

Wilhelm Ernst

## «Klassische» und «moderne» Begründung der Sittlichkeit im Hoch- und Spätmittelalter

In der gegenwärtigen Diskussion um theologisch legitime Gestalten von Moral begegnet man nicht selten einer Einteilung der Moral in «klassische» und «moderne» Moral. Für nicht wenige impliziert diese Klassifizierung zugleich eine Bewertung. Nach ihrer Auffassung ist die klassische Moral, die von Thomas von Aquin entwickelt und durch die Jahrhunderte in der Kirche tradiert und gelehrt worden ist, das Richtmaß für jede Gestalt von Moral, so daß eine moderne Moral nur in dem Maße als legitim angesehen werden kann, als sie mit der klassischen Moral in Übereinstimmung gebracht oder wenigstens mit ihr vermittelt werden kann. Diese ziemlich verbreitete – und in concreto auch praktizierte – Auffassung geht von der Grundüberzeugung aus, daß christliche Moral nur als einheitliche Gestalt von Moral Geltung haben kann und daß deshalb im Vergleich zur klassischen Moral jede andere denkbare Form von Moral als nicht zu rechtfertigende Abweichung anzusehen ist.

Die folgenden Ausführungen wollen zeigen, daß im Rahmen der theologiegeschichtlichen Entfaltung der Fundamentalmoral eine solche Uniformität weder existiert hat noch gefordert worden ist, sondern daß bereits im Hoch- und Spätmittelalter unterschiedliche Formen von Moralbegründung entwickelt worden sind, die innerhalb der kirchlichen Lehre einen legitimen Platz beanspruchen konnten.

### *I. Via antiqua – via moderna*

In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts setzte eine intensive Bemühung um die Erforschung dessen ein, was sich im 14./15. Jahrhundert in Philosophie und Theologie im Unterschied und teilweise in scharfem Gegensatz zur

klassischen Lehre als moderne Denkrichtung herausbildete und durchzusetzen versuchte.

Vorwiegend ältere Untersuchungen und besonders jene Autoren, die sich mehr der von Thomas von Aquin vermittelten Methode und Lehrrichtung der «antiqui» verbunden wissen, sehen in der vor allem von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham angeregten Denk- und Lehrrichtung der «moderni» den Beginn der Auflösung der Scholastik und des mittelalterlichen Ordogedankens, den Vorläufer des Humanismus und der Reformation, den Wegbereiter des Rationalismus eines Descartes und Leibniz sowie des späteren sensualistischen Empirismus der Engländer und Franzosen<sup>1</sup>. Von einigen Autoren werden diesen «moderni» alle nur denkbaren Verfehlungen vorgeworfen: in der Theologie der überspannte Suprarationalismus, in der Ontologie der Skeptizismus, in der Naturphilosophie der Empirismus und mechanische Atomismus, in der Psychologie der Materialismus, in der Anthropologie der Subjektivismus und Individualismus sowie in der Ethik der Formalismus, Voluntarismus, Moralpositivismus und Semipeagianismus<sup>2</sup>.

Neuere Untersuchungen über die Lehrrichtung der «moderni» kommen dagegen zu Ergebnissen, die es erlauben, von einem gewissen Umdenken in der Bewertung der «moderni» zu sprechen. Nach diesen Forschungen ist die Lehre der «moderni» weitaus differenzierter zu betrachten als es in der bisherigen Forschung der Fall war<sup>3</sup>. Die Geistesrichtung der «moderni» ist weder in ein einheitliches Schema zu pressen noch kann sie einfach mit dem vom 15. Jahrhundert bis heute negativ besetzten Begriff «Nominalismus» umschrieben werden. In ihrer Anfangszeit war die Denkrichtung der «moderni» eine Angelegenheit der wissenschaftlichen Methode, die es den Lehrern im Unterricht ermöglichte, in einer neuen, modernen Weise den Unterrichtsstoff zu vermitteln. Im 14. Jahrhundert wurden die «moderni» «Terministen» genannt, weil sie den Universalienrealismus der «antiqui» ablehnten. Noch später wurden sie als «reale Konzeptualisten» bezeichnet, weil sie sich gegen den Averroismus und radikalen Aristotelismus wandten. Den Namen «Nominalisten» erhielten die «moderni» überhaupt erst im 15. Jahrhundert, und zwar von ihren Gegnern, den «Realisten», die ihnen eine übermäßige Spekulation in Philosophie und Theologie sowie eine Ablehnung von klaren Sätzen des Thomas von Aquin vorwar-



