

MATTHIAS KOßLER: *Empirische Ethik und christliche Moral: zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1999, 517 S.

Koßler (K.) beabsichtigt „eine Klärung der philosophischen Implikationen, die mit einer empirischen und einer christlich-religiösen Begründung der Ethik verbunden sind“, um dadurch eine „fundierte These zur Begründung von Ethik in der heutigen Zeit zu erarbeiten“. Dazu bietet sich Schopenhauers (Sch.s) Philosophie „aufgrund ihrer [...] Affinität sowohl zur empirischen Weltbetrachtung als auch zum Christentum in besonderem Maße an“ (20). Die Alternative zwischen religiöser und empirischer Begründung der Ethik mutet eigenartig an. Weder die platonische noch die aristotelische noch die Kantische Tradition noch diskursethische Begründungen oder Konzeptionen wie die von John Rawls berufen sich auf die Religion, können aber deshalb noch lange nicht im üblichen Sinn des Wortes als empirisch bezeichnet werden. Daß es ein Problem bei dem Zusammenhang von Ethik und moderner Wissenschaft gibt, ist richtig, liegt aber doch wohl weniger am (angeblichen) Ausfall der Religion, als an der These, vom Sein führe kein Weg zum Sollen. Unter Ethik wird „ungeachtet der Erweiterung des Begriffs durch Schopenhauer [...] die Lehre vom guten Handeln und Leben verstanden“ (21). Dies ist insofern ein Problem, als man normalerweise nicht die Erlösungslehre zur Lehre vom guten Handeln und Leben zu rechnen pflegt. Außerdem haben viele große christliche Philosophen ihre Ethik nicht einfach christlich-religiös begründet, sondern als eine allgemeine menschliche Ethik verstanden, die darum auf allgemein-menschlichen Prinzipien beruht. Dies gilt sicherlich für Thomas, wenn man die Lehre von den Kardinaltugenden oder vom natürlichen Sittengesetz nimmt, und es gilt vor allem für den Autor, mit dem sich Sch. in seiner Ethik auseinandersetzt, nämlich für Kant, auf den K. in diesem Zusammenhang nicht eingeht, obwohl dessen Ethik ihrem Inhalt nach sicher als christlich bezeichnet werden muß. „Zum Gegenstand der Untersuchung werden die Denksysteme genommen, die den größten Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Lehre [...] ausgeübt haben.“ (21) Daraus ergebe sich als „Plan der Untersuchung“: „drei Einzeluntersuchungen, in denen Schopenhauer zu den Themen Willensfreiheit (und damit zusammenhängend Erbsünde und Gnade), ewige Gerechtigkeit und (wegen der Bedeutung für letztgenannte) Zeit mit Augustinus verglichen wird, zu den Themen *nolle* und *principium individuationis* (auch *Materie*) mit Vertretern der scholastischen Philosophie und zu den Themen Unfreiheit des Willens, Erbsünde, Rechtfertigung und Verhältnis von Vernunft und Glaube mit Luther“ (22). Der große Wert der Arbeit besteht in diesen Einzeluntersuchungen, die äußerst umfassend und sorgfältig vorgenommen

wurden. Für die Gesamtkonzeption stellt sich freilich die Frage: Müßte man nicht (wenn man die Untersuchung schon so weit faßt) das Thema der Freiheit und die generelle Ethikbegründung auch bei den scholastischen Autoren untersuchen, die doch ebenso wie Augustinus und Luther eine christliche Ethik begründet haben?

