

PETER-PAUL MÜLLER-SCHMID

Kants Autonomie der Ethik und Rechtslehre und das thomasische Naturrechtsdenken

In zwei von *Hans J. Münk* und *Arno Anzenbacher* verfaßten Beiträgen im »Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften« (26/1985)¹ wird aufgrund neuerer Forschungen zur *Kant*- und *Thomas*-Interpretation versucht, autonome Ethik und Rechtslehre und klassisch-naturrechtliche Ethik weniger von ihrer Gegensätzlichkeit als von rekonstruktiv gewonnenen Übereinstimmungen her zu interpretieren. Die folgenden Ausführungen verstehen sich als – vom Ausgangspunkt der thomasischen Normenlogik her systematisierte – kritische Randbemerkungen zu einigen Aspekten dieser Interpretationen. Während der Aufsatz von *Münk* sich weitgehend mit einem Vergleich zwischen dem thomasischen Naturrechtsverständnis und *Immanuel Kants* Naturrechtslehre befaßt, werden in die Ausführungen *Anzenbachers* zu *Thomas von Aquin* und *Kant* auch Überlegungen einerseits zu der von *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* vertretenen Idee einer objektiv begründeten Gesellschaftsethik, andererseits zu der von *Jürgen Habermas* formulierten Konsensustheorie zwecks Reflexion der Bedingungen »konkreter Freiheit« einbezogen. Neben der Frage, inwieweit letztere Reflexion überhaupt mit *Kants* Ethik oder gar mit der thomasischen Ethik in Übereinstimmung zu bringen ist, wird uns im folgenden vor allem die Frage einer Vergleichbarkeit der Auffassungen von *Thomas von Aquin* und *Kant* beschäftigen.

I. ÜBEREINSTIMMUNG DER KANTSCHEN ETHIK UND DER KLASSISCH-NATURRECHTLICHEN ETHIK IN DER ABLEHNUNG EINER EMPIRISTISCHEN ETHIK

Trotz aller Gegensätzlichkeit nicht nur der Ethikkonzeptionen selbst, sondern vor allem auch der vorausgesetzten »Weltbilder«, gibt es eine

¹ *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie Kants bei katholischen Autoren der Gegenwart. Zugleich ein Beitrag zum Vergleich der Naturrechtslehre bei Thomas von Aquin und Kant, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 26 (1985) 97–122; *Arno Anzenbacher*, Konsensustheoretische Aspekte der Differenz von Moralität und Sittlichkeit, in: Ebenda, 251–271.

bedeutende kontextuelle Übereinstimmung der thomasischen und der *Kantschen* Auffassungen zur Ethik: gemeint ist der Kontext von Apriorismus und Empirismus. Innerhalb dieses Kontextes befinden sich klassisches Naturrecht und transzendentalphilosophische Ethik zunächst einmal grundsätzlich auf der gleichen Seite. In beiden Konzeptionen handelt es sich um die Grundlegung einer die Empirie transzendierenden absoluten Ethik und die Ablehnung einer Auffassung, die das ethische Sollen aus einem empiristisch gefaßten Naturbegriff deduziert. In dieser Hinsicht sind sowohl das klassische Naturrecht als auch die *Kantsche* Ethik »metaphysische« Auffassungen, die dem Menschen als geistbegabtem Wesen gerecht zu werden versuchen. Bezogen auf den genannten Kontext, hat der Hinweis auf die Formalität des kategorischen Imperativs zunächst wenig zu tun mit dem traditionellerweise von naturrechtlicher Seite gegen *Kant* geäußerten Formalismus-Vorwurf: Formalität meint hier nicht Inhaltsleere, sondern im Gegensatz zum Empirismus eine aus Vernunftgründen stammende Bestimmtheit. *Münk* spricht daher zu Recht davon, daß sich in *Kants* Ethik der Zweckbegriff als Vernunftbegriff auf eine »nicht-empirische Materie« beziehe². Hier trennen sich nun freilich die Wege der *Kantschen* und der klassisch-naturrechtlichen Ethikauffassung: während *Kant* den kategorischen Imperativ als formales Vernunftgesetz im Sinne der Autonomie der praktischen Vernunft versteht, ist bei *Thomas von Aquin* der ethische Imperativ ein von einer ontologisch orientierten Vernunft ausgesprochenes Soll. Im Gegensatz zu *Kant* besteht bei *Thomas von Aquin* eine Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft.