fen<sup>4</sup>. Wilhelm von Ockham hat für seine Lehre ausdrücklich die Bezeichnung «Nominalismus» zurückgewiesen, und die späteren «moderni» nannten sich lieber nach Ockham «occamistae» oder nach Gabriel Biel «gabrielistae», kaum einmal aber «nominalistae». Im Unterschied zu manchen heutigen Interpreten war man sich im 15. Jahrhundert durchaus darüber im klaren, daß der Begriff «Nominalisten», obwohl er als Kampfbegriff gemeint war, nicht den Vorwurf, einer «Flatus-vocis-Theorie» enthielt, denn das, was man als «Nominalismus im strikten Sinne» bezeichnet, war in der wissenschaftlichen Diskussion bereits um 1350 überwunden. Daß es sich bei dem von den «moderni» des 15. Jahrhunderts vertretenen «gemäßigten Nominalismus» um eine mit der kirchlichen Lehre vereinbare Denkrichtung handelte, beweist schon allein die Tatsache, daß an mehreren Universitäten, z. B. in Tübingen, Basel, Heidelberg und Salamanca, beide Wege gleichberechtigt nebeneinander vertreten waren: als cathedra der «Reales» und als cathedra der «Nominales»<sup>5</sup>.

## II. Grundeinstellungen und Prinzipien der «moderni»

Der eigentliche Unterschied zwischen «antiqui» und «moderni» ergibt sich aus dem Aufweis der Grundeinstellungen und Prinzipien der «moderni».

Die Grundeinstellung ist weder ein negativ gefärbter Skeptizismus, der eine radikale Trennung von Philosophie und Theologie anstrebt, noch eine übertriebene Neuerungssucht, die den bleibend gültigen Bestand gültiger kirchlicher Lehren über Bord zu werfen und an ihre Stelle neue, gewagte Theorien zu stellen versucht. Sie ist vielmehr das Bestreben, in einer faktisch in allen Bereichen sich wandelnden Welt zu einem Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch vorzudringen, in dem die Grenzen wie die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft aufgezeigt werden mußten, um gerade dadurch die radikale Verschiedenheit von Gott und Mensch sowie die Gültigkeit der in kein menschliches Ordnungsschema einzufangenden Offenbarungswahrheiten deutlicher hervortreten zu lassen. Der bereits in der Theologie des 13. Jahrhunderts aufbrechende Wandel im Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch, von absolutem und kreatürlichem Sein ist der Grund dafür, daß bei den «moderni» des 14. und

15. Jahrhunderts die Betonung des «potentia-dei-absoluta-Prinzips» und des Kontingenzgedankens sowie die Überprüfung des traditionellen Ordnungsschemas unter besonderer Betonung der Unmittelbarkeit Gottes in den Mittelpunkt der Überlegungen trat. Das Erleben einer Welt, in der das Existierende kontingent ist und in der die menschliche Erkenntnis nur wenig zu konstanten gültigen Aussagen über Gott und Welt gelangen konnte, brachte bedeutende Theologen dieser Zeit dazu, den Menschen selbst und seine Erkenntnis in Frage zu stellen und von der Offenbarung her zu fragen, was der Mensch vor Gott sei und wie er *in statu viatoris* den Weg zum Heil finden könne<sup>6</sup>.

