

Mensch und Recht nach Thomas von Aquin*

Historischer Überblick und geschichtliche Perspektiven

Von Ludger OEING-HANHOFF (Tübingen)

I.

Das Problem des Rechts und der staatlichen Ordnung eines Gemeinwesens stand für Thomas nicht derart im Zentrum seines philosophischen Interesses wie etwa für Aristoteles oder Hegel. Er hatte ja auch nicht wie jener die Verfassung der griechischen Polis oder wie dieser den in seiner Zeit entstandenen modernen Verfassungsstaat mit seinem freiheitlichen Recht auf den Begriff zu bringen. Freilich stellte sich auch für Thomas das Problem des Rechtes, und zwar nicht nur von Aristoteles her, sondern auch durch das Wiederaufleben des römischen Rechtes im 12. Jahrhundert. M.-D. Chenu hat den Eintritt des Aristoteles ins lateinische Abendland und die erneute Pflege des römischen Rechts in Bologna mit ihren Konsequenzen für die Jurisprudenz und die Gestaltung des kirchlichen und weltlichen Rechtes gar „die beiden Angelpunkte“ der Renaissance des 12. und 13. Jahrhunderts genannt¹. Daher konnte auch Thomas am Problem des Rechtes nicht vorbeigehen, seine Philosophie wäre sonst nicht der adäquate gedankliche Ausdruck seiner Zeit geworden, worin nicht zuletzt ihre Größe liegt.

Wie Thomas in seiner Philosophie und Theologie insgesamt die Widersprüche seiner Zeit aufzuheben suchte, die etwa zwischen Evangelium und aristotelischer Philosophie, traditioneller christlicher Weisheit und natürlicher, rationaler Wissenschaft aufgebrochen waren, so sucht er auch in seinem philosophischen Verständnis von Sittlichkeit und Recht eigenständige praktische Philosophie und religiöse Bindung des Handelns an göttliche Gebote sowie vom Gesetzgeber gesetztes menschliches Recht und die Gehorsamspflicht gegenüber geoffenbartem göttlichen Recht miteinander zu vermitteln und zu versöhnen. Das hat es vor ihm nicht gegeben. Augustinus hatte Recht und Staat derart dem Anspruch Gottes unterstellt, daß sich in seinem Werk, nach einer Formulierung Hans Maiers² – eine „metaphysische Entmächtigung der irdischen Gewalt... vollzieht“. Die bleibende Leistung des Aquinaten scheint mir demgegenüber darin zu liegen, daß er von seiner Theologie und Metaphysik her die praktische Vernunft wieder ermächtigt hat zu autonomer Sittlichkeit und grundsätzlich auch zu einem nicht-theokratischen eigenständigen weltlichen Recht.

* Am 7. 10. 1974 vor der Sektion für Philosophie der Görres-Gesellschaft in Paderborn gehaltener Vortrag.

¹ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (1950) 24.

² *Klassiker des politischen Denkens I*, hrsg. v. H. Maier, H. Rausch, H. Denzer (1968) 112.

So konnte E. Gilson von Thomas her schreiben³ – und das tat er 1932 –: „qui soutiendra que la volonté du chrétien ne soit pas autonome?“. Das hatte aber 2 Jahre zuvor die Enzyklika „Casti Connubii“ mit der Mahnung behauptet, sich in sittlichen Fragen nicht „allzu sehr auf das eigene Urteil zu verlassen und . . . sich nicht von der Autonomie genannten falschen Freiheit der menschlichen Vernunft anlocken zu lassen“⁴.

Solange solche Vorbehalte gegen die Autonomie der praktischen Vernunft bestehen, scheint die von Thomas geleistete, wie F. Böckle jüngst formuliert hat⁵, „einzigartige Verbindung von Theonomie und autonomer Vernunft“ bedeutsam zu bleiben. Freilich dürfte die geschichtliche Distanz, die uns von Thomas und seiner Zeit trennt, eine unmittelbare Applikation seiner philosophischen Deutung der sittlichen und rechtlichen Praxis auf die gegenwärtige Problemsituation verbieten. Denn mit dem Ethos und der Rechtsordnung, die im Mittelalter etwa Ketzerverbrennungen als gerecht gelten ließen, hat sich auch der philosophische Gedanke gewandelt, der sie begreift und aussagt, aber sie auch als begrifflich geklärtes Rechtsbewußtsein selber mitgestaltet hat. Daher sollte man für die thomistische Doktrin der Sittlichkeit und des Rechts nicht unmittelbare Aktualität beanspruchen, wie es die weithin ungeschichtlich denkende Neuscholastik getan hatte, sondern ihre durchaus mögliche Applikation auf gegenwärtige Probleme durch die weitere Geschichte des philosophischen Gedankens vermitteln. Versucht man das, scheint mir in der anstehenden Frage nach Mensch und Recht eine schon durch den gemeinsamen Bezug auf Aristoteles gegebene enge Verwandtschaft zwischen Thomas und Hegel geradezu in die Augen zu springen: beide verstehen trotz aller unverkennbaren Differenzen die Rechtsordnung als Verwirklichung der menschlichen Natur, die der eine primär als Vernunft, der andere als Freiheit faßt, und beide führen die Rechtsordnung bei voller Anerkennung ihrer Autonomie spekulativ auf den Plan der göttlichen Vorsehung zurück. Hinsichtlich dieser Grundgedanken ist die thomistische Position bei Hegel – diese Feststellung drängt sich auf – „aufgehoben“. Sie kommt in dieser „Aufhebung“ aber nicht zum Verschwinden, sondern bringt sich auch selber zur Geltung, besonders hinsichtlich des Grundproblems der Hegelschen Rechtsphilosophie, der angeblich vollen Verwirklichung der Freiheit in Staat, Religion und Philosophie. Gewiß bedarf es nicht der thomistischen Philosophie, um zu bemerken, daß trotz der erreichten Rechtsordnung und trotz Hegels spekulativer Philosophie „die Gegenwart“ eben noch nicht „ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahrheit . . . ihr Jenseits . . . abgestreift“ haben⁶. Dann ist aber auch der Plan der göttlichen Vorsehung, an der nach Thomas eine gerechte staatliche Ordnung teilhat, ohne – wie bei Hegel – seine Erfüllung zu sein, anders zu denken als Hegel es tut. Es liegt uns nun zwar nahe, der Philosophie die Kompetenz dafür abzusprechen; denn läßt

³ E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (21948) 322.

⁴ A. A. S. 22 (1930) 580 f.

⁵ F. Böckle, *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie*, in: *Naturrecht in der Kritik*, hrsg. v. F. Böckle und E.-W. Böckenförde (1973) 175.

⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (WW, hrsg. v. Glockner) VII, § 360, 456.

sich dieser Plan, den die göttliche Vorsehung mit der menschlichen Freiheit hat, überhaupt philosophisch denken, ist die Endabsicht Gottes mit der Welt nicht allein im christlichen Glauben offenbar? Hieße das aber nicht, die Begriffe vom Reich der Freiheit, wie sie Kant, Hegel oder auch Marx gegeben haben, seien nicht genuin philosophisch, sondern allenfalls theologisch kritisierbar und korrigierbar? Läßt sich in einer Philosophie der Freiheit deren volle Verwirklichung in ihren Möglichkeitsbedingungen nicht denken? Thomas hat das zwar nur auf der Ebene der Theologie, und ohne schon den Begriff des Reiches der Freiheit einsetzen zu können, getan. Aber andererseits hat er in der Frage nach dem Glück, das ja neuzeitlich seit Descartes und Spinoza als vollendete Freiheit gedacht wird und so dem Stellenwert des Reichs der Freiheit entspricht, *philosophisch* in seiner Lehre vom „desiderium naturale“ die Überbietbarkeit der antiken Glücksvorstellungen im Sinne der christlichen Glaubenswahrheit behauptet. Muß sich ähnlich nicht auch philosophisch mindestens die Überbietbarkeit der Vorstellungen Hegels und Marxens vom Reich der Freiheit aufweisen lassen? Versucht man das in einer Konfrontation der einschlägigen Lehren von Thomas und Hegel, wird man zu einer sowohl praktischen wie spekulativen Philosophie der Freiheit geführt, die Gott als vollkommene Freiheit versteht und ihn in seinem Verhältnis zu endlicher Freiheit, die nicht von sich her schon vollkommen ist, sondern der ihre vollkommene Verwirklichung aufgegeben ist, so denkt, daß vollkommene göttliche Freiheit die immanente, ihr einwohnende Möglichkeitsbedingung endlicher Freiheit ist, sofern sie zur vollen Verwirklichung des Reichs der Freiheit berufen ist. In seiner theologischen Formulierung, daß der Mensch sein in jedem sittlichen Akt mitbejahtes oder einschlußweise abgelehntes letztes Ziel nur kraft göttlicher Gnade als Teilhabe an der göttlichen Natur, also nur kraft einer Selbstmitteilung göttlicher Freiheit an die endliche Freiheit erreichen kann, ist dieser Gedanke Gemeingut christlicher Theologie. Die Frage ist, ob er in einer Kritik an den neuzeitlichen Vorstellungen vom Reich der Freiheit philosophisch einholbar ist. Thomas ermutigt und ermächtigt meiner Überzeugung nach zu einer positiven Beantwortung dieser von seiner Philosophie und Theologie her zu klärenden Frage. Darin – und nicht in einer Wiederholung der Antworten, die er auf die Aporien seiner Zeit gegeben hat – scheint mir vor allem seine Bedeutung im Problemfeld von Ethik, Recht und Freiheit für unsere Gegenwart zu liegen.