Der soeben angeführte Begriff einer »nicht-empirischen Materie« wird daher zu einem Gegenbegriff zum klassischen Naturrecht, sobald er nicht mehr als Gegenbegriff zu empiristischen Auffassungen überhaupt, sondern innerhalb der Vielzahl möglicher Systeme einer absolut orientierten Ethik als Begriff einer nicht-ontologischen Ethik Verwendung findet. Innerhalb dieses zweiten (und für einen Vergleich einzig relevanten) Kontextes werden sich für die Ansicht *Anzenbachers*, *Kant* habe mit seiner Ethik »die Moralitätsbewandtnis menschlicher Praxis ein für allemal präzisiert«³, kaum plausible Gründe anführen lassen. Eine solche Qualifizierung käme im Grunde einer Dogmatisierung *Kants* gleich; sie hätte Gültigkeit nur, wenn es sich bei den entgegengesetzten Auffassungen um unlogische und der Erfahrung widersprechende Konzeptionen

² *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 113; vgl. auch 110.

³ *Arno Anzenbacher*, Konsensustheoretische Aspekte, a. a. O., 252.

handelte. Genausowenig ist es – entgegen der Meinung *Münks* – einzusehen, wieso aus naturrechtlicher Sicht der traditionelle Formalismus-Vorwurf haltlos geworden sei. Er wäre allerdings logischerweise dann haltlos, wenn entgegen der Interpretation der thomasischen Vernunft als eines ontologisch orientierten Erkenntnisvermögens das Naturrecht seinerseits von einer formalen Grundlegung der Ethik geprägt wäre. In der Tat scheint diese Interpretation von *Münk* vertreten zu werden, der die Unhaltbarkeit des Formalismus-Vorwurfs durch den Beweis erbracht sieht, daß die ersten Prinzipien der thomasischen *lex naturalis* »nicht weniger formal sind als der kategorische Imperativ und daß der formale Charakter beide Male nicht gleichbedeutend ist mit Inhaltsleere«⁴.

II. ZUM GEGENSATZ VON AUTONOMER UND NATURRECHTLICH BEGRÜNDETER ETHIK

1. *Kants Überwindung einer empiristischen Ethik: die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Kantschen formalen Ethik*

Kants mit der thomasischen Ethik vergleichbare anti-empiristische Orientierung einerseits, seine im Gegensatz zur ontologisch orientierten thomasischen Ethik jedoch nur formale allgemeine Gesetzlichkeit des kategorischen Imperativs andererseits sind im wesentlichen in seiner Erkenntnistheorie grundgelegt. Nicht anders als in der innerhalb der thomasischen Philosophie vertretenen Tradition der aristotelischen Erkenntnistheorie kommt auch in *Kants* Philosophie das Anliegen zum Ausdruck, gegen den Empirismus den Beweis der Möglichkeit allgemeingültiger Urteile zu erbringen⁵. Anders als in der aristotelischen Tradition begründet freilich *Kant* die Apriorität der Erkenntnis nicht im Sinne einer ontologisch-metaphysischen, sondern einer »transzendentalen«

⁴ *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 109. *Münk* beruft sich für diese Auffassung insbesondere auf *Arno Anzenbacher*, Zur Konvergenz von klassisch-naturrechtlicher und formalistischer Ethik, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983) 292–305. Wie gesagt, handelt es sich nur im Kontext des Gegensatzes von Apriorismus und Empirismus um eine Vergleichbarkeit beider Ethiken. Innerhalb des Kontextes der Vielzahl absolut orientierter Ethiken jedoch ist die ontologisch begründete Naturrechtsethik nicht vergleichbar mit dem formalen kategorischen Imperativ. Wie zu zeigen sein wird, ist der Grund dieser Unvergleichbarkeit die unterschiedliche Auffassung des Apriorischen: im Gegensatz zu *Kant* vertritt *Thomas von Aquin* keinen Apriorismus im Sinne einer die Empirie nicht berücksichtigenden Ethik, denn im Gegensatz zu *Kant* gründet die thomasische Ethik auf einer die abstrakte Wesenserkenntnis anerkennenden Erkenntnistheorie.

⁵ Vgl. *Immanuel Kant*, Kritik der reinen Vernunft B 3ff., B 18.