Diese Grundeinstellung steht in engem Zusammenhang mit den Grundprinzipien, die von den meisten der «moderni» als positive Leitprinzipien wie als negative Korrekturprinzipien konsequent vertreten werden: Kontradiktionsprinzip, Omnipotenzprinzip, Kausalprinzip, Sparsamkeitsprinzip und Kontingenzprinzip. Sie besagen: Für Gott sind alle Dinge möglich, die keinen logischen Widerspruch enthalten. Alles, was Gott mit Hilfe von Zweitursachen hervorbringen kann, das kann er auch unmittelbar und ohne ihre Hilfe hervorbringen und erhalten. Gott kann jede Wirklichkeit, sei sie Substanz oder Akzidenz, ohne eine andere Wirklichkeit hervorbringen und erhalten. Ohne Notwendigkeit ist keine Vielheit oder Mehrheit anzunehmen. Jede reale von Gott verschiedene Wirklichkeit ist ihrem innersten Kern nach kontingent<sup>7</sup>.

Daß sich, wenn auch nicht ausschließlich, aus diesen Prinzipien auch eine spezifisch gefärbte Gestalt von Fundamentalmoral ergibt, dürfte wohl selbstverständlich sein.

## III. Unterschiedliche Modelle in der Moralkonzeption

Die mittelalterliche Theologie kennt im Unterschied zur Gegenwart weder eine Trennung von Dogmatik und Moralthologie noch geht sie in ihren Erörterungen über die Moral von der Frage nach dem Sollen und seiner ultimativen Begründung aus. Moralthologische Fragen werden ganz auf der Grundlage des der damaligen christlichen Welt selbstverständlichen christlichen Glaubens an Gott und die in Gott gründende Ordnung des Sittlichen erörtert. Aber bereits im Gottesbegriff liegen die Fundamente für unterschiedliche Modelle von Theologie und von



Moraltheologie. Zwar zweifelt keiner der damaligen Theologen an der grundsätzlichen Realidentität von Wesen und Attributen Gottes, aber mit Hilfe von virtueller, formaler und konzeptueller Distinktion kommt es bei Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham und ihren Anhängern doch zu einer unterschiedlichen Akzentuierung des Verstandes (Weisheit) und des Willens (Allmacht) Gottes. Diese unterschiedliche Betonung wirkt sich dann auch auf das Verhältnis Gottes zur Schöpfung und auf die Begründung der moralischen Ordnung aus.

#### IV. Das intellektualistische Modell

Wenden wir uns zunächst der Moralkonzeption bei Thomas von Aquin zu, die man für gewöhnlich als «intellektualistisch» bezeichnet. Bei der Deutung seiner Lehre muß man sich freilich dessen bewußt sein, daß es beinahe so viele Interpretationen wie Interpreten gibt. Wenigstens darin aber dürfte man sich einig sein, daß Thomas von Aquin seine Moralkonzeption ganz in sein dogmatisches System einbaut und den Weg des Menschen zu Gott in einem Schema von Exitus-Reditus versteht: Der von Gott geschaffene und in Christus erlöste Mensch ist auf das Gute als auf sein Objekt und Ziel hingeeordnet. Das höchste Gut ist Gott, und darum ist er auch das höchste und letzte Ziel des Menschen. In der Seligkeit bei Gott findet der tugendhaft lebende Mensch seine letzte Erfüllung und Vollendung. In diesem Sinne ist die Moral des hl. Thomas eine Moral der Tugenden.

Mit diesem Schema von Exitus-Reditus verbindet Thomas von Aquin nun seine Lehre vom Gesetz, dessen Interpretation heute besonders stark umstritten ist. Für das hier in Frage stehende Theorem vom sittlichen Naturgesetz ist das bestimmende Element nach Thomas von Aquin die Ratio Gottes. Die Akzentuierung der Ratio Gottes gibt den Ausschlag dafür, daß Thomas das von der Stoa entwickelte und von Augustinus christlich umgeformte ewige Gesetz, in dem das sittliche Naturgesetz gründet, ganz der göttlichen Ratio zuweist. Das ewige Gesetz ist das göttliche Vernunftgesetz als lenkende und ordnende Instanz alles Geschaffenen. Entsprechend ist dann das sittliche Naturgesetz als Teilhabe am ewigen Gesetz das Vernunftgesetz des gottebenbildlich geschaffenen Menschen. Aufgrund seiner Rationalität nimmt der Mensch aktiv an der