Diese These möchte ich im folgenden entfalten, indem ich zunächst in Grundzügen die philosophische Ethik des Aquinaten sowie seine Lehre vom menschlichen, natürlichen und ewigen Gesetz skizziere, sodann den Problemansatz Hegels angebe, sofern er die thomistische Position „aufhebt“, um schließlich zu zeigen, wie sich aus der Konfrontation Hegels mit Thomas eine über beide hinausgehende Philosophie der Freiheit als neue Aufgabe ergibt. Ich nehme dabei dasselbe Problem auf, das H. Krings vor fünf Jahren auf der Münsterer Tagung unserer Sektion in seinem Vortrag: „Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken“, entwickelt hat⁷, gehe es allerdings nicht von Fichte und Schelling,

⁷ Philos. Jahrb. 77 (1970) 225–237.

sondern eben von Thomas und Hegel her an, was bei aller Übereinstimmung im Grundgedanken die Differenz mit sich bringt, daß der metaphysische Gottesbegriff der Tradition nicht nur negiert, sondern auch bewahrt und so im philosophischen Sinn des Wortes „aufgehoben“ werden kann. Die Befürchtung, bei solchen Spekulationen das mir gestellte Thema zu verfehlen, habe ich deshalb nicht, weil dann, wenn eine freiheitliche Rechtsordnung als gültig, wenn auch noch nicht endgültig verwirklichtes Reich der Freiheit begriffen werden muß, die Frage nach seiner vollkommenen Realisierung unabweisbar ist. Fraglich ist mir vielmehr, ob ich zur Zeit schon und in der zur Verfügung stehenden Zeit diesen Gedanken so entwickeln kann, daß er einleuchtet und überzeugt. Daher ist es mir sehr recht, daß ich auf dieser Sektionssitzung, die mein Vortrag eröffnet, dazu zwar das erste, aber eben nicht das letzte Wort habe.

II.

Wir sind gewohnt, im staatlichen Recht wie in den sittlichen Geboten *Handlungsregeln* zu sehen, die sich dadurch voneinander unterscheiden, daß die Rechtsnormen, die einklagbare subjektive Rechte garantieren und zur Respektierung der Rechtsordnung verpflichten, durch die staatliche Gewalt sanktioniert werden, welche ihre Durchsetzung erzwingen kann. Rein sittliche, nicht zugleich auch rechtliche Normen, etwa seine Mitmenschen nicht boshaft zu belügen, werden durch das Gewissen, auch durch die Mißbilligung der Betroffenen, aber, sofern es sich um Privatangelegenheiten handelt, nicht vom Staat sanktioniert. Zu den Handlungsnormen rechnen wir schließlich auch die konventionellen Regeln des Anstandes. Wer sie nicht befolgt, schließt sich leicht aus den Kreisen aus, in denen sie gelten, ohne deshalb für böse gehalten zu werden. Sie werden mehr oder weniger gesellschaftlich sanktioniert.

Von diesem Ansatz verschiedenartiger Handlungsnormen her pflegt gegenwärtige praktische Philosophie auszugehen, um nach Recht und Sinn dieser Normen zu fragen, um sie in vernünftiger Kritik zu rechtfertigen oder zu verwerfen und um möglichst bessere Normen für eine bessere Praxis zu gewinnen. Will man von hier aus den besonderen Ansatz der aristotelisch-thomistischen praktischen Philosophie in den Blick bekommen, wäre zu bedenken, daß auch die grundlegend menschliche Tätigkeit, das Sprechen, durch Normen geregelt ist, durch die semantischen und grammatischen Regeln der Sprache, wie sie in Wörterbüchern und Grammatiken fixiert sind. Wer aber die dem Menschen wesentliche Sprachfähigkeit ausgebildet und eine Sprache erlernt hat, besitzt damit die Fertigkeit und Tüchtigkeit, leicht und mühelos diesen Regeln gemäß, die er sich angeeignet und die er internalisiert hat, zu sprechen. Er *soll* nicht mehr, *unter* Normen stehend, fehlerfrei sprechen, er tut es wirklich.

Ebenso besitzt der sittlich gebildete Mensch die Fertigkeit und Tüchtigkeit, in den konkreten Situationen seines Lebens sittlich zu handeln, weil und insofern er es in Erziehung, Übung und Gewohnheit erlernt hat, vernünftig und anständig, also etwa gerecht und maßvoll, zu handeln und zu leben. Diese

für das sittliche Leben konstitutiven Fertigkeiten oder Tugenden sind nun etwa als Gerechtigkeit, Tapferkeit oder Zucht und Maß allgemein zu beschreiben und zu bestimmen; das durch sie ermöglichte, jeweils partikuläre Handeln in je verschiedenen Situationen entzieht sich hingegen dem allgemeinen Begriff. Daher ist eine das sittliche Leben begreifen wollende praktische Philosophie als Tugendethik möglich. Sie hat von ihrem Ansatz her darauf verzichtet, Rezepte für das stets partikuläre konkrete Handeln zu geben, wie ja auch Rezepte das wiederholbare Herstellen, nicht das je einmalige Handeln regeln. Zum gerechten oder tapferen Handeln bedarf es aber auch ohnehin mehr als der Gerechtigkeit oder Tapferkeit, man muß ja auch wissen, was hier und jetzt zu tun gerecht oder tapfer ist. Das wird zwar nur richtig beurteilen können, wer gerecht oder tapfer ist, aber es bedarf dazu auch der rechten Einsicht in das zu Tuende, ohne die sittliches Leben nicht möglich wäre. Daher ist die Tüchtigkeit zu rechter sittlicher Einsicht in das konkret zu Tuende selber die grundlegende sittliche Tugend der Klugheit. In dieser Konzeption der Klugheit – so hat W. Kluxen das formuliert⁸ – spricht sich demnach die Selbstbeschränkung der als Tugendlehre angesetzten wissenschaftlichen Ethik angesichts der nicht allgemein faßbaren konkreten Handlungssituationen wissenschaftlich aus.

Von hier aus ist nun zu verstehen, weshalb Thomas die zu Tugenden internalisierten sittlichen Normen als *innere* Prinzipien des sittlichen Handelns versteht, die vom menschlichen oder göttlichen Gesetz festgelegten rechtlichen Normen hingegen als *äußere* Prinzipien des Handelns ansetzt⁹. Das bedeutet nun nicht, die durch zwingende Gewalt durchsetzbaren rechtlichen Normen könnten oder brauchten nicht zu inneren Handlungsprinzipien zu werden. Dann aber verlieren sie, wie Thomas darlegt¹⁰, ihren Zwangscharakter. Der tugendhafte, sittliche Mensch steht daher nicht unter dem Zwang des Gesetzes, handelt aber auch nicht gesetzlos, sondern dem Gesetz gemäß. Solche freie Anerkennung und selbstverständliche Befolgung seiner Grundgesetze durch die Mehrzahl seiner Bürger ist gerade für den modernen freiheitlichen Staat einer pluralistischen Gesellschaft eine unverzichtbare Bedingung seines Bestandes. Hinter jedem Bürger kann ja kein Polizist stehen. Andererseits gibt der moderne Rechtsstaat die Sphäre der Gesinnung und der privaten Sittlichkeit gerade frei, auch sein Strafgesetz soll nicht mehr Mittel sittlicher Erziehung sein. So lebt er von der Voraussetzung eines Ethos, das staatliche Gesetze nicht unmittelbar setzen und erzwingen können. Hegel hat das so analysiert, zugleich die „herrschende Bewußtlosigkeit“ über die Angewiesenheit des Staates auf den sittlichen Grundkonsens seiner Bürger als das „Leiden unserer Zeit“ beklagt¹¹. Wem am Bestand des freiheitlichen Staates liegt, hat daher das Bewußtsein wachzuhalten, daß dieser in seinem tragenden Grunde eine sittliche Größe, „sittliches Universum“, ist.

Andererseits sind viele Gesetze gar nicht von allen Bürgern internalisierbar,

⁸ W. Kluxen, Philos. Ethik bei Thomas von Aquin (1964) 223.

⁹ S. Th. I II, 49, procl. und 90, procl. ¹⁰ Vgl. z. B. S. c. Gent. IV, 22.

¹¹ Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Religion (hrsg. v. G. Lasson) I, 1, 311.

schon deshalb nicht, weil sie nicht das Handeln von Privatpersonen regeln oder weil weite Bereiche des öffentlichen Rechtes, des Handels- und Wirtschaftsrechtes sie nichts angehen. Daher bleibt es richtig, im Gesetz primär ein äußeres Prinzip des Handelns zu sehen, das ja auch das Handeln derer bestimmen kann, die es nur aus Furcht vor Strafe befolgen. Es ist ja auch so, daß selbst wir tugendhaften Menschen oft zum gesetzmäßigen Handeln des Drucks jenes äußeren Prinzips bedürfen: Man denke dabei zwar nicht an Mord und Diebstahl, wohl aber z. B. an die Versteuerung von Nebeneinnahmen etwa bei Vortragshonoraren. Hier ist freilich die Görres-Gesellschaft zu rühmen, weil sie ihre Referenten erst gar nicht solchen Versuchungen aussetzt.