Erkenntnislehre: zwar nimmt auch *Kant* – insofern mit der aristotelischen Erkenntnislehre vergleichbar – eine Spontaneität unseres Denkens an⁶; da wir jedoch nach *Kant* keine Möglichkeit der Abstraktion besitzen, bedeutet nach ihm die spontane Erkenntnis nicht wie bei *Aristoteles* Hinordnung der Erkenntnis auf das Wesen der Wirklichkeit, sondern Ordnung des empirisch Gegebenen durch Begriffe bzw. Kategorien, die als Verstandesbegriffe in keiner Weise aus der Erfahrung stammen und in diesem Sinne aprioristisch sind. Anders als in der thomasischen Erkenntnislehre, die aufgrund ihrer ontologisch-metaphysischen Begründung die Kategorien als Formen des Seins erklären kann, erhalten die Kategorien in der *Kantschen* Erkenntnislehre einzig die Bedeutung von konstitutiven, nämlich die Erfahrung ermöglichenden Prinzipien der Erkenntnis. In dieser erfahrungskonstitutiven Bedeutung erweist sich nach *Kant* die Gültigkeit apriorischer Erkenntnisse⁷, womit ein grundlegender Gegensatz zum Realismus der thomasischen Erkenntnistheorie bezeichnet ist, für die die objektive Geltung der apriorischen Erkenntnis auf der Einsicht in die Wesensstrukturen der Wirklichkeit beruht und daher grundsätzlich universellen, d. h. metaphysische Erkenntnisse ermöglichenden Charakter hat.

Ist die thomasische Erkenntnislehre wesentlich metaphysisch, d. h. auf die ersten Prinzipien im Sinne von Seinsprinzipien orientiert, so sieht es *Kant* als seine Aufgabe an, die traditionelle Metaphysik durch den Beweis zu widerlegen, daß die auf die Totalität der Wirklichkeit bezogenen Vernunftideen, da sie die Erfahrung prinzipiell transzendieren, keine konstitutiven Prinzipien der Erkenntnis bilden. Sie werden allerdings von *Kant* verstanden als regulative Prinzipien der Erkenntnis, die sozusagen als zielgebende Prinzipien auf eine absolute Wirklichkeit verweisen, die uns zwar in unserer theoretischen Erkenntnis nicht gegeben sind, jedoch im Bereich der Ethik ihre grundlegende Bedeutung erlangen. Die Vernunftideen sind nach *Kant* sozusagen unverzichtbare Bedingungen des ethischen Solls, ohne die es letztlich keine Gültigkeit der moralischen Idee und Grundsätze geben könnte⁸.

Sosehr *Kant* auf dem Gebiet der theoretischen Vernunft eine metaphysische Erkenntnis ablehnt, sosehr geht es ihm jedoch auf dem Gebiet der praktischen Vernunft um den Erweis einer absoluten Wirklichkeit. *Kants* Ablehnung der Abstraktion, d. h. der metaphysischen Wesenserkenntnis,

⁶ Vgl. ebenda, B 75.

⁷ Vgl. ebenda, B 126.

⁸ Vgl. ebenda, B 496.

ist freilich der Grund, daß das Absolute der praktischen Vernunft, d. h. der kategorische Imperativ, in keiner Weise ontologisch, sondern einzig im Sinne der »Autonomie« bestimmbar ist.

»Autonomie« der praktischen Vernunft im *Kantschen* Sinne besagt freilich nicht, daß überhaupt jede Idee einer Theonomie ausgeschlossen wäre, führt doch nach Ansicht *Kants* das moralische Gesetz durch den »Begriff des höchsten Guts« zur »Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote«, wobei *Kant* betont, daß diese nicht zu verstehen seien als »zufällige Verordnungen eines fremden Willens«, sondern daß es um ein Verständnis der Gebote gehe als »wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote eines höchsten Wesens angesehen werden müssen«⁹. Mit dieser in gewisser Hinsicht transzendenten Verankerung des moralischen Gesetzes gehört *Kant* ebenso wie *Thomas von Aquin* zu jenen Ethikern, die grundsätzlich einen Empirismus durch eine absolute Begründung der Ethik zu verhindern suchen. Im *Kantschen* Denken ist jedoch – anders als im Naturrechtsdenken – Gott nicht Erkenntnisobjekt der theoretischen Vernunft, sondern einzig ein Postulat der praktischen Vernunft. Damit ist es im Gegensatz zu *Thomas von Aquin* bei *Kant* ausgeschlossen, die im Naturrechtsdenken von der Schöpfungsordnung her begriffene Ontologie im Sinne einer normativen Teleologie als objektiven Bestimmungsgrund der Ethik anzuerkennen. Wäre doch dies – nicht zuletzt auf dem Gebiet des Sozialen – von der *Kantschen* Ablehnung einer abstraktiven Wesenserkenntnis her nicht anders denn als eine letztlich in einen universellen Utilitarismus führende Form des Empirismus zu interpretieren und somit mit der dem Empirismus entgegengesetzten *Kantschen* Idee der »Autonomie« nicht vereinbar, der nach *Kant* einzig die formale Gesetzlichkeit des kategorischen Imperativs gerecht werden kann. Es ist somit, wie sich auch von unseren Ausführungen zur thomasischen Ethik her erweisen wird, dieser »Formalismus«, der den grundlegenden Unterschied zur klassisch-naturrechtlichen Ethik konstituiert.