Ratio der göttlichen Weisheit teil. Der Mensch ist nicht nur in der Lage, dieses Gesetz als Gesetz seines Sollens zu erkennen, sondern dieses Gesetz selbst verpflichtet ihn auch, in vernunftbegündeter Weise aktiv für sich und die Mitmenschen Sorge zu tragen. Die menschliche Vernunft ist somit die eigentliche gesetzgeberische Anlage des Menschen; sie ist der Ursprung des Sollens. Das bedeutet, daß dem Menschen keinerlei Verpflichtung auferlegt werden kann, die nicht von der Vernunft diktiert ist, denn das sittliche Sollen gründet ausschließlich auf der sittlichen Einsicht des Menschen und nicht auf einem Gebot, das ihm von außen auferlegt ist<sup>8</sup>.

In diesem Sinne kann man, ohne zu sehr in die Nähe des Verständnisses der Kantschen reinen praktischen Vernunft zu kommen, von einer wirklichen *sittlichen Autonomie der Vernunft* sprechen, wobei freilich vom theologischen Ausgangspunkt der Schöpfungsordnung her für Thomas von Aquin der ultimative Grund des Sollens von der Ratio Gottes her zu verstehen ist.

Der Grund dafür, daß die natürliche Vernunft sittlich verbindlich diktiert, liegt somit einerseits in der Bezogenheit des Menschen auf das Gute und andererseits in seiner gottebenbildlichen Seinsverfaßtheit. Das Gute ist Objekt und Ziel des menschlichen Seins. Deshalb ist es auch gerechtfertigt und vernünftig, das menschliche Sein zu seinem Ziel zu führen. Da aber das letzte Ziel des Menschen die Vollendung in der Beatitudo ist, kann Thomas sagen, die eigentliche sittliche Verpflichtung des Menschen bestehe darin, in einem tugendhaften Leben der Beatitudo, d. h. der Anschauung Gottes entgegenzugehen. Mit diesem Ansatz glaubt Thomas die Verbindung zwischen Beatitudo und Obligatio hergestellt zu haben. Bei der Findung dessen, was auf diesem Wege sittlich verpflichtend ist, sind nach Thomas die sogenannten natürlichen Neigungen zur Selbsterhaltung, zur Fortpflanzung, zur Gemeinschaftsbildung und zur Wahrheitssuche zu beachten. Diese Neigungen haben aber nach Thomas, im Unterschied zu manchen späteren thomistischen Interpreten, noch keinen normativen Charakter, d. h. sie geben als solche keine sittlichen Normen her, aber sie sind sittlich relevant, und zwar in dem Sinne, daß sie die Materie, das Dispositionsfeld für die Aufstellung von Normen durch die praktische Vernunft sind. Ebenfalls im Unterschied zu manchen späteren, vor allem neuscholastischen Interpreten, zählt Thomas zum unveränderlichen primären Natur-



recht nur die obersten Handlungsprinzipien, während er die daraus abgeleiteten Verhaltensregeln dem Bereich des veränderlichen sekundären Naturrechts zuweist<sup>9</sup>.

Zusammenfassend lassen sich als bestimmende Grundlagen der thomanischen Moralkonzeption feststellen: die Lehre vom Guten, von den Tugenden und von der Vollendung des Menschen in der Seligkeit, die Thomas als höchste Erkenntnis versteht; ferner die Betonung der Ratio Gottes in der *«lex aeterna»*; und schließlich die rationale Begründung und Struktur der moralischen Ordnung. In allen entscheidenden Punkten dieser Moralkonzeption wird der Primat der Ratio betont.