Der meine Präsentation der thomistischen Ethik leitende Vergleich der zur Sprachfertigkeit internalisierten Normen des Sprachgebrauchs mit den zu Tugenden verinnerlichten sittlichen Normen läßt nun auch unschwer Sinn und Ziel der sittlichen Normen erkennen. Wie nämlich nur eine Bindung an die Sprachregeln und ihre Befolgung Kommunikation und Verständigung ermöglichen und damit ein Hineinwachsen in die Weite der nur durch die Sprache zu eröffnenden menschlichen Welt, so ist Sinn und Zweck der sittlichen Normen das eigentlich menschliche Handeln, das vernünftige humane Leben und Zusammenleben. Die geglückte, gute Lebenspraxis ist so Maß und Kriterium der sittlichen Normen wie gelungene Verständigung Kriterium der Sprachregeln ist. Wer sich die Sprachregeln nicht hat zu eigen machen können wie die berühmten Wolfskinder, lebte gar nicht eigentlich menschlich. So würde auch inhuman leben, wer sich – wie Nietzsches „blonde Bestie“ – außerhalb der ethischen Normen stellt. Der Sinn der ethischen Normen hängt also nicht an einer ihnen äußerlichen Sanktion, etwa durch göttliche Gesetzgebung. Sie sind vielmehr die immanenten Möglichkeitsbedingungen unseres Glücks, das wir naturhaft wollen. Praktische Philosophie, die die ethischen Normen rechtfertigt, ist so Aufklärung über unser wahres Glück, über das wir uns ja leicht Illusionen machen.

Besonders aufschlußreich scheint mir der Vergleich der sittlichen Normen mit den Sprachregeln ferner für die zentrale Frage ihrer vernünftigen Kritik und Verbesserung zu sein. Denn wie erst die Übernahme der Sprachregeln Kritik an ihnen ermöglicht – das Erlernen der Sprache bringt ja erst den Vernunftgebrauch und damit Freiheit und die Fähigkeit zur Kritik –, so ist auch eine Übernahme der ethischen Normen und ein Innestehen in ihnen Bedingung für eine stets nur partiell mögliche reinigende und fortführende Kritik. Daher kann praktische Philosophie, wie Aristoteles und Thomas ausdrücklich gelehrt haben, die Tugend ihrer Hörer und die Sittlichkeit ihrer Gesprächspartner nicht erzeugen. Sie setzt das engagierte Innestehen im sittlichen Leben unabdingbar voraus. Praktische Philosophie will durch ihre Aufklärung und Kritik beitragen, die vorausgesetzte gute Praxis zu verbessern¹². Das gilt gleichermaßen für die Aufgabe einer Kritik und Verbesserung der Rechtsnormen. Fortschritt ohne Bewahrung vernünftiger Traditionen ist utopisch, Bewahrung vernünftiger Traditionen ohne Bemühung um ihre fortschreitende Verbesserung aber illusionär.

Wird so der praktischen Philosophie die Fähigkeit zugetraut, eine schon vernünftige gute sittliche und rechtliche Praxis noch durch ihre Aufklärung verbessern zu helfen, dann müssen die sittlichen und rechtlichen Normen als grundsätzlich wandelbar angesehen werden – wie es ja auch die Regeln des Sprachgebrauchs sind. Aber, und auch darauf hat W. Kluxen schon hingewiesen¹³, diese Wandelbarkeit und Geschichtlichkeit des sittlichen Lebens und seiner Normen ist im Rahmen einer als Tugendlehre angesetzten Ethik nicht artikulierbar, erst recht ist kein auch sittlicher Sinn eines solchen Wandels in ihrem Rahmen zu erheben, wie es dann Hegels Geschichtsphilosophie mit der These vom Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit leistet. Das kann vor der Meinung warnen, die Tugendethik der Antike und des Mittelalters einfachhin repristinieren zu können. Jedoch hat Thomas in seiner Lehre vom menschlichen Gesetz dessen Wandelbarkeit und so die Geschichtlichkeit des Ethos wenigstens berührt. So kommt es immerhin zu der Aussage: „Die menschliche Natur ist nicht unbeweglich, wie die göttliche. Und deshalb verändert sich das, was zum natürlichen Recht gehört, gemäß den verschiedenen Verhältnissen und Bedingungen des menschlichen Lebens“¹⁴. Die ausführlichere gleichlautende Parallelstelle aus *De malo*¹⁵ präzisiert das noch: Was natürlicherweise recht und gut ist, was also zur natürlichen Sittlichkeit gehört, ist formal betrachtet zwar immer und überall identisch, denn immer und überall ist das Gute zu tun, das Böse zu lassen, was das oberste formale Prinzip des Naturrechtes ist. Inhaltlich und material aber sei das Gerechte und Gute nicht überall und bei allen identisch. Die Verbindlichkeit materialer ethischer Normen hängt also nicht – um Max Müllers viel zitierte Formulierung auch hier zu nennen¹⁶ – an ihrer übergeschichtlichen Allgemeinheit, sondern an ihrer der Willkür des Einzelnen enthobenen Unbeliebigkeit.

Mit den gerade gebrachten Thomas-Zitaten ist nun das Stichwort des immer noch und immer wieder kontroversen *Naturrechtes* gefallen. Ein Teil der Kontroversen liegt sicher an seiner schillernden Vieldeutigkeit, die es auch bei Thomas hat. Während er im Sentenzenkommentar „Naturrecht“ und „Naturgesetz“ noch schlechthin synonym gebraucht¹⁷, bekommt das Wort „Naturgesetz“ in der „*Summa Theologiae*“ auch eine neue Bedeutung und Funktion, auf die ich noch einzugehen habe.

Zum Gebrauch des Wortes „Naturrecht“ bei Thomas ist zu bemerken, daß die beiden wohl wichtigsten Bedeutungen schon in dem angeführten Zitat aus *De malo* vorliegen. Zwar zitiert Thomas auch noch andere ihm überkommene Bestimmungen, sieht keinen Grund, sie abzulehnen, hält sich auch an diese Autoritäten, wenn er über das Recht als Gegenstand der Gerechtigkeit handelt und dabei das von Natur und aufgrund von Übereinkunft Gerechte unterschei-

¹² Vgl. G. Bien, Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles, *Philos. Jahrb.* 76 (1968/69) 299.

¹³ Kluxen, a. a. O. 230.

¹⁴ S. Th. III, Suppl. 41, 1, 3.

¹⁵ *De malo* 2, 4, 13.

¹⁶ M. Müller, *Naturrecht*, in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, V (61960) 930.

¹⁷ IV. Sent. 33, 1, 1: *naturalis conceptio ei (sc. homini) indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel ius naturale dicitur.*

det¹⁸; aber im Kontext konkreter ethischer Argumentationen und im Rahmen der praktischen Philosophie scheinen mir die angeführten Bedeutungen die wichtigsten zu sein. Erstens bedeutet hier „Naturrecht“ das im vorgegebenen Ethos Rechte und Gute, die konkrete natürliche Sittlichkeit – im Unterschied zum „göttlichen Recht“, d. h. den durch göttliche Offenbarung gegebenen Handlungsnormen. Diese Unterscheidung macht Thomas etwa Quodlibetum 9,15 bei Erörterung einer konkreten sittlichen und rechtlichen Frage, in der, wie es heißt, die Theologen untereinander und die Juristen untereinander uneins sind. In diesem Sinn ist Naturrecht als Inbegriff der natürlichen, nicht durch göttliche Offenbarung festgelegten Sittlichkeit ein wichtiger und brauchbarer Begriff.

Zweitens wird der Ausdruck „Naturrecht“ von Thomas in seiner praktischen Philosophie nicht nur zitiert, sondern gebraucht, um die gewissermaßen von Natur eingegebenen obersten praktischen Handlungsprinzipien zu bezeichnen¹⁹. Das ist nicht allein das schon genannte Prinzip: das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden, sondern etwa auch die sog. goldene Regel oder der Grundsatz: niemandem ist ungerecht zu schaden. Auf solche Grundsätze, nicht freilich auf das ganz formale oberste Prinzip, lassen sich in der Tat ethische Streitfragen zurückführen, sie können als Prämissen in ethischen Argumentationen dienen. So kann man ja die besondere Frage: muß man zuviel erhaltenes Wechselgeld zurückgeben, auf den anerkannten Grundsatz zurückführen und dadurch entscheiden: niemandem ist ungerecht Schaden zuzufügen, also . . . Darin liegt bei Thomas die Funktion der allgemein anerkannten Grundsätze des Naturrechtes oder der natürlichen Sittlichkeit. Sie haben ihren Ort in der praktischen Philosophie. Inhaltlich identisch erscheinen sie als Prinzipien des Naturgesetzes nochmals in der *Metaphysik des Handelns*. Hier aber haben sie die Funktion, die Sittlichkeit über die Naturausstattung des Menschen auf den Schöpfer und auf den Plan der göttlichen Vorsehung, die *lex aeterna*, zurückzuführen.

