorgegangen ist, der nicht nur Wirklichkeit, sondern auch Sinn zu stiften vermag. Diese Stiftung von Sinn wird als sprachlicher Akt verstanden. Das kreative Tun Gottes kennt nicht den Unterschied von Handeln und Sprechen. Sein Handeln ist sein Sprechen. Dies wird auch jenseits der Grenzen des Frühmittelalters (dort insbesondere die Schule der Viktoriner) immer wieder hervorgehoben.²¹ Wenn im biblischen Schöpfungsbericht jeweils davon die Rede ist, „daß Gott sprach“, dann meint dies offenkundig, daß die Dinge eben dadurch wurden, daß Gott gesprochen hat.

Es könnte an dieser Stelle noch weitergefragt werden. Es genügt ja nicht, bloß jene ohnehin auf der Hand liegende Analogie von Sprache und Wirklichkeit zu präsentieren. Man muß auch fragen, welches Verständnis von Sprache dieser Analogie zugrunde liegt. Sprache wird heute eher als Medium, bei Heidegger und Wittgenstein sogar als ein unhintergehbare Medium von Sinn verstanden. Dies aber heißt, daß die Sprache selbst Sinn stiftet, nicht aber der Sprecher, der ihn vielmehr in der Regel nur übernimmt. Der Symbolist müßte sagen, daß gerade darin der Unterschied endlicher und kreativer Sprache liegt. Erstere muß sich auf einen ihr voraufliegenden Sinn einlassen, die kreative Sprache stiftet ihn allererst. Aber damit ist ja noch nicht das Ganze des göttlichen Sprechens gefaßt. Sinn entsteht ja nicht erst dadurch, daß Gott die Welt sprechend schafft. Dadurch, daß er dies im Wort tut, dieses Wort als Sohn aber ebenfalls sprachlich ist: Im Sohn drückt sich der Vater aus.

Die naheliegende Frage, von welcher ethischen Relevanz dies ist, läßt sich überraschend leicht beantworten. Ohne den Gesichtspunkt des Symbolischen gibt sich alles Handeln der Zweckrationalität preis. Es besteht kein Anlaß, die Zweckrationalität bloß einem wohlfeilen Rationalismus zuzuordnen.

Die Erfahrung der Menschen mit den vielfältigen Bürokratien der modernen Großgesellschaften kann ihnen zeigen, wie ein Instrument der Effizienz sich zum Selbstzweck aufspreizt und damit die Effizienz verlorengibt. Aber die Handlungen, die das spezifisch Menschliche auszudrücken imstande sind, sind eben keine der Zweckrationalität. Sie haben zumindest den Zug des Symbolischen. Ohne diesen bleibt nur das Dilemma von vollendeter Zweckrationalität oder einer leeren Ritualität, die immer am Rand des Lächerlichen angesiedelt ist. Eine Ethik, welche diesen Gesichtspunkt nicht verständlich zu machen imstande ist, ist mehr als bloß eine unzureichende Theorie. Sie ist Poesis, denn sie verwandelt insgeheim spezifische Handlungsweisen dadurch, daß sie unverständlich werden. Die Ethik muß also Kategorien dafür bereitstellen, was es heißt, symbolisch zu handeln. Genau dies setzt aber voraus, Sinn als Sinn der Wirklichkeit nehmen zu können.