Die auf den von Thomas aufgezeigten Grundlagen entfaltete Moralkonzeption gilt bis in die Gegenwart als die eigentlich *«klassische»* Moral, obwohl nicht zu verkennen ist, daß innerhalb dieser Konzeption eine Pluralität von Abwandlungen besteht, die über die unterschiedlichen Begründungen vor allem bei Gabriel Vasquez, Franz Suarez und in der Neuscholastik des 19. und 20. Jahrhunderts bis zur Gegenwart reicht.

### V. *Das voluntaristische Modell*

Im Unterschied zu dieser *«klassischen»* Moralkonzeption entwickelt die mittelalterliche und spätmittelalterliche Theologie, ausgehend vor allem von Duns Scotus und Wilhelm von Ockham und seinen Anhängern bis hin zu seinem bedeutendsten Schüler Gabriel Biel, eine Moralkonzeption, deren Vertreter sich von den gleichen Interessen leiten lassen wie Thomas von Aquin, aber nicht durch den Primat der intellektiven Erkenntnis, sondern durch den Primat des Willens und eine auf der radikalen Unbestimmtheit des Willens beruhende Freiheit<sup>10</sup>. Da diese als voluntaristisch bezeichnete Moral häufig Mißdeutungen ausgesetzt ist, bedarf es einiger Erläuterungen dieses Begriffs, aus denen sich dann die Konzeption von selbst ergibt.

Voluntarismus im Sinne von Scotus und Ockham ist zunächst einmal nicht als ein Auseinanderklaffen von Wesen und Willen in Gott zu verstehen. Die Behauptung, bei Scotisten und Ockhamisten sei das Wesen Gottes das absolute Wollen und nicht, wie bei Thomas von Aquin, das Denken, ist durch nichts zu rechtfertigen. Nach Scotus und Ockham ist Gottes Wille mit seiner Wesenheit realidentisch (wenn auch formal oder nominal unterschieden).

Voluntarismus bei Scotus und Ockham ist ferner nicht so zu verstehen, als ob Gottes Handeln nach außen ein willkürliches Handeln wäre, denn das würde bedeuten, daß die natürliche wie die sittliche Ordnung auf einem reinen Willkürwillen Gottes beruhen würde, und zwar in dem Sinne, daß Gott nach Belieben eine beliebige sittliche Ordnung geschaffen hätte. Wenn Scotus und Ockham sagen, daß das Gute wie das Böse ganz vom Willen Gottes abhängt, so ist das auf dem Hintergrund der bereits erwähnten Prinzipien zu verstehen, die bei ihnen Schlüsselbegriffe ihrer theologischen Methode sind. Gottes Handeln nach außen vollzieht sich nicht notwendig und nach ewigen, in seiner Vernunft liegenden Ideen, sondern Gottes Handeln nach außen ist frei. Die einzige Begrenzung, aber auch die Bedingung seiner Macht ist das Kontradiktionsprinzip. Es besteht kein Widerspruch darin, daß Gott in einem ewigen Beschluß die Ordnung, die er in der Zeit setzen will, frei wählt. Eine solche freie Setzung widerspricht weder seiner Gerechtigkeit, die ja mit seinem Wesen identisch ist, noch ist die von Gott gesetzte natürliche und sittliche Ordnung eine irrationale Ordnung, denn Gott kann nichts Irrationales tun. Gottes Verstand hat bewirkt, daß die Naturen das sind, was sie sind. Gottes Wille hat aber aus der Unendlichkeit der rationalen Möglichkeiten frei diejenigen erwählt, die erschaffen werden sollten. *«Wenn Gott andere Naturen erschaffen hätte, hätte es auch Gutes und Böses gegeben, es wäre jedoch nicht dasselbe. Wenn die Weisheit Gottes andere Naturgesetze oder die Gerechtigkeit Gottes andere Sittengesetze aufgestellt hätte, die mit den durch ihn erschaffenen Wesenheiten oder mit denen, die er an ihrer Stelle hätte erschaffen können, im Einklang gestanden hätten, gäbe es eine andere Natur- oder Sittenordnung, die nicht minder gerecht und weise wäre als die, welche wir kennen, und dennoch verschieden von ihr.»*<sup>11</sup> Nach Duns Scotus kann es in den Werken Gottes keine irrationale Willkür geben. Nicht das Wesen, wohl aber die Wahl jeder rationalen Ordnung hängt von seinem Willen ab.