Diese erst in der jüngsten historischen Forschung von W. Kluxen²⁰ als thomistisch aufgewiesene Unterscheidung zwischen praktischer Philosophie einerseits, die das stets gegebene sittliche Handlungswissen auf den Begriff bringt und „potenziert“²¹, also gegenüber der Metaphysik eigenständig ist, und andererseits einer die praktische Philosophie voraussetzenden und die sittliche Praxis spekulativ deutenden Metaphysik des Handelns haben weder die frühneuzeitliche Naturrechtslehre etwa Wolffs noch die Neuscholastik gekannt. Hier setzte die praktische Philosophie die Metaphysik voraus und wurde in ihren Grundsätzen aus ihr deduziert.

Nicht minder wichtig ist der Unterschied in der *Methode* zwischen der thomistischen praktischen Philosophie und der Naturrechtslehre Wolffs. Nach Thomas, dessen Ethik das Innestehen im Ethos zur Voraussetzung hat, geht man

¹⁸ S. Th. II II, 57, 2.

¹⁹ Vgl. besonders In Ethic. 5, 12 (1018).

²⁰ Kluxen, a. a. O. 233 ff. Vgl. dazu auch L. Oeing-Hanhoff, Der Mensch: Natur oder Geschichte, in: Naturgesetz und christliche Ethik, hrsg. v. F. Henrich (1970) 26 ff.

²¹ Vgl. O. Höffe, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles (1971) 95 ff.

von einem besonderen Problem: ist etwa zuviel erhaltenes Wechselgeld wirklich zurückzugeben, zu dem die bejahende These beweisenden Grundsatz zurück. In solcher judikativen Analyse wurde ja auch in der theoretischen Philosophie argumentiert, z. B. die These, alle Planeten sind nahe, bewiesen durch die Rückführung auf die Prämissen: alle leuchtenden Körper, die nicht flimmern, sind nahe, alle Planeten sind leuchtende Körper, die nicht flimmern; also ...²².

Wie Wolff dagegen auch in seiner Ontologie synthetisch von den Wissenschaftsprinzipien, also von Definitionen, Postulaten und Axiomen *more geometrico* zu den besonderen Lehrsätzen vorging, so deduzierte ebenfalls die frühneuzeitliche Naturrechtslehre aus obersten (auch metaphysischen) Prinzipien die besonderen Rechte und Pflichten des Menschen. Das hat – freilich nicht so penetrant *more geometrico* vorgehend – der Neuthomismus übernommen. Er war darin weder neu noch thomistisch; denn der Euklidismus ist sicher nicht die Methode der thomistischen Ethik. Faktisch wird vielmehr topisch oder dialektisch, d. h. in Rückführung auf Endoxa, auf anerkannte Grundsätze, argumentiert. Aber die methodologischen Reflexionen über das Argumentieren seiner praktischen Philosophie sind auch bei Thomas dürftig.

III.

Das Naturrecht, sofern es als die natürliche im geschichtlichen Ethos gegebene Sittlichkeit samt ihren allgemeinen Grundsätzen verstanden wird, ist nun der innere Grund des im menschlichen Gesetz festgelegten positiven Rechtes sowie die Norm seiner Legitimität und Rechtheit. Andererseits bedarf dieses Naturrecht auch der Institution des positiven Rechtes. Thomas hat diese beiden Bestimmungen ausdrücklich gegeben: „Das positive Recht ist nichts anderes als eine Determination des Naturrechtes“²³; oder: „Das geschriebene Gesetz enthält das Naturrecht“²⁴. Zum anderen erklärt Thomas, es sei nötig (oportet), das Naturrecht durch das Gesetz zu determinieren und zu erklären²⁵.

Diese notwendige Ausfaltung und Erklärung des Naturrechtes im positiven, gesetzlichen Recht begründet Thomas aber nicht durch eine spekulative Deduktion des Gesetzesbegriffs, vielmehr nimmt er gemäß dem Ansatz seiner praktischen Philosophie diesen Begriff des staatlichen Gesetzes hermeneutisch aus der vorgegebenen sittlich-politischen Verfassung auf, in der das Handeln auch durch mit Zwangsgewalt durchsetzbare Regeln äußerlich bestimmt wird.

Als sinnvolle Handlungsregel ist das Gesetz eine „Anordnung der Vernunft“, die ja das eigentlich menschliche, also vernunftbestimmte Handeln leiten soll²⁶.

²² Vgl. L. Oeing-Hanhoff, *Analyse/Synthese*, in: *Hist. Wörterbuch der Philos.* I, 232–248, und zur Methode der aristotelischen praktischen Philosophie: *Dialektik*, ebd. II, 181.

²³ *Quodl.* II, 8. ²⁴ *S. Th.* II II, 60, 5. ²⁵ *De malo* 2, 4, 13 und *S. Th.* II II, 60, 5.

²⁶ *S. Th.* I II, 90, 4; vgl. Kluxen, a. a. O. 230 ff.

Anordnend ist beim staatlichen, für alle Bürger verbindlichen Gesetz die Vernunft derjenigen, die verfassungsgemäß die Sorge für das Gemeinwesen haben, was ein Einzelner oder, wie auch Thomas bemerkt, die Gesamtheit der Bürger sein kann. Zu regeln aber ist das Handeln vor allem im Hinblick auf sein Ziel, das für das Gemeinwesen, dessen Teil der einzelne Bürger ist, das gemeinsame Glück oder das Gemeinwohl ist. Diese Hinordnung auf das Gemeinwohl ist dem staatlichen Gesetz wesentlich. Sein Ziel ist der Friede (*pax*) und das durch Frieden gesicherte gute Leben aller (*communis hominum salus*)²⁷. Dazu gehört nach Thomas auch seine erzieherische Funktion. Es soll die Übeltäter nicht nur durch seine Strafandrohung von ihrem bösen Tun abhalten, damit die anderen in Frieden leben können²⁸, sondern sie, vor allem die Jüngeren, die von ihren Vätern nicht zum anständigen Leben erzogen werden, dazu bringen, freiwillig das zu tun, was sie sonst aus Furcht erfüllten, um sie so tugendhaft werden zu lassen. Als Anordnung der für das Gemeinwesen verantwortlichen Vernunft ist das Gesetz also dazu da, den Frieden des Gemeinwesens zu sichern, das Gemeinwohl zu wahren und zu fördern und, indem es durch Furcht vom Bösen abhält, erzieherisch zum anständigen Leben zu führen.

Zwar sind viele der näheren Bestimmungen, die Thomas vom menschlichen Gesetz gibt, bemerkenswert und vielleicht gar nicht überholt – es muß z. B. möglich und durchsetzbar sein, was etwa die bisherige Strafbestimmung des § 218 nicht war; es soll nur aus zwingenden Gründen verändert werden, d. h. man hat in der Rechtsordnung von der widerleglichen Vermutung der Vernünftigkeit des Bestehenden auszugehen, welches wichtige Prinzip man nach Hermann Lübke nicht unbedingt konservativ zu nennen braucht, man könne es, wie er sagt²⁹, auch schlicht vernünftig nennen; aber wichtiger als solchen Fragen nachzugehen ist hier das Problem der Gerechtigkeit des positiven Rechtes, der Legitimität des legalen Gesetzes.

Es ist nun für Thomas selbstverständlich, daß das staatliche Gesetz vieles zu regeln hat, was sittlich, und d. h. nach dem Gesagten ja naturrechtlich, indifferent ist, wie im Straßenverkehr rechts oder links zu fahren. Aber auch solche im engsten Sinne des Wortes rein positiven Gesetze sind für die Bürger sittlich verpflichtend³⁰. Ferner kann das menschliche Gesetz nicht alle Verstöße gegen die sittliche Ordnung ahnden, sondern wegen seiner wesentlichen Hinordnung auf das Gemeinwohl nur solche, die dieses unmittelbar oder mittelbar verletzen, vornehmlich also Verstöße gegen die Rechte und das Wohl der Mitbürger. Dabei ist schließlich auch auf die Gewohnheit, auf das gegebene Ethos und auf die sittliche Verfassung der vom Gesetz betroffenen Bürger Rücksicht zu nehmen. In solcher Weise ist das Gesetz nach Thomas also vorzüglicher Friedens- und Freiheitsordnung denn Regel ihres sittlichen Verhaltens als Privatpersonen.

²⁷ S. Th. I II, 95, 1 und 96, 6.

²⁸ Ebd.

²⁹ H. Lübke, Lebensqualität oder Fortschrittskritik von links, in: Schweizer Monatshefte, 53 (1973), 612.

³⁰ S. Th. I II, 96, 4.

An diese rechtliche Friedensordnung ist aber unabdingbar die Forderung zu stellen, daß sie gerecht sei.