Die christliche Ethik des Mittelalters hat daran festgehalten, daß die Zweckrelation nicht der einzige Maßstab der Beurteilung von Handlungen ist. Dies aufzugeben bedeutete in der Tat die Aufgabe einer humanen Selbstdeutung. Allenfalls technische Dinge lassen sich notfalls ausschließlich nach ihrem Nutzen beurteilen, nicht jedoch natürliche Wesen, geschweige denn der Mensch selbst. Die Selbstzwecklichkeit findet sich allerdings nicht nur, wie es die Überzeugung der antiken Philosophen war, in der Philosophie selbst, das heißt in allem rein betrachtenden Tun, sondern auch im religiösen und künstlerischen, aber auch in jedem spielerischen Akt. Die Vernutzung des Menschen geht einher mit einer Vereinnahmung für Zwecke, deren Sinn im ganzen nicht durchsichtig ist, zu denen er sich dann aber auch nicht verhalten kann. Das Freizeitverhalten des Mitteleuropäers ist nun aber wohl ein Spiegelbild seines Verhältnisses zur Arbeit. Wo die Arbeit ihren einzigen Sinn darin hat, die Mittel und Möglichkeiten der Freizeit bereitzustellen und zu erweitern, da ergibt sich die Tendenz, die freie Zeit mit sinnlosem Tun zu vernichten, „totzuschlagen“. Entweder die

Arbeit hat einen Sinn in sich selbst – oder die Freizeit hat auch keinen.

Ohne dieses Element der Selbstzwecklichkeit, das innerhalb der Religionen in den rituellen Handlungen unmittelbar gegenwärtig ist, verlieren aber auch die entscheidenden Lebensstationen ihre Bedeutung. Man kann nämlich diese Art von Bedeutung nicht festhalten, ohne sie zum Ausdruck zu bringen. Ihre Bewandnis auszudrücken heißt, eine rituelle Handlung zu vollziehen. Solche Handlungen sind aber ohne Tradition nicht möglich. Wenn es richtig ist, daß die Religion als primärer Ort rituellen Handelns zugleich den Ermöglichungsgrund von Tradition darstellt, dann wird sich der Verlust ihrer Prägungskraft darin erweisen, daß etwa Brauchtum nur noch ein Gegenstand bewußt vollzogener Pflege oder der vermarkteten Folklore ist. Damit aber schwindet die Integrationskraft solcher übergreifender Instanzen. Der Mensch wird auf sich selbst zurückgeworfen und gerät so unversehens vor die Alternative, den Sinn seines Lebens entweder in gigantischer Selbstüberforderung selbst zu „stiften“ oder aber sich mit der Sinnlosigkeit abzufinden.

Ebendies kann er nicht. Man hat die gigantischen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts als Ausbildungen des im 19. Jahrhundert heraufkommenden Nihilismus interpretiert. Der Totalitarismus ist aber trotz seiner durchweg religionskritischen Momente und Stoßkraft nicht eine Weise, das Leben auf einer naturalistischen Grundlage – angesichts der Fiktionalität aller Erkenntnis, der Sinnlosigkeit aller Sinndeutungen und angesichts der geschwundenen Verbindlichkeit überkommener Lebensformen – einzurichten, sondern scheint vielmehr der Versuch, eben diese Sinnlosigkeit in ihrer ganzen Unerträglichkeit zu verdecken und in der rauschhaften Hingabe an die Gewalt zu überschreien. Golo Mann bemerkte zur psychischen Lage nach dem Kriegsende: „So war es, als ob die Nation aus langer Betäubung erwachte.“⁴²² Der Mensch lebt nicht in einer ökologischen Nische, sondern beansprucht den Sinn im

Ganzen. Vielfach hat die neuzeitliche Ethik letzteren Gesichtspunkt nur auf der Ebene der Individualität angesiedelt. Wenn aber jene anthropologische Bestimmung zutreffend ist, dann muß gesagt werden, daß der Mensch in dem, was er ist – buchstäblich auf Gedeih und Verderb –, darauf angewiesen ist, sein Leben als ein sinnvolles betrachten zu können. Die Erfahrung der Nichtigkeit seines Lebens durch das Ausbleiben oder unernste Vermitteln von Sinn bildet den unwiderstehlichen Anstoß zur Vernichtung, sei es in der Verzweiflung, welche sich in der Vernichtung anderer ausdrückt und in der Vernichtung seiner selbst zugleich auch aufhebt. Hierher gehört auch die zunehmende Tendenz zur Flucht in eine Welt, in der es keine Präferenzen gibt und wo die Bedeutsamkeit nur gegen die Wirklichkeit erlangt wird.