Ähnlich lehren auch die Ockhamisten, ohne freilich wie Scotus eine psychologische Ordnung in Gott zu vertreten, wenn sie betonen, daß es ein rational begründetes Naturgesetz gibt, daß aber die Wahl der sittlichen Ordnung eine freie Setzung Gottes ist. Der in dieser Weise zu verstehende Voluntarismus ist von ihrem Verständnis



der Beziehung Gottes zum Menschen her theologisch legitim, wenngleich er Gegenstand vieler theologischer Kontroversen ist<sup>12</sup>.

Voluntarismus ist schließlich auch nicht als willkürliches Umgehen mit der gesetzten Ordnung zu verstehen, denn Gott hat sich an die von ihm gesetzte natürliche und sittliche Ordnung gebunden. Deshalb kann nach Duns Scotus Gott nur das tun, was mit der von ihm gesetzten Ordnung nicht unvereinbar ist. Gott könnte niemals befehlen, ihn zu hassen. Ockham, der in diesem Punkt die absolute Souveränität Gottes durch nichts beeinträchtigt wissen möchte, hält theoretisch (*de potentia dei absoluta*) die Möglichkeit des Gotteshasses für denkbar, schließt aber praktisch eine solche Möglichkeit als ethisch nicht vertretbar aus<sup>13</sup>. Die späteren Ockhamisten folgen ihrem Lehrer in dieser Auffassung nicht. Sie schließen sich der skotischen Theorie an.

Im Vergleich zur Moralkonzeption des Thomas von Aquin mag man dieses Moralkonzept als Voluntarismus und Moralpositivismus bezeichnen. Aber Scotus wie Ockham würden einer solchen Klassifizierung widersprechen und darauf verweisen, daß auch nach ihrer Lehre das Gute in Gott begründet ist. Sie würden aber gegen Thomas behaupten, daß das Gute sich nicht schlechthin aus der Natur, als Widerspiegelung des göttlichen Wesens verstanden, bestimmen läßt. Darum wird für sie «die Ethik nicht die Lehre von dem Handeln, das kraft eines ewig gültigen Seinsordo dem nach einer ewigen Idee geschaffenen Menschen «natürlich» entspricht, sondern die Lehre von dem, was Gott in seiner Freiheit, durch seinen konkreten Willen, dem Menschen geboten hat»<sup>14</sup>. In diesem Sinne kann man, besonders von den Ockhamisten, sagen, in ihrer Moraltheorie werde in viel stärkerem Maße der Verpflichtungscharakter des von Gott Gebotenen betont als bei Thomas von Aquin.

Man kann diese Moralkonzeption aber nicht als reine Pflichtmoral bezeichnen. Von ihrem theologischen Ansatz her sind die Vertreter der voluntaristischen Richtung besonders an der Frage interessiert, welche Gesetze als für unser Heil notwendige und ausreichende Bedingungen angeordnet worden sind. Die Antwort ergibt sich für sie aus der Bestimmung des Verhältnisses von sittlichem Naturgesetz und geoffenbartem Dekalog. Wie Thomas von Aquin erkennen auch sie erste praktische Prinzipien an, die *per se nota* sind. Ihre Wahrheit ist notwendig, so daß selbst Gott nicht bewirken kann, daß das, was sie als

gut gebieten, schlecht werden kann und umkehrt. Sie sind immer und überall gültig und konstituieren das Naturgesetz.