Die Gerechtigkeit der positiven Gesetzgebung kann nun nur vom vorgegebenen Ethos und damit vom Naturrecht her (im Sinn der natürlichen Sittlichkeit) beurteilt werden. Andererseits ist dieses Ethos selbst auch durch die gegebene Rechtsordnung bestimmt und diese enthält, wenn sie gerecht ist, ja gerade das natürlich Rechte: „*legis scriptura continet ius naturale*“, um diese Formulierung des Aquinaten³¹ zu wiederholen. Das gilt ja besonders für den modernen Staat, der die natürlichen Menschenrechte zu positiven, von ihm garantierten Grundrechten erhoben hat. Derart ist das Naturrecht im positiven Recht aufgehoben im philosophischen Sinn des Wortes. Das sagt Thomas natürlich nicht mit diesem Ausdruck Hegels, aber er lehrt, daß die Richter selbstverständlich nach dem geltenden positiven Recht, nicht nach einem nicht durch das Gesetz erklärten und fixierten Naturrecht urteilen müssen³². Deshalb ist das positive Recht zugleich die Negation bloßen Naturrechtes, seine Erhebung zu größerer Deutlichkeit und Verbindlichkeit, aber auch seine Bewahrung; denn auch der nach dem positiven Gesetz Recht-sprechende Richter ist ja keine Subsumptionsmaschine, er bedarf dazu der Gerechtigkeit. Bekanntlich hat *Joachim Ritter* in diesem Sinn die Naturrechtslehre des Aristoteles interpretiert³³. Thomas ist in diesem Problemfeld seinem Meister gefolgt.

Die bewahrende Aufhebung des Naturrechts im positiven Recht hört freilich auf und wird zerstört, wenn legal ein ungerechtes Gesetz erlassen wird. Dann gibt es den Gegensatz und Widerstreit von Naturrecht und positivem Recht. Thomas weigert sich freilich, ein derartiges unrechtes Recht überhaupt Gesetz zu nennen, es sei nicht Gesetz, sondern dessen Korruption³⁴. Danach käme auch dann kein wahres Gesetz zustande, – um ein aktuelles Beispiel zu nennen –, wenn das Bundesverfassungsgericht die Fristenregelung für verfassungsmäßig erklären würde, vorausgesetzt natürlich, daß das Rechtsbewußtsein und die Argumentationen der deutschen Bischöfe recht und richtig sind.

Die dargelegte Aufhebung des Naturrechts im positiven Recht kommt bei Aristoteles und Thomas schließlich ja auch dadurch zum Ausdruck, daß wie die Sprache so auch die Sittlichkeit und der Staat mit seiner Rechtsordnung „natürlich“ genannt werden, obwohl es sich jedes Mal auch um eine menschliche „Institution“ handelt. Vom Staat wird das an jener bekannten Stelle der aristotelischen, von Thomas kommentierten „Politik“ gesagt, wo es heißt: Wie der Mensch in seiner Erzeugung und in seinem embryonalen Werden erst menschliches *Lebewesen* mit vegetativen Lebensfunktionen sein muß, ehe er mensch-

³¹ S. Th. II II, 60, 5.

³² Ebd.

³³ J. Ritter, „Naturrecht“ bei Aristoteles (1961) bes. 24: „Die Satzung geht aus dem ethisch verfaßten Leben der Polis hervor, sie hat es zum Inhalt; das bleibt ihre Basis“. Ferner 28: „Das von Natur Rechte ist daher . . . kein dem positiven Gesetz gegenüberstehendes ‚Naturrecht‘. Es besteht als Begriff und Norm in der ethisch verfaßten Lebenswirklichkeit der Polis, die der Gesetzgeber in Verfassung und Gesetz ordnet“.

³⁴ S. Th. I II, 95, 2.

liches *Sinneswesen* mit funktionierenden Sinnesorganen wird, und solches Sinneswesen geworden sein muß, ehe er auf Sinnlichkeit bezogenes *Vernunftwesen* wird; wie der Mensch also seine volle menschliche Natur erst erreicht, wenn seine Erzeugung, d. h. hier sein embryonales Werden abgeschlossen ist; so kommt die in der Tätigkeit bestehende „zweite Natur“ des Menschen erst im vollkommenen Gemeinwesen zur Vollendung³⁵. Nur im Staat kommt ja die Vernunft zu ihrer vollen Ausbildung; denn er bringt mit seiner arbeitsteiligen Gesellschaftsform die Verwirklichung der Vernunft in Künsten und Wissenschaften, ermöglicht der praktischen Vernunft ihre Vollendung in freier, sittlicher und politischer Betätigung und gibt den Freiraum für philosophische Theorie.

Thomas hat dieser aristotelischen Lehre von der Vollendung der Vernunftnatur des Menschen im Staat zwar ihr relatives Recht zuerkannt, aber sie doch auch kritisiert: die Vernunft findet in staatlicher Freiheit und philosophischer Theorie nicht ihr Genüge. Das glaubt Thomas rational in seiner Lehre vom „*desiderium naturale*“ aufzeigen zu können, indem er so zur Wahrheit des christlichen Glaubens hinführt³⁶.

IV.

Die damit genannte Differenz zwischen Thomas und Aristoteles liegt bekanntlich metaphysisch im je verschiedenen Gottesbegriff; denn Thomas versteht Gott im Unterschied zum nur sich selbst denkenden Ersten Beweger des Aristoteles als die schöpferische Ursache der gesamten Wirklichkeit. Gott hat alles, was von ihm verschieden ist, frei ins Sein gerufen, um endlichen Wesen im Maße des Möglichen Anteil an seiner eigenen Fülle und Gutheit zu schenken. Daher kümmert sich der Schöpfergott auch um seine Geschöpfe, er erhält sie dauernd im Sein und leitet sie in seiner Vorsehung zu ihrem Ziel³⁷.

Von dieser seiner Metaphysik her deutet Thomas nun auch die menschliche Praxis spekulativ, indem er die sittliche und rechtliche Ordnung ebenso wie alles andere Wirkliche in einer Metaphysik des Handelns auf ihren letzten Grund, auf Gott zurückführt. Das ist der wesentliche Inhalt seiner Lehre vom *Naturgesetz* (*lex naturalis*), nach der die menschliche Vernunft das oberste Prinzip des Handelns, das sittlich Gute zu tun und das Böse zu lassen, von Gott eingegeben erhalten hat, wodurch der Mensch an der *lex aeterna*, dem Plan der göttlichen Vorsehung, teilnimmt, die ja auch will und bewirkt, daß das Gute geschieht und das Böse unterlassen wird³⁸. Daher ist die praktische

³⁵ In Pol. 1, 1 (32).

³⁶ Vgl. P. Engelhardt, in: Hist. Wörterbuch der Philos. II, 126 f.

³⁷ Vgl. S. Th. I, 22, 1: *neccesso est ponere providentiam in Deo*; das gilt freilich nicht unter Voraussetzung des aristotelischen Gottesbegriffes, wie Ver. 14, 9, 8 zeigt.

³⁸ S. Th. I II, 91, 2: *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*.

Vernunft kraft ihrer von Gott gegebenen Wesensstruktur im Unterschied zum sinnlichen Streben und Begehren, das nur aufs Angenehme und Nützliche reagiert, auf gut und böse hingeordnet. Nach Thomas richtet sich dieser Blick der „natürlichen“ Vernunft auf gut und böse aber nicht auf eine besondere Gebote erlassende geschichtliche Offenbarung Gottes oder auf ein ihr vorgegebenes, von ihr verschiedenes himmlisches Reich von Werten, vielmehr gewahrt die Vernunft den Unterschied von gut und böse, indem sie in ihrem Licht, das „Siegel“, „Einprägung“ und „Partizipation“ „des göttlichen Lichtes in uns ist“³⁹, sich selber und ihre Aufgabe erkennt, eine vernünftige, d. h. gute Ordnung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens einzurichten, womit sie sich, das Prinzip Vernunft, dem an sich unvernünftigen, durch sinnliche Antriebe bestimmten individuellen und gesellschaftlichen Leben einformt und einstiftet, damit es dadurch vernünftig und human werde. Daher ist, wie Thomas lehrt, zur Konkretisierung des von Gott eingegebenen allgemeinsten sittlichen Grundprinzips, das Gute zu tun und das Böse zu lassen, die eigene „Erfindung“ der Vernunft zur Aufstellung einer sittlichen Ordnung nötig, welche spontane Erfindung freilich nicht jeder Einzelne, der ja geschichtlich schon vernünftige Sitten und Rechtsordnungen vorfindet, ab ovo zu leisten hat⁴⁰. In solcher Weise zeigt die thomistische Lehre vom Naturgesetz, aus der also keine konkreten sittlichen Normen herzuleiten sind, die vielmehr die konkrete sittliche Ordnung spekulativ in ihren letzten Ursprüngen verständlich macht, daß die Autonomie der sittlichen Vernunft ihrer metaphysischen Begründung in Gott nicht widerstreitet, daß der Mensch vielmehr in seiner sittlichen Autonomie eine vernünftige sittliche Ordnung selbst einzurichten hat.

Diese metaphysische Interpretation der sittlichen Praxis ist nun ihrerseits wieder für die Praxis bedeutsam. Sie bringt nämlich die Einsicht, daß „eine Verfehlung, die den Charakter des Unsittlichen (*ratio inhonesti*) hat, weil sie gegen die Vernunft ist“, auch eine „Beleidigung Gottes“ darstellt, weil sie dem Plan der göttlichen Vorsehung widerspricht⁴¹. Dadurch bekommt das Sittliche einen Sollenscharakter wie alles durch ein äußeres Gesetz Gebotene. Das gab es bei Aristoteles nicht, und solches Sollen ist auch nicht im Stil einer Tugendethik, die ja gerade keine Pflichtenethik ist, artikulierbar. Natürlich sind die Tugenden auch gesollt, aber doch nur so, wie ein Same vollendete Pflanze werden soll. Das schließt freilich nicht aus, daß auch nach Aristoteles der tugendhafte Mensch um seiner moralisch-vernünftigen Existenz willen größte Opfer – bis hin zur Aufopferung des Lebens – bringt. Eben darin zeigt sich Größe und Macht der Vernunft. Eine Rückbindung des Sittlichen an Gott aber kann es für Aristoteles nicht geben. Seines erhabenen Gottes ist es unwürdig, sich mit dem „*bonum humanum*“, dem für die Menschen Guten, so zu identifizieren, daß dessen Verletzung durch böses Handeln auch ihn träfe, ihn belei-

³⁹ Ebd. 91, 2 und 3, ad 1.