Es scheint allerdings, daß Überlegungen zum symbolischen Weltverhältnis nun doch geeignet sind, den Bruch der modernen Welt mit dem alten Europa zu ignorieren oder zu verharmlosen. Das Eingebundensein in einen Kosmos vielfältigster, aber festliegender Bedeutsamkeiten – man denke an deren unübertreffliche Ausdifferenzierung in Dantes *Divina comedia* – ergibt gewiß eine grundsätzlich andere Form von Sinn als diejenige, welche den Sinn primär als Resultat von Handlungen, wenn nicht von Leistungen interpretiert.

Aber es scheint einige gute Gründe dafür zu geben, daß die Vorgängigkeit von Bedeutsamkeit nicht im Widerspruch zur Freiheit steht. Das Christentum hat die Freiheit als eine Gabe verstanden. Der Mensch ist so wenig durch sich selbst frei wie er durch sich selbst existiert. Die Tradition hat von Augustinus bis Kant von einem Gebrauch der Freiheit gesprochen. Darin liegt, daß zwar die Freiheit dem Menschen als Menschen gegeben ist, daß aber ihre Erhaltung nicht von Natur garantiert ist. Sie bedarf daher einerseits der Selbstbehauptung gegen mögliche Bedrohungen von außen, andererseits aber auch eines Gehaltes. Nur eine substantielle Freiheit kann verhindern, daß der Mensch ihrer überdrüssig wird und sich der bürgerlichen

oder antibürgerlichen Bequemlichkeit ausliefert, welche die Selbstbestimmung durch gesellschaftlich oder gruppenspezifisch vorgegebene Ziele ersetzt. Die Freiheit ist ersichtlich ein Gut, das nicht von Natur garantiert ist, dessen Kostbarkeit aber ohne den Bezug auf einen vernünftigen Gehalt unerfindlich wird. Augustinus pflegte nach dem Sinn der Freiheit zu fragen: Wozu haben wir die Freiheit? Anselm hat die Ursprünglichkeit der Freiheit mit aller Emphase unterstrichen: Wir werden nur durch uns selbst unfrei. Daß das Freisein dem Menschen als ein Gut erscheint, gilt daher nicht bedingungslos. Die Freiheit wird deshalb wohl weniger durch die theoretischen Einreden gegen das unmittelbare Freiheitsbewußtsein als durch ihre Inhaltslosigkeit bedroht. Es ist daher nicht falsch, die Sinnfrage, wie es das Mittelalter getan hat, auch auf die Freiheit selbst anzuwenden. Dies aber setzt voraus, daß Bedeutsamkeit nicht erst oder ausschließlich aus der Intentionalität von Handlungen hervorgeht, sondern solche ermöglicht.

Anmerkungen

- 1 cf. G. Wieland, *Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981.
- 2 Jacques Maritain schreibt zu Anfang seines *Antimodern*: „Nous savons que le cours du temps est irréversible; si fort que nous admirions le siècle de saint Louis, nous ne voulons pas pour cela retourner au moyen âge, selon le vœu absurde que certains pénétrants critiques nous prêtent généreusement. Nous espérons voir restituer dans un monde nouveau, et pour informer une matière nouvelle, les principes spirituels et les normes éternelles dont la civilisation ne nous présente, à ses meilleures époques, qu'une réalisation historique particulière, supérieure en qualité, malgré ses énormes déficiences, mais définitivement passée.“ (Jacques et Raïssa Maritain, *oeuvres complètes*, Bd. II, Fribourg-Paris 1986, p. 934).
- 3 Die Frage nach der Vergleichbarkeit oder gar Exemplarität darf jedoch nicht übersehen lassen, daß die mittelalterlichen Denker selbst nicht in Kategorien von sog. Kulturen gedacht haben.