K. beginnt die Teile seines Werks damit, daß er zuerst einmal zeigt, welche Werke des betreffenden Autors Sch. besaß und kannte. Sodann wird die Lehre des jeweiligen Denkers ausführlich dargestellt und mit Sch.s Auffassung verglichen. K. zeigt, daß Sch.s Auseinandersetzung mit Augustinus erst spät beginnt, und daß er zunächst noch nicht dessen Gnadenlehre kannte, so daß er ihm anfangs nicht gerecht wird. K. untersucht sehr detailliert, wie Augustinus in seinen verschiedenen Werken die göttliche Gnade und Vorherbestimmung mit der menschlichen Willensfreiheit zu vereinen sucht. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß Augustinus die Verantwortung für die Schuld mehr und mehr auf die Erbsünde zurückführt und daß er zwar, anders als Sch., an der menschlichen Willensfreiheit festhält, es ihm aber nicht gelingt, deren Vereinbarkeit mit der Determination von seiten Gottes verständlich zu machen. Beim Vergleich der Konzeptionen von Augustinus und Sch. meint K., auch bei Augustinus könne „von einem auf die Handlungen bezogenen liberum arbitrium indifferentiae nicht gesprochen werden“, denn diese Freiheit werde „auf den Zustand Adams vor dem Sündenfall beschränkt“, so daß der „existierende Mensch [...] vollständig prädestiniert“ sei. Dies entspreche „genau dem ‚blinden Drang‘ des Schopenhauerschen Dinges an sich“ (73). Etwas später spricht K. dann aber davon, daß Gottes Gnade bei Augustinus „als die Wiederherstellung des freien Willens, wie er in Adam bestand, gedacht“ werde (74). Dies scheint trotz aller Erläuterungen nicht sehr klar. In den weiteren Ausführungen erläutert K. Sch.s Lehre vom intelligiblen Charakter im Gegensatz zu Augustins Freiheitskonzeption. Im folgenden zeigt K., daß für Augustinus der Ursprung des Bösen im Hochmut liegt, während dies bei Sch. die Bejahung des Willens ist. Was die „Gnadenwirkung“ der Verneinung des Willens angeht, von der Sch. meint, in ihr den „Kern des Christentums“ getroffen zu haben, so sei hier „gar keine Übereinstimmung“ mit Augustinus festzustellen. Denn diese erfasse bei Augustinus „alle Momente der untrennbar mit der Ethik verbundenen Erlösung“, bei Sch. setze sie hingegen erst „im Übergang vom Mitleid zur asketischen Verneinung des Willens“ und nicht schon bei der Abkehr vom Egoismus ein (97).

Im weiteren Fortgang untersucht K. den Begriff der ewigen Gerechtigkeit, die die ursprüngliche Weltordnung wiederherstellen soll, welche bei Augustinus im Gegensatz zu Sch. bis zu einem gewissen Grad vernünftig erkennbar ist und „die Welt von Anbeginn in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit durchdringt“ (108). Die Gerechtigkeit Gottes übersteigt die menschliche Gerechtigkeit und voll-

det sich in der Barmherzigkeit. Wer Gott in der rechten Weise liebt, dem verheißt das Jüngste Gericht Glückseligkeit. Sowohl bei Augustinus als auch bei Sch. kann der leidvolle Zustand, der aus dem Verstoß gegen die ursprüngliche Ordnung resultiert, beendet und die anfängliche Ordnung wiederhergestellt werden. So gibt es in diesem Punkt eine, wenn auch nur formale Übereinstimmung beider Denker. Eine ausführliche Erörterung der Lehren beider Philosophen über Zeit und Ewigkeit führt zur Frage nach der zeitlichen Kontinuität und ergibt, daß für beide Denker die Ideen als Vermittlung zwischen Zeit und Ewigkeit fungieren. Insgesamt sieht K. als Ergebnis des Vergleichs von Sch. und Augustinus als Gemeinsamkeit vor allem, daß für beide die Liebe „das Zentrum der Moral“ bildet (168), während sich die „eigentliche Erlösungslehre“ Sch.s als dem christlichen Erlösungsgedanken „in keiner Weise vergleichbar“ erweist (169). Die Augustinusinterpretation ist sehr gründlich und kenntnisreich. In der einen oder anderen Beurteilung der Theorien Augustins kann man natürlich unterschiedlicher Meinung sein, was aber an Hand der Schwierigkeit der Thematik Sünde, Freiheit und Gnade nicht zu verwundern ist.