⁴⁰ Ebd. 91, 3; 94, 2; vgl. Kluxen, a. a. O. 236.

⁴¹ In Rom. 7, 7, lectio 2 (536).

digte. In der Tat: was ist das für ein merkwürdiger Gott, der in seiner Vorsehung unsere menschliche sittliche und rechtliche Ordnung zu der seinen macht und sie als die Seine anerkennt und annimmt!

V.

Aristoteles hatte die Grundstruktur des sittlichen und rechtlichen Lebens darin gesehen, daß die Vernunft sich, das Prinzip Vernunft, in die an sich bloß sinnliche Wirklichkeit des menschlichen Lebens einformt, indem sie zu einer politischen, nicht despotischen Herrschaft über die sinnlichen Antriebe kommt, die also nicht versklavt, sondern wie Freie behandelt werden sollen, und indem sie ins menschliche Zusammenleben statt Kampf Vernunft hineinbringt; denn Vernunft heißt: mit sich reden lassen⁴². Thomas übernimmt das, überhöht aber die aristotelische Bestimmung durch seine metaphysische Deutung: Gott, die ewige Vernunft, will diese vor allem in der Erkenntnis der Wahrheit, dann in der vernünftigen Gestaltung des Lebens bestehende Verwirklichung der Vernunft: „Die Wahrheit ist das letzte Ziel des ganzen Universums“⁴³.

Hegel hat dagegen die aristotelische und thomistische Bestimmung der Grundstruktur des Sittlichen und Rechtlichen, vor allem aber die genannte thomistische Bestimmung des Endzwecks der Welt, ich muß das Wort wieder gebrauchen, „aufgehoben“, indem er lehrte, Grundstruktur des sittlichen und rechtlichen Lebens sei die Verwirklichung des Prinzips Freiheit: das menschliche Leben und Zusammenleben soll, statt durch unberechtigte oder gar unrechtliche und darin unvernünftige Willkür durch Freiheit bestimmt sein, und dem entsprechend gibt Hegel als Ziel des ganzen Universums an: „Die realisierte Freiheit (ist) der absolute Endzweck der Welt“⁴⁴.

Es ist leicht zu sehen, daß in dieser Lehre, Grund und Substanz des sittlichen Lebens sei die Freiheit, die aristotelisch-thomistische These, sein Grund sei die sich verwirklichende Vernunft, bewahrt ist; denn Freiheit ist im Unterschied zu Willkür vernunftbestimmt. Ähnlich wie Thomas in seiner Lehre vom ewigen Gesetz, an dem die praktische Vernunft teilnehme, die Verwirklichung einer vernünftigen sittlichen und rechtlichen Ordnung auf den Plan der göttlichen Vorsehung zurückführt, deutet nun auch Hegel die Verwirklichung der Freiheit spekulativ als Inhalt der göttlichen Vorsehung. Aber durch die göttliche Offenbarung in Christus „in die Mysterien Gottes eingeweiht . . . ist uns auch der Schlüssel zur Weltgeschichte gegeben. Hier gibt es eine bestimmte Erkenntnis der Vorsehung und ihres Planes . . . Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“⁴⁵.

⁴² Aristoteles, Pol. I, 5, 1254b 4 ff.

⁴³ S. c. Gent. I, 1: oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi. Entsprechend heißt es von der Glückseligkeit: beatitudo est finis hominis, quae nihil aliud est quam gaudium de veritate (In I ad Timotheum 3).

⁴⁴ Hegel, Philosophie des Rechts, WW, VII, § 129, 188.

⁴⁵ Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. J. Hoffmeister (51955) 46, 63.

Die Notwendigkeit, über die aristotelisch-thomistische Konzeption hinauszugehen und sie auch zu negieren, ist aber nicht nur äußerlich in der philosophischen Thematisierung der Geschichte begründet, sondern bildet selbst eine neue Epoche im Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Das ist schon im eigensten Bereich der Vernunft, in der Theorie, offenkundig. Denn während Thomas lehrte, „das Vernunftlicht zwingt (cogit) zur Zustimmung“, vor allem hinsichtlich der naturhaft erkannten und anerkannten Prinzipien⁴⁶, ist seit Descartes bewußt, daß auch diese Zustimmung des Urteils durch die Freiheit vermittelt ist⁴⁷. Das läßt auch auf einen zuvor wohl kaum bewußten Mißbrauch dieser Freiheit achten, wie Pascal es dann herausgestellt hat⁴⁸: „Unser eigenes Interesse ist ein wunderbares Instrument, um uns auf angenehme Weise selbst zu blenden“. Auch die theoretische Vernunft steht also unter dem sittlichen Anspruch der Wahrheit, dem sie im Vollzug ihrer Praxis der Theorie frei zu entsprechen hat.

Hegel hat eigens darauf hingewiesen, daß dieser Anspruch der Wahrheit nicht von außen an uns herangetragen wird: „Wahrheit ist etwas Freies, was wir weder beherrschen noch von dem wir beherrscht werden“⁴⁹. So ist ja auch das „absolute Sollen“⁵⁰, Freiheit zu verwirklichen, zugleich das, was die Freiheit selbst ursprünglich will. Derart bedarf das Prinzip Freiheit, um sich verwirklichen zu sollen, nicht eines ihr äußerlichen Gesetzes. Sie ist selbst das Gesetz ihres absoluten Sollens.

Will man diesen Ansatz der Hegelschen praktischen Philosophie verdeutlichen, kann man nicht mehr – wie bei Aristoteles – auf das Erlernen der Sprache verweisen, das ja naturhaft geschieht, wohl aber kann man diesen Ansatz durch den Gebrauch der Sprache im Gespräch verdeutlichen. Das Gespräch – und zumal das philosophische Gespräch – kann ja die Erfahrung der eigenen Freiheit immer noch vermitteln. Denn wenn Sie, meine Damen und Herren, nun meine Thesen und Behauptungen zur Kenntnis nehmen, erfahren Sie Ihre Freiheit, ihnen zuzustimmen, sie abzulehnen oder sich des Urteils zu enthalten. In Ihrer Freiheit könnten Sie ja sogar eine These ablehnen und bestreiten, obwohl Ihnen die angeführten Gründe einleuchten, etwa um mich zu ärgern oder weil ich Ihnen unsympathisch bin. Das wäre dann freilich ein Akt der Willkür, einer ungebundenen – hier also, im Bereich der Theorie – einer sich nicht an die erkannte Wahrheit bindenden Freiheit. Offensichtlich aber könnte in einem nicht durch die gemeinsame Verpflichtung auf die zu erkennende Wahrheit, sondern durch Willkür bestimmten Gespräch auch nicht das Ziel vernünftigen Miteinandersprechens, die Klärung und Erkenntnis der Wahrheit oder wahre Erkenntnis erreicht werden. Deshalb bindet sich von Willkür unterschiedene Freiheit gar nicht an eine ihr äußerlich auferlegte Norm,

⁴⁶ Thomas, Trin. 3, 1, 4 (hrsg. v. Decker, 114, 12).

⁴⁷ Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Descartes Lehre von der Freiheit, in: Philos. Jahrb. 78 (1971) 1–22.

⁴⁸ Pascal, Pensées, 82 (hrsg. Brunschvicg).

⁴⁹ Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. H. Nohl (1907) 254.

⁵⁰ Hegel, Enzyklopädie (1830), hrsg. v. F. Nicolin und O. Pöggeler (1959) § 514, 402.

sondern nur an das durch die Freiheit selbst frei zu verwirklichende Ziel. Das gilt aber nicht nur für den Vollzug der Theorie, also für diese ausgezeichnet humane Praxis, sondern für die menschliche Praxis insgesamt. Denn soll im menschlichen Leben und Zusammenleben, das durch freie, sittliche und politische Entscheidungen zu gestalten ist, nicht Willkür, sondern Freiheit, damit gegenseitige Anerkennung und Gerechtigkeit herrschen, dann muß die Freiheit sich an solche sittlichen und rechtlichen Normen binden, die dieses Ziel verwirklichter allgemeiner Freiheit vermitteln und zum Inhalt haben: konkrete Freiheit zu ermöglichen und zu garantieren ist die Substanz der Sittlichkeit und des Rechtes⁵¹.