Daraus ergibt sich nun die Frage, ob alle Gebote des Dekalogs notwendig zum Naturgesetz gehören. Thomas von Aquin hatte die Frage positiv beantwortet; aber er hatte erklärt, daß die Gebote der zweiten Tafel nicht im strikten, sondern im weiteren Sinne zu verstehen seien; denn Gott könne von ihnen dispensieren. Für Scotus und Ockham ist eine solche Schlußfolgerung undenkbar. Wie die Heilsgeschichte zeigt, hat Gott tatsächlich von Geboten der zweiten Tafel des Dekalogs dispensiert<sup>15</sup>. Da er aber nicht vom Naturgesetz dispensieren kann, weil er sich sonst selbst widersprechen würde, gehören die Gebote der zweiten Tafel gar nicht zum Naturgesetz. Hinter dieser Aussage steht die Auffassung, daß ein Gebot dann Naturgesetz ist, wenn das Gut, das es vorschreibt, durch eine notwendige Beziehung an das Gut des letzten Zieles gebunden ist. In diesem Sinne sind aber nur die beiden ersten Gebote des Dekalogs Naturgesetz, denn aus dem Naturgesetz, daß man das Gute tun muß, ergibt sich notwendig, daß man das höchste Gute, Gott, lieben muß. Alle anderen Gebote des Dekalogs ergeben sich nicht notwendig aus diesem Gesetz und sind deshalb auch nicht im strengen Sinne Naturgesetze. Zwar entsprechen die Gebote der zweiten Tafel in hohem Maße dem Naturgesetz, aber sie sind keine notwendigen Deduktionen aus den ersten Prinzipien. Darum sind sie nicht absolut notwendig, sondern hypothetisch, nämlich als von Gott angeordnete Bedingungen zur Erlangung des Heils<sup>16</sup>.

Hier wird erneut deutlich, daß die voluntaristische Moraltheorie in einem bestimmten Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt gründet. Von diesem Verständnis her wird die Moral als Theorie über die von Gott gesetzte Ordnung des Handelns zum Heil entwickelt. Auf dieses von Gott gegebene Ziel hin bestimmt sich der Mensch in voller Freiheit selbst. Er kann dazu durch nichts genötigt werden, weder durch den Intellekt noch durch eine andere Instanz<sup>17</sup>. In dieser Hinsicht kann man tatsächlich von Voluntarismus sprechen. Doch darf man daraus nicht folgern, daß es bezüglich der sittlichen Bestimmung des Handelns einen Voluntarismus geben könnte. In dieser Hinsicht gibt es nur einen Intellektualismus, denn die sittliche Richtigkeit des Aktes besteht in seiner Übereinstim-



mung mit der rechten Vernunftesicht. Darin stimmen beide Richtungen überein.

### VI. Auswirkungen auf die Folgezeit

Die heutige Diskussion über die beiden inzwischen erweiterten und abgewandelten Moralmodelle wurde bereits eingangs zur Sprache gebracht. So bleibt abschließend zu erwähnen, daß es in der Reformation zwischen den hier dargestellten Moralmodellen und der Ethik Martin Luthers zu einem totalen Bruch kam. Martin Luther, der in Erfurt besonders mit der ockhamistischen Richtung vertraut wurde, lehnte von seinem völlig anderen Denkansatz her beide Richtungen ab. Er sah in der intellektualistischen Richtung nichts anderes als einen theologisch rezipierten Aristotelismus mit einer Überbetonung der metaphysischen Seins- und Sollensordnung. Bei der voluntaristischen Richtung verwarf er besonders die Freiheit des Willens (*coram*

Deo). Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß sich bei ihm starke Anklänge an den Gottesbegriff und an das Verständnis des Menschen finden, wie es in der voluntaristischen Richtung vertreten wurde.

In welchem Maße die Betonung des Individuellen, des Pflichtcharakters und des Vorrangs des Willens die spätere philosophische Ethik beeinflusst hat, dürfte sich im einzelnen nur schwer nachweisen lassen. Doch scheint es nicht ausgeschlossen zu sein, daß die Gebotsmoral und die Moral der Kasuistik in engem Zusammenhang mit der Entwicklung steht, deren ausgeprägte spätmittelalterliche Erscheinung die voluntaristische Moralkonzeption war. In der Entfaltung der kirchlichen Lehre auf dem Tridentinum wie in der Neuscholastik setzte sich die intellektualistische Richtung durch. Sie bildet auch in der Gegenwart in unterschiedlichen Interpretationen mehr das Grundmodell als die voluntaristische Richtung.

<sup>1</sup> Vgl. H. Hermelink, Die theologische Fakultät Tübingen vor der Reformation 1477–1534 (Tübingen 1906) 104, 133.

<sup>2</sup> So vor allem F. X. Linsenmann, Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus: Theol. Quartalschr. 47 (1865) 460. Vgl. auch C. Feckes, Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus: RO 35 (1927) 204.

<sup>3</sup> Vgl. unter anderen E. Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham (Berlin und Leipzig 1927); P. Vignaux, Art. Nominalisme: DThC XI, 171–784; H.A. Oberman, Der Herbst der mittelalterlichen Theologie (Zürich 1965); W. Ernst, Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel (Leipzig 1972), vgl. dort Lit.

<sup>4</sup> Einen guten Überblick bietet E. Kleineidam, Universitas Studii Erfordensis, Teil I (Leipzig 1964).

<sup>5</sup> Vgl. W. Ernst, aaO. 119.

<sup>6</sup> Vgl. W. Ernst, aaO. 79 sqq.

<sup>7</sup> Vgl. W. Ernst, aaO. 77, 81.

<sup>8</sup> Vgl. die Interpretation von H. Reiner, Wesen und Grund der sittlichen Verbindlichkeit (*obligatio*) bei Thomas von Aquin: Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik (hg. v. P. Engelhardt) (Mainz 1963) 236–266.

<sup>9</sup> Vgl. A. Hertz, Das Naturrecht: Handbuch der christlichen Ethik (hg. v. A. Hertz u. a.), Bd. I (Freiburg/Basel/Wien 1978) 327.

<sup>10</sup> Zu Duns Scotus vgl. E. Gilson, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre (Düsseldorf 1959).

<sup>11</sup> E. Gilson, aaO. 633.

<sup>12</sup> Vgl. W. Ernst, aaO. 87f., 197.

<sup>13</sup> Zur Diskussion über dieses Problem vgl. W. Ernst, aaO. 125, 199, 201.

<sup>14</sup> L. Grane, Biels Lehre von der Allmacht Gottes: ZThK 539 (1958) 70.

<sup>15</sup> Hierzu werden immer wieder die bekannten Beispiele aus dem Alten Testament herangezogen. Die Dispens besteht darin, daß Gott das bestehende Gebot durch ein anderes ersetzt, das der Situation besser entspricht.

<sup>16</sup> Der hypothetische Charakter der Gebote besagt aber nicht, daß die Gebote nicht absolut verpflichten. Sie verpflichten unter den von Gott gesetzten Bedingungen absolut.

<sup>17</sup> Der für die voluntaristische Richtung entscheidende Freiheitsbegriff kann hier nicht näher erläutert werden. Nach Thomas wird der Wille durch den Intellekt bestimmt. Die Voluntaristen sehen darin einen Determinismus. Für sie ist es unvorstellbar, daß der Wille als aktive und daher vornehmere Potenz vom Intellekt als passive Potenz bestimmt wird. Nach Duns Scotus ist die Freiheit des Willens so hoch anzusetzen, daß sie selbst im Angesicht des klar geschauten letzten Zieles und durch die *caritas* erhöht, nicht genötigt werden kann, es zu wollen.

### WILHELM ERNST

1927 in Bonenburg (Westfalen) geboren, 1955 zum Priester geweiht. Professor für Moraltheologie und Ethik in Erfurt, Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission, Mitherausgeber von «Erfurter Theologische Studien», «Erfurter Theologische Schriften» und «Theologisches Jahrbuch». Veröffentlichungen: Die Tugendlehre des Franz Suarez (Leipzig 1964); Gott und Mensch am Vorabend der Reformation (Leipzig 1972); Ehe im Gespräch (Leipzig 1978). Anschrift: Kartäuserstraße 28, DDR–5020 Erfurt.