- 4 Von den mit mir selbst verbundenen Gefährdungen ganz abgesehen; Peter Abaelard sagt, *Historia calamitatum*, 5 (PL 178, 126 B; ed. J. Monfrin, Paris 1967, p. 70): *prosperitas stultos semper inflat* – was aber nur eine breite antike Tradition fortsetzt. Heraklit, frg. 125a: „Möge nie der Reichtum euch ausgehen, Ephesier, daß offenbar wird, wie verkommen ihr seid!“
- 5 *De civitate Dei* IV, 18; V, 1.
- 6 Thomas von Aquin, In VIII libros *Physicorum expositio* II, 14 (268).
- 7 *Sum. theol.* I-II, 21, 4 ad 3. – Diese Stelle findet sich im Traktat der thomasischen Handlungstheorie; seit über hundert Jahren wieder in Übersetzung zugänglich gemacht: Thomas von Aquin, *Über die Sittlichkeit der Handlung*, *Sum. theol.* I-II, q. 18-21, Einleitung von R. Spaemann, übersetzt und kommentiert von R. Schönberger, Weinheim 1990.
- 8 *Sum. theol.* II-II, 25, 1.
- 9 Man denke an die sich seit einiger Zeit atmosphärisch ausbreitende Unterlassung von Hilfeleistung angesichts von in Not geratenen oder bedrohten Mitmenschen (trotz respektabler „Spendenbereitschaft“).
- 10 Zum Erscheinen des ersten fragmentarischen Teils des *Faust* im Jahre 1808 notiert Goethe: „Des Menschen Leben ist ein ähnliches Gedicht:/ Es hat wohl einen Anfang, hat ein Ende./ Allein ein Ganzes ist es nicht.“
- 11 *Sum. theol.* I-II, 89, 6: *Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini occurrit, est deliberare de seipso; qu. disp. de malo 5, 2 ad 8: Postquam vero usum rationis habent, tenentur salutis suae curam agere; qu. disp. de veritate 28, 3 ad 4.*
- 12 Thomas von Aquin, *qu. disp. de caritate 7 ad 16: homo nescit pro certo se habere caritatem; qu. disp. de veritate 10, 10 ad 7* (ed. Leon. XXII, 2 p. 333): *quamvis habere caritatem sit necessarium ad salutem, non tamen scire se habere caritatem; immo magis expedit nescire communiter quia per hoc magis sollicitudo et humilitas conservatur.*
- 13 cf. Thomas von Aquin, *Sum. theol.* I-II, 18, 5.
- 14 *Sum. theol.* I-II, 18, 5.
- 15 *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, n. 51 (Lat. Werke [LW] III p. 42); nr. 555 (p. 484); *Liber parabolarum Genesis*, n. 131 (LW I p. 596).
- 16 *De divinis nominibus* IV, 32 (PG 3, 732).
- 17 *Monologion*, c. 68.
- 18 *Summa contra Gentiles* II, 76 (1579).
- 19 *Enarr. in Ps.* 4, 3 (*Corpus Christianorum, Series Latina [CCSL]* 38 p. 15); *de civ. Dei* XI, 4 (CCSL 48 p. 324); Seneca, *de vita beata* 5, 2: *beatus enim dici nemo potest extra veritatem proiectus*; R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989, p. 61: „Es gibt kein Gelingen des Lebens um den Preis des Wirklichkeitsverlustes.“ p. 79:

„Gelingen läßt sich nicht in Kategorien eines Erlebens ausdrücken, das indifferent ist gegenüber Wahrheit und Illusion. Es hat wesentlich mit Wahrheit, mit Wirklichkeit zu tun.“

- 20 Zum Unterschied von Lesen und Deuten: D. Henrich, *Lebensdeutungen der Zukunft*, in: *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt 1982, p. 11 sqq.
- 21 Augustinus, *Confessiones* XI, 7, 9 (CCSL 27 p. 199); Eckhart, *Expositio libri Genesis*, n. 8 (LW I p. 191); *Liber parabolraum Genesis*, n. 93 (LW I p. 559): *dicere autem est facere*.
- 22 *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt 1972, p. 962.