Schon aus dem damit skizzierten Ansatz des Hegelschen Freiheitsbegriffs dürfte ersichtlich sein, daß er zugleich dem liberalistischen wie dem emanzipatorischen Freiheitsbegriff widerspricht; denn die wesentlich geschichtliche Freiheit bleibt an ihre sie ermöglichende Herkunftsgeschichte in der Anerkennung sie bindender Normen gebunden. Gerade das unterscheidet sie ja von Willkür, die der Liberalismus durch die Rechte anderer eingeschränkt sieht, während Freiheit in der Anerkennung der Freiheit anderer nicht eingeschränkt wird, sondern sich gerade verwirklicht⁵². Der emanzipatorische Freiheitsbegriff aber variiert nur den liberalistischen, indem er etwa in Aufnahme und Abwandlung der Vertragstheorie die Normen der Interaktion im herrschaftsfreien Diskurs absprechen will⁵³. Miteinander Sprechen, statt sich totzuschlagen, setzt aber doch schon die wesentlichen Normen der Interaktion voraus. Daher scheint mir Hegels Freiheitsbegriff auch noch für uns bedeutsam zu sein.

VI.

Wie durch die Griechen das Prinzip Vernunft in unsere Geschichte gekommen ist, so durch das Christentum das Prinzip Freiheit. Hegel hat sich insoweit zu Recht als christlichen Philosophen verstanden, der das Wesentliche des Christentums als der „Religion der Freiheit“ auf den Begriff gebracht hat. Es dürfte nun zu den erregendsten Dingen der Philosophiegeschichte gehören, daß der christliche Philosoph Hegel in der ausdrücklich „in Ansehung des christlichen Prinzips“⁵⁴ vorgenommenen Bestimmung des Endzwecks der Welt gleichwohl auch Aristoteliker blieb: die volle Verwirklichung der Freiheit, das „Reich der

⁵¹ Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Konkrete Freiheit. Grundzüge der Philosophie Hegels, in: Stimmen der Zeit 187 (1971) 372–390.

⁵² Hegel, Die Vernunft in der Gesch., a. a. O. 111.

⁵³ C. Schmitt hatte Donoso Cortes Definition der Bourgeoisie als einer „Clasa discutidora“ „für das erstaunlichste Aperçu über den Liberalismus“ gehalten und dem Libertinismus das Ideal zugeschrieben, daß „die ganze Bevölkerung diskutiert, die menschliche Gesellschaft sich in einen ungeheuren Klub verwandelt und die Wahrheit sich auf diese Weise... von selbst ergibt“. (Politische Theologie [21934] 79 f.) Es stünde freilich schlimm, gäbe es als Alternative dazu nur, wie Schmitt nahelegt, „die Diktatur“ (ebd.).

⁵⁴ Die Vernunft in der Gesch. a. a. O. 63.

Freiheit“, wie es in seiner Berliner Antrittsvorlesung heißt⁵⁵, ist mit dem modernen freiheitlichen Staat samt seiner Religion und der zu beiden gehörenden spekulativen Philosophie gegeben. Schon in der Jenaer Realphilosophie heißt es: „Die Wirklichkeit des Himmelreiches ist der Staat“⁵⁶.

Nun ist zwar sicher richtig und wichtig, gegen die marxistische und neo-marxistische Deklaration unserer Geschichte zur noch in falschem Bewußtsein verstrickten unwahren und unfreien Vorgeschichte des erst zukünftigen Reiches der Freiheit darauf zu insistieren, daß das Reich der Wahrheit und Freiheit schon uns vorgegeben und in unserer Geschichte und in unserem Staat schon gültig verwirklicht ist. Aber ebenso sicher hat doch die Wahrheit, die vom falschen Bewußtsein befreit, ihr Jenseits noch nicht abgestreift – die Hegelsche Logik ist eben nicht die visio beata – und auch die Gegenwart noch nicht ganz die unrechtlche Willkür. Die Geschichte sowohl der Wahrheitsfindung wie der Realisierung freiheitlicher allgemein anerkannter gesellschaftlich-politischer Ordnungen und Rechte ist ein Prozeß endlosen Fortschritts. Aber ein endloser Fortschritt ist als Prozeß fortschreitender Annäherung an das Ziel eben deshalb, wie Hegel selbst treffend herausgestellt hat⁵⁷, „ein Prozeß, der ewig dem Ziel fern bleibt“. Das in jeder Entscheidung zum sittlich Guten und zum freiheitlichen Recht mitbejahte Ziel der vollen Verwirklichung der Freiheit aller scheint also gar nicht vollkommen erreicht werden zu können, scheint Utopie bleiben zu müssen, die nur die Funktion hat, den Progreß der Freiheitsgeschichte in Gang zu halten.

Aus solcher Resignation befreit der christliche Glaube, der jedoch, insofern er die volle Verwirklichung der Freiheit geschichtsjenseitig ansetzt, philosophisch einholbar sein dürfte. Denn wie Thomas aus dem *naturhaften Streben* nach Glück philosophisch und rational – freilich wohl unter der geschichtlichen Bedingung des Christentums – die an sich, jedoch nicht von Natur von uns her für uns bestehende *Möglichkeit* der unmittelbaren Gottesschau als des vollen Glückes glaubte aufzeigen zu können⁵⁸, so dürfte sich aus dem geschichtlichen Entschluß zum sittlich Guten und damit zur Verwirklichung der Freiheit, mit dem der Mensch, sich aus seiner kindlichen Unmündigkeit befreiend, sich in das Reich sittlicher Zwecke, d. h. in das geschichtlich vorgegebene Reich der Freiheit stellt, rational zeigen lassen, daß mit ihm das uns *geschichtlich ermögli- che und aufgegeben*e Ziel vollkommener Freiheit schon mitbejaht ist. Der Mensch ist nämlich zunächst und an sich nur frei, frei zu werden. Er wird aber

⁵⁵ Berliner Schriften, hrsg. v. J. Hoffmeister (1956) 8 – Dem genannten Gedankengang des Aquinaten, Wahrheit sei das letzte Ziel des Universums, entspricht es, das Reich der Wahrheit als Endzweck der Welt anzusetzen. In der Tat spricht Thomas in diesem Kontext vom „Reich der Unsterblichkeit“, zu dem die Bemühung um Wahrheit führe (S. c. Gent. I, 2), und von Christus heißt es, er richte sich sein Reich auf, indem er sich als die Wahrheit offenbare. Daher werde man kraft der Wahrheit Glied seines Reiches (In Joan. cap. XVIII, 6). – Auch Thomas führt jedoch als Wesensmerkmal des Reichs Gottes an, daß zu ihm „vollendete Freiheit“ gehöre (In orat. dom. 2 [1056]), wie Hegel seinerseits erklärt, „die ganze Weltgeschichte“ habe an „der Einbildung der Vernunft in die Realität gearbeitet“ (Rechtsphilos. VW VII, § 270, 352).

⁵⁶ Hegel, Jenaer Realphilosophie, hrsg. v. Hoffmeister (21967) 270.

⁵⁷ Die Vernunft in der Gesch., a. a. O. 180.

⁵⁸ Vgl. dazu Kluxen, a. a. O. 139.

schon wirklich frei, wenn er, interpersonal zur Freiheit aufgerufen und vorgängig als frei anerkannt, nicht mehr bloß die Verwirklichung der eigenen partikularen Willkür, sondern in der Entscheidung zum sittlich Guten und Rechten erstlich die Verwirklichung von Freiheit überhaupt will, wenn also, wie Hegel es nennt, „die Freiheit die Freiheit will“⁵⁹.

Dieser Entschluß der Freiheit zur Freiheit besagt nämlich einmal ihr Sich-Entschließen als Sich-Öffnen für Freiheit schlechthin. Die Freiheit aller ist damit grundsätzlich als absolut zu respektieren anerkannt. Das Sich-Öffnen für Freiheit schlechthin ist dann aber zugleich auch ein Sich-Öffnen für mögliche vollkommene Freiheit, die sich nicht erst – wie unsere endliche Freiheit – zu realisieren hätte, die sich also auch nicht verfehlen könnte und die daher auch endliche Freiheit absolut respektierte, ist somit anerkennende Offenheit auch für das, was göttliche Freiheit wäre; denn die Anerkennung von Freiheit ist unteilbar.

Zum anderen aber besagt dieser Entschluß der Freiheit zur Freiheit die Entscheidung zu ihrer vollen Verwirklichung; denn Freiheit, die unbedingt sein soll, will sich in ihrer Unbedingtheit, in der sie das, was sie als solche – nicht als Willkür – will, auch wollen soll, nicht nur teilhaft verwirklichen, und so ist ihre volle Verwirklichung gerade auch das, was sie soll. Inhalt der derart gewollten und gesollten vollen Verwirklichung der Freiheit ist aber, wie der frühe Marx gegen die Hegelsche Konzeption des Reichs der Freiheit mit Recht ausführt, u. a. „die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur“ als „Auflösung des Streites zwischen Freiheit und Notwendigkeit“⁶⁰.

Soll aber der Gegensatz zwischen sich verwirklichender Freiheit oder Sittlichkeit und Naturnotwendigkeit, die oft blind und „ungerecht“ die endliche Freiheit hemmt und unterdrückt, aufgehoben, soll sittliche Freiheit mit dem in seiner Notwendigkeit gegenüber endlicher Freiheit rücksichtslosen Naturgeschehen vermittelt und versöhnt werden, dann kann endliche Freiheit dieses Ziel nur so sinnvoll wollen und wollen sollen, wenn sie sich in einer sie als endliche Freiheit erst ermöglichenden Einheit mit vollkommener Freiheit befindet, da allein diese, die ja nicht von der Natur bestimmt wird, sondern Ursache der Natur ist, sie berufen und ermächtigen kann, in Einheit und Verbindung mit ihr das Reich der Freiheit voll zu verwirklichen.