Bevor wir nun auf diesen Unterschied zwischen der thomasischen und der *Kantschen* Ethik zu sprechen kommen, seien kurz mit der Wertethik und der *Hegelschen* Dialektik zwei weitere wichtige Richtungen einer nicht-empiristischen Ethik erwähnt, was es erleichtern wird, den spezifischen Gegensatz der thomasischen Naturrechtsethik zur *Kantschen* Ethik zu verdeutlichen.

⁹ *Immanuel Kant*, Kritik der praktischen Vernunft A 233.

2. Die Überwindung des Empirismus und des Kantschen Formalismus durch die Wertethik

Kant hat mit seiner formalistischen Ethik, die im Sinne des transzendenten Subjektivismus das Absolute als allgemeine Gesetzmäßigkeit der Vernunft bestimmt, konsequent eine der Möglichkeiten einer zugleich nicht-empiristischen und nicht-ontologischen Ethik formuliert. Man wird hinsichtlich dieser Ethik sicherlich anerkennen müssen, daß sie sowohl der Idee des absoluten Solls als auch der Idee der Personalität des Menschen gerecht zu werden sucht. Andererseits bleibt freilich ein wichtiges Phänomen der Ethik, das Wertbewußtsein des Menschen im Sinne materialer Werte, in *Kants* Ethik unberücksichtigt, worauf vonseiten der phänomenologisch orientierten Wertethik mit Recht hingewiesen wird.

Die phänomenologische Wertethik versucht sowohl den Empirismus als auch den *Kantschen* Formalismus im Sinne einer materialen Wertethik zu überwinden.

Sie definiert freilich die Werte als apriorische Gegebenheiten einer idealen Ordnung¹⁰, die nicht im Menschen gründet. Sosehr sie somit eine Überwindung des *Kantschen* Formalismus bedeutet, sosehr kommt sie jedoch – aus der Sicht des klassischen Naturrechtsdenkens – insofern über *Kant* nicht hinaus, als sie vom Problem einer ontologisch fundierten Wert- und Sollensordnung abstrahiert. Daraus begründen sich denn auch die Schwierigkeiten dieser Ethik, wogegen das von *Anzenbacher* an der Wertethik kritisierte mangelnde hermeneutische Problembewußtsein¹¹ in unserem Kontext mehr sekundärer Natur ist, wenigstens unter der Voraussetzung, daß man – im Gegensatz zu *Anzenbachers* aufgrund seines Verständnisses von Hermeneutik bezweifelnder Objektivität des naturrechtlichen Naturbegriffs¹² – die naturrechtliche Normenlogik im Sinne der Interpretation des Naturrechts als eines aufgrund der menschlichen Natur dem gesellschaftlichen Bereich objektiv vorgegebenen Kriteriums zum Ausgangspunkt der Beurteilung wählt. So gesehen, formuliert die Wertethik gegenüber dem Formalismus der *Kantschen* Ethik zunächst einmal eine auch von *Thomas von Aquin* betonte wesentliche Einsicht, indem sie die Auffassung vertritt, daß das Sollen im Wert begründet ist¹³,

¹⁰ Vgl. *Johannes Hessen*, Lehrbuch der Philosophie, Bd. II: Wertlehre, München 1948, 133.

¹¹ Vgl. *Arno Anzenbacher*, Konsensustheoretische Aspekte, a. a. O., 264.

¹² Vgl. ebenda.

¹³ Vgl. *Max Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Bern 1954, 221.

daß also das Gute der Grund für das Gesolltsein, nicht umgekehrt das Gesolltsein der Grund des Guten ist. Insofern nun freilich die Wertethik vom Problem einer ontologisch fundierten Wert- und Sollensordnung abstrahiert, ist sie im Gegensatz zum klassisch-naturrechtlichen Denken weder in der Lage, den im Sein begründeten Zweckcharakter der