Der zweite große Teil ist dem Vergleich mit scholastischen Positionen in bezug auf das Nichtwollen (*nolle*) und das Individuationsprinzip gewidmet. Während der Begriff „*noluntas*“ nur einmal im Hauptwerk vorkommt, werde „*nolle*“ beim späten Sch. der Terminus für die Willensverneinung (175). Nach einem kurzen Verweis auf Proklos folgen eine Erwähnung der Analogie bei Sch. und Thomas und die Ausdifferenzierung des Wollens und Nichtwollens bei Thomas und Scotus. Sodann erörtert K. die scholastische Geschichte des Individuationsprinzips. Ausgehend von Aristoteles gelangt die Konzeption der individuierenden Materie zu den arabischen Philosophen, von denen besonders Avicenna, Avicbron und Averroës eingehender dargestellt werden. In aller Ausführlichkeit stellt K. daraufhin das Verständnis der Materie als Individuationsprinzip bei Albert, Thomas und Scotus dar. Wie bei Averroës ist bei Albert dem Großen die Materie, die er in vielfacher Weise versteht, das Individuationsprinzip „nur unter der Voraussetzung der [...] jeweils bestimmten Form“ (242). Dies führt dann dazu, „daß die Funktion des Individuationsprinzips der Materie mehr oder weniger deutlich wieder abgesprochen wird“ (245) und „die Frage im Endeffekt ungelöst“ bleibt (246). Ausgehend von der Objektivation des Willens versteht Sch. unter der Materie im Gegensatz zu den Formen „die Sichtbarkeit des Willens“ (250, 251). Somit ist „Individualität durch die Materie bedingt“, aber diese setzt andererseits „die (ideelle) Entwicklung des Willens“ schon voraus (254). Bei Thomas geht K. zunächst der Bedeutung der Quantität und der Dimensionen für die Individuation nach und stellt sodann fest, daß für ihn die *materia signata* das Individuationsprinzip ist (264), daß sich aber Schwierigkeiten für das Verhältnis der *forma substantialis* zur Individualität ergeben, die mit der generellen Erklärung der Vielheit und Verschiedenheit zusammenhängen. Eine

Erklärung der Vielheit und Verschiedenheit zusammenhängen. Eine besondere Rolle kommt der menschlichen Seele zu, weshalb sich der Vergleich mit Sch.s Charakterlehre nahelegt. Es zeigt sich: „Sowohl bei Thomas als auch bei Schopenhauer hängt die Sonderstellung der menschlichen Individualität mit dem Intellekt [...] zusammen.“ (280) Darum wendet sich K. der Untersuchung der verschiedenen Aspekte des menschlichen Intellekts zu und meint schließlich, daß bei Thomas das „Verhältnis von Individuum und Gattung des Menschen [...] letztlich unbegriffen“ bleibe (287). Scotus verwirft die bisherigen Konzeptionen und sieht das Individuationsprinzip in der *Haeccitas*, wobei seine neue Verhältnisbestimmung von Wille und Intellekt eine entscheidende Rolle spielt. Intuitive und abstrakte Erkenntnis rücken bei ihm näher zusammen, um dann bei Ockham zum Primat der intuitiven Einzelerkenntnis zu führen. K. sieht bei Scotus den „Moment, in dem die göttliche Vernunft in die Welt herabsteigt, [...] während sie bei Ockham schon ganz weltlich geworden ist“ (307). Diese Entwicklung weist voraus auf Luther.

Der nächste Teil der Arbeit ist dem Vergleich von Sch. und Luther gewidmet. Thema sind wieder die bei Augustinus erörterten Themen der Willensfreiheit, der Erbsünde und der Rechtfertigung, aber auch die Individualität und die Grundprinzipien der Ethik. In einer ausführlichen Analyse, die von der Kontroverse Luthers mit Erasmus ausgeht, zeigt K., inwiefern sich Luthers Freiheitsverständnis in der Folge der Lehren Ockhams von Augustinus unterscheidet, aber weitgehend mit Sch. übereinstimmt. Nicht von ungefähr beruft sich Sch. auf Luthers Schrift *De servo arbitrio* (337). Sodann legt K. ausführlich dar, wie nach Luther der Sündenfall an der Interpretation des Wortes Gottes hängt und die menschliche Natur als ganze korrumpiert. Wie bei Sch. „die Bejahung des Willens auf unerklärliche Weise, aber unmittelbar mit dem Wesen des Menschen verknüpft“ ist, so ist „bei Luther das Verhältnis der Erbsünde zur geschaffenen Natur“ nur „ganz äußerlich, nämlich durch das von Gott gegebene Gesetz, vermittelt“ (351). Luther wie Sch. sehen eine empirische Grundlage für die Erbsündenlehre, aber zu dieser empirischen Erkenntnis kommt bei Luther durch den Glauben eine neue Dimension hinzu. In der Erlösungslehre gibt es die Gemeinsamkeit der Verneinung der egoistischen Selbstliebe. Die Rechtfertigungslehre hat bei Luther auch Konsequenzen für den Personbegriff: was gute und böse Person im Ethischen heißt, ist von zwei verschiedenen Personbegriffen aus zu verstehen, deren Einheit nur im Glauben faßbar ist. Luthers Ethik verweist auf die zehn Gebote, die in christlicher Freiheit zu befolgen sind. Dabei hat sich der Christ an der vorgefundenen Gemeinschaft zu orientieren. Die recht verstandenen guten Werke sind Zeugnis des Glaubens, wobei aber Luther insgesamt am Primat des Glaubens festhält. Es wird die barmherzige Tätigkeit gefordert, deren nähere Ausgestaltung durch Luther „einem gemäßigten Utilitarismus

im Rahmen des Bestehenden nahekommmt“ (390). Doch meint K. präzisierend: „Nicht das Kriterium des Nutzens Anderer ist für Luther ethisch, sondern die Resignation des Eigenwillens und die bloß formale Beziehung auf den Nächsten“ (391). Es gelinge aber weder Luther noch Sch., das Zweite aus dem Ersten wirklich herzuleiten. So gelte für beide Autoren, daß zwar „den Ausgangspunkt der ethischen Überlegungen die Negation der Ichbezogenheit bildet“, daß aber „das ethische *Handeln*“ sich nach Prinzipien richte, „die die Ichbezogenheit Aller zur Grundlage haben“ (393).

Als Gemeinsamkeit zwischen Luther und Sch. sieht K. die „Beschränkung der menschlichen Vernunft“ (395), die allerdings bei beiden Autoren unterschiedlich begründet ist. Zur genaueren Analyse zieht K. nun das Religionskapitel aus den *Parerga und Paralipomena* heran und vergleicht es mit Luthers Auffassung von der Schrift. In beiden Fällen sind die Anschaulichkeit und die Grenzbestimmung der Vernunft wesentliche Punkte. Für Sch. wie für Luther habe die Ethik ihre „Rechtfertigung nicht aus sich selbst, sondern lediglich als Übergangslösung zur in der Erlösung erhofften ‚wahren Ethik‘“ (421).

Ein letzter großer Teil widmet sich dem Verhältnis Sch.s zu den empirischen Wissenschaften. Treffender wäre vielleicht, von Sch.s empirischem Standpunkt zu reden, wie es im 1. und 2. Unterkapitel geschieht. Denn seine Metaphysik geht zwar über die Kausalerklärung der Naturwissenschaften hinaus, beruft sich aber dennoch auf eine Erfahrung, allerdings nicht auf eine objektiv raumzeitliche, sondern auf die innere Erfahrung (430). Allerdings stellt sich nun das Problem der Rolle der Reflexion, die die „Beziehung zur Erscheinung leisten soll“ (432). Zentral für Sch. sei die Leib-Wille-Identität, und zur inneren Erfahrung gehört nach K. auch das Bewußtsein der Freiheit, den Willen zu verneinen, wodurch eine Unterscheidung des Dings an sich von seiner Erscheinung im Willen möglich sei (435). Mit dieser These will K. Einwände gegen Sch.s empirische Metaphysikkonzeption zurückweisen. Allerdings räumt K. im weiteren Verlauf ein, daß die Willensverneinung kein rein empirisches Phänomen ist (443). Dennoch sei in seiner Philosophie „der Standpunkt der ‚eigentlich‘ immanenten Philosophie“, den K. empirisch nennt, „vorherrschend und [...] entscheidend“ (444 f.). Die methodische Problematik des zweifachen, empirischen und metaphysischen Zugangs zur Ethik stellt K. anschließend in einer vergleichenden Analyse der Preisschrift und der Ethik des Hauptwerks dar, bei der sich zeigt, daß ein „eigentlich“ immanenter Ansatz der Ethik unzureichend ist. Es müsse immer die in der inneren Erfahrung grundgelegte Metaphysik hinzugenommen werden. Die „Durchschauung des principium individuationis“ (455) sei „die Besinnung über die subjektive Bedingung des empirischen Standpunkts“ (456), die K. als „Bestimmung der immanenten Grenze des empirischen Erkennens“ interpretiert (457). Mit diesen Bemerkungen, die auch eine teilweise Kritik an Sch. beinhalten,

will K., wie es scheint, die Möglichkeit einer „empirisch fundierten“ Metaphysik und Ethik verteidigen, die um die Beschränkung menschlicher Erkenntnis weiß, ohne dadurch dem Relativismus zu verfallen. Allerdings ist mir nicht recht klar, welcher Art von Erkenntnis K. das Wissen um die Beschränktheit unserer Erkenntnis zuordnen will. Soll hiermit einem Kantischen Standpunkt das Wort geredet sein oder ist eine andere Position gemeint? Und was besagt eigentlich genau die Rede von einer „Ethik auf empirischer Grundlage“ (459)? Hier scheinen noch einige wichtige Fragen weiterer Klärung zu bedürfen.

K. behauptet ferner, „daß Vertreter der christlichen Religion sich auf die ihnen eigentlich fremde metaphysische Grundlage der empirischen Utilitaristen berufen“. Die christliche Verteidigung des Wertes des Lebens sei inkonsequent, da „das ewige Leben, nach dem der Christ strebt, die Aufhebung des Lebens in dieser Welt und dessen Eigenwertes beinhaltet“ (467). Nun entspricht dies zwar Sch.s Verständnis von Christentum, war aber nie die rechtgläubige christliche Lehre. Es trifft auch nicht zu, daß Christen einen absoluten Wert des irdischen Lebens verteidigen, sondern sie verteidigen die Menschenwürde, zu der es gehört, daß das leibliche Leben außer im Fall der individuellen oder kollektiven Notwehr von niemandem bedroht oder zerstört werden darf. Zu dieser Menschenwürde gehört aber auch, daß jemand selbst sein Leben um eines höheren Gutes willen in Gefahr bringen kann; und es gehört zu ihr, daß nicht nur das nackte biologische Leben, sondern eben ein menschenwürdiges Leben zu schützen und zu fördern ist. Und wer meint, dies stehe im Gegensatz zum Glauben an ein ewiges Leben, der braucht nur einen Blick ins Neue Testament zu werfen, und er wird dort auf Schritt und Tritt feststellen, daß Jesus will, daß wir konkret empirisch Gutes tun, indem wir den Armen und Notleidenden helfen. Für das Christentum stehen irdisches und ewiges Leben nicht in einem sich ausschließenden Gegensatz, sondern beides ist von Gott geschaffen und darum wertvoll. Darum ist Sch.s These falsch: „Auf die Weise des Jenseitsglaubens wird in der christlichen Ethik die Verneinung des Willens zum Leben geltend gemacht, indem das Ziel von diesem Leben auf das ewige Leben, die Liebe vom Nächsten auf Gott verlagert wird.“ (467) Nicht erst heute kann jedes christliche Lehrbuch der Ethik von der Unrichtigkeit dieser Behauptung überzeugen; auch die Klassiker wie Thomas von Aquin haben nie etwas derartiges behauptet. Vielmehr hat die Kirche schon in den ersten Jahrhunderten alle gnostischen, manichäischen, markionitischen und anderen Richtungen, die eine negative Weltsicht vertraten, als Irrlehren gebrandmarkt. Natürlich kann man bei christlichen Denkern Behauptungen finden, die in diese Richtung zu gehen scheinen; aber nur wenn man sich einseitig auf solche Aussagen konzentriert und sie von ihrem sonstigen Kontext isoliert, führen sie zu der falschen Konsequenz, die Sch. daraus zieht. Solche Aussagen sind Mahnungen, und als solche müssen sie

einseitig formuliert sein; aber sie für Lehraussagen zu halten, ist ebenso verfehlt, wie wenn jemand die Mahnung zur Sparsamkeit als generelle Ablehnung jeglichen Konsums mißdeuten würde. Und auch schon für Thomas von Aquin, aber noch viel deutlicher für Kant geht es beim Guten, wie schon Platon betonte, nicht um die Suche nach einem Lohn, sondern als erstes um die Bejahung des Guten als solchen.

Zum Abschluß seines Werkes stellt K. fest, daß auch zur Begründung einer utilitaristischen Ethik die Vernunft unausweichlich ist. Sodann greift er wieder Horkheimers Ausspruch vom Zerfall der Religion auf und verfißt die These, daß dem Unerklärlichen von Sch.s Metaphysik in dessen Ethik der individuelle Charakter entspreche. Angesichts der Individualisierung müsse die utilitaristisch konzipierte Ethik „auf die Freiheit“ jedes Individuums gegründet werden, „die in seinem Interesse sich äußert“ und insofern „zugleich das Trennende und das Gemeinsame“ aller sei. Da das Individuum „stets im Werden begriffen ist“, könne die Ethik „nicht in Normen gefaßt werden“, sondern sei „zunächst nur negativ durch die Zurücknahme des eigenen wie des beim Anderen vermuteten Willens zu erreichen“, was dann in der auf Besonnenheit beruhenden „sprachlichen Kommunikation [...] ständig zu korrigieren“ sei (473). Auf diese Weise will K. im Rückgriff auf Sch. eine Ethik der Freiheit begründen. Hierzu wäre vieles kritisch zu diskutieren, was hier aber zu weit führen würde. Statt dessen soll nur eine einzige, aber zentrale Frage an all diese Überlegungen gestellt werden: Ist die hier von K. vorgeschlagene Ethik nicht in Wahrheit auf die Vernunft gegründet und in diesem Sinne eben gerade keine „empirische“ Ethik? Angesichts der sorgfältigen Erarbeitung der Einzeluntersuchungen verwundert ein wenig, daß bei den abschließenden generellen Überlegungen zur Ethik überhaupt nicht auf die vielfältigen und ausführlichen Diskussionen der letzten Jahrzehnte über die Grundlegung der Ethik Bezug genommen wird. Es stellt sich von daher die Frage, inwieweit die mit der Gesamtkonzeption des Werks abgezielte Absicht wirklich erreicht werden konnte. Dies mindert aber in keiner Weise die hervorragende Qualität der drei Einzeluntersuchungen dieses Werks, das seinen festen Platz in der Forschung zu diesen Themen und Autoren einnehmen wird.

Während K. alle lateinischen Zitate in den Fußnoten übersetzt, hat er bei deutschen Lutherzitate (ab 336) die alte deutsche Sprachform beibehalten. Vielleicht wäre es gut gewesen, auch diese Zitate in modernem Deutsch zu bringen, denn manche Formulierungen der damaligen Zeit sind heutzutage nicht mehr so einfach zu verstehen. Ein paar kleine Fehler: S. 281 u. ö. muß es „lumen intellectuale“ heißen.

Harald Schöndorf, München