Sittliche von bloßer Willkür unterschiedene Freiheit schließt also ein, wie Hegel gelehrt hat, daß der Mensch sein triebbestimmtes „natürliches Leben“ aufgibt und im göttlichen Geist wiedergeboren wird, weil der „freie Geist nur als ein Wiedergeborener ist“⁶¹; sie schließt demnach die Gnade genannte Selbstmitteilung göttlicher Freiheit an die endliche Freiheit ein und hat ihren Ort, um mit Leibniz zu reden, nicht „im Physischen Reich der Natur“, sondern im

⁵⁹ Hegel, Rechtsphilosophie, VII, § 21 Z, 73.

⁶⁰ Marx, Ökon.-philos. Manuskripte, MEW Ergänzungsband I, 536.

⁶¹ Hegel, Berliner Schriften, a. a. O. 61.

„Reich der Gnade“⁶², das sich also genau als das Reich der Freiheit bestimmen läßt.

Dieser Gedanke stimmt aber in allem Wesentlichen völlig mit der Lehre des Aquinaten überein. Wenn nämlich der Mensch – so lehrt Thomas⁶³ – zum Gebrauch der Vernunft gekommen, erstmals bewußt eine sittliche Entscheidung zu fällen hat, also über sich selbst im Hinblick auf sein Ziel bestimmt, dann erlangt auch der Ungetaufte die Gnade und den Nachlaß der Erbschuld (die ja wesentlich im Verlust jener gnadenhaften Einheit mit der göttlichen Freiheit besteht), sofern er sich zu dem sittlich gebotenen Ziel entscheidet, wie er es seinem Alter gemäß faßt, das also gar nicht als die volle Verwirklichung der Freiheit bewußt zu sein braucht.

VII.

Mir scheint diese neue Philosophie der Freiheit, die nach H. Krings, der sie transzendentalphilosophisch entwickelt hat, der gegenwärtigen „epochalen Veränderung des Bewußtseins“ entspricht⁶⁴, in der Tat aus zwei Gründen wichtig und aktuell zu sein.

Sie bestätigt nämlich erstens aufs neue die schon von Thomas anerkannte sittliche Autonomie der Freiheit, die sich ihr sittliches und rechtliches Gesetz, das ihre Verwirklichung ermöglicht und vermittelt, selbst zu geben hat, statt es sich von außen her auferlegen zu lassen. Zwar hat die katholische Kirche im Zweiten Vatikanum die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten ausdrücklich anerkannt, andererseits aber die Lehre neuscholastischer Theologie wiederholt, das kirchliche Lehramt könne in heiliger Lehre, die also religiösen Gehorsam fordert, „die Prinzipien der moralischen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen (die also nicht Inhalt der Offenbarung sind), autoritativ erklären“⁶⁵. Das aber widerspricht der sittlichen Autonomie der Freiheit und überschreitet die Kompetenz des Lehramtes, das ja selbst seine Unfehlbarkeit auf den Bereich des überlieferten Glaubensgutes eingeschränkt hat⁶⁶. Das soll hier nicht näher ausgeführt werden, zumal die skizzierte These von Gott als vollkommener Freiheit, die unsere endliche Freiheit ermöglicht, praktisch bedeutsamer sein dürfte, als es selbst die Unterscheidung wahrer von überzogener kirchlicher Autorität ist.

Denn sie ermöglicht zweitens eine Frage zu beantworten, die etliche meiner Bekannten geradezu das Hauptproblem der denkenden Menschheit nennen, die Frage nämlich, wie man sich angesichts der argen und schlimmen Schöpfung

⁶² Leibniz, Monodologie §§ 84–90.

⁶³ Thomas, S. Th. I II, 89, 6.

⁶⁴ H. Krings, a. a. O. 237.

⁶⁵ Erklärung über die Religionsfreiheit, 14.

⁶⁶ Dogmatische Konstitution über die Kirche III, 25: „Diese Unfehlbarkeit . . . erstreckt sich so weit, wie weit sich die Hinterlage der göttlichen Offenbarung erstreckt“.

dem Schluß entziehen kann, daß eine böse Schöpfung auf einen bösen Schöpfer verweist, oder anders gefragt, wie man sich mit Gott angesichts seiner Welt soll in Glaube und Liebe identifizieren können. Zwar ist die Frage nach Gott heute wie kaum etwas anderes tabuisiert, aber – darauf hat kürzlich A. Görres aus seiner psychotherapeutischen Erfahrung eindrucksvoll hingewiesen⁶⁷ – sie ist nicht verschwunden, wenn sie verdrängt wird, und zwar verdrängt auch deswegen, weil unser durchs Christentum geprägter Gottesbegriff ja nur einleuchtete, wenn es die Welt, wie sie ist, nicht gäbe, in der täglich Tausende Hungers sterben, Kinder von ihren Eltern zu Tode geprügelt werden, ein Wirbelsturm Tausende in den Tod reißt, usw. Und kann man sich mit einem Gott identifizieren, der unerfüllbare Gesetze gibt, nach denen etwa Eheleute sich nicht lieben dürfen, wenn dabei künstliche Empfängnisverhütungsmittel gebraucht werden?

Bekanntlich hat vor allem diese Problematik zum Nihilismus, zur Aufkündigung des pietätvollen Einverständnisses mit Gott, zur „Gott-ist-tot-Theologie“ geführt. Man verzichtet auch auf die Gottesfrage, wenn man in neuer philosophischer Theologie „das Vonwoher der Fraglichkeit“ Gott nennt⁶⁸; denn den Ursprung der Fraglichkeit unserer Sinndeutungen und der Brüchigkeit unseres Lebens kann man ja ebensogut Teufel nennen. Vielleicht ist daher in der Tat, wie mein Gießener Kollege und Freund Odo Marquard formuliert hat, „die vielleicht einzig aussichtsreiche Form der Theodizee ... ein methodischer Atheismus ad maiorem Dei gloriam“⁶⁹.

Ich habe diese Formulierung lange für typisch marquardesk, d. h. für ebenso brillant wie unverbindlich gehalten. Aber seit Marquard auf unserer Sektions-sitzung vor drei Jahren in Nürnberg diesen Atheismus als Schluß von der Güte Gottes auf seine Nichtexistenz als allwirkender Schöpfergott expliziert hat⁷⁰, bewegt mich der Gedanke, ob hier nicht wirklich eine aussichtsreiche Form der Theodizee vorliegt. Denn wenn Gott so allmächtig und so frei ist, daß er auf seine Allmacht zugunsten der Freiheit seiner vernünftigen Geschöpfe verzichten kann, wenn er ferner seine Allwissenheit einschränkt, indem er endliche Freiheit ermöglicht, denn das, was diese endliche Freiheit frei tun wird, was also nicht in seinen Ursachen schon determiniert und so gar nicht erkennbar ist, kann a priori auch für Gott nicht wißbar sein, wie vor kurzem F. Van Steenberghen gegen die übliche dogmatische Lehre von Gottes Allwissenheit dargelegt hat⁷¹; wenn Gott also so frei ist, daß er auf seine Gottheit zugunsten endlicher Freiheit verzichten kann und wenn er die von ihm ermöglichte endliche Freiheit – auch reiner Geister – absolut respektiert, dann dürfte das Theodizeeproblem zu

⁶⁷ A. Görres, Gesichtspunkte der Tiefenpsychologie, in: Wer ist das eigentlich – Gott?; hrsg. v. H. J. Schulz (1969) 25–33.

⁶⁸ Vgl. W. Weischedel, Der Gott der Philosophen, I (1971) II (1972).

⁶⁹ O. Marquard, Idealismus und Theodizee, in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (1973) 65.

⁷⁰ Ders., Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? a. a. O. 70.

⁷¹ F. Van Steenberghen, Connaissance divine et liberté humaine, in: Rev. Théol. de Louvain, 2 (1969) 46–68.

beantworten sein; ja, es dürfte seine Antwort schon im Evangelium gefunden haben, nach dem vollkommene Freiheit, wie es die Freiheit Gottes ist, darin besteht, so frei zu sein, nicht mehr für sich, sondern im Verzicht auf das Eigene für andere zu leben⁷². Gott als die vollkommene Freiheit denken, heißt also, den alttestamentlichen und metaphysischen Begriff des allmächtigen und allwissenden Schöpfergottes bewahrend im Begriff vollkommener Freiheit aufheben. „Die *Entäußerung* Gottes“ – so hat das H. Krings formuliert⁷³ – „ist der notwendige Bezugsrahmen, innerhalb dessen der Entschluß transzendentaler Freiheit aufgegeben ist“.

Zu dieser Einsicht führt aber auch, wie ich zu zeigen versucht habe, die Aufgabe, das zu verstehen und sich zu eigen zu machen, was Thomas *und* Hegel über Wesen und Verwirklichung unserer Freiheit gelehrt haben.

⁷² Vgl. dazu J. Baur, Freiheit und Emanzipation. Ein philosophisch-theologischer Traktat (1974) bes. 29 f.

⁷³ H. Krings, a. a. O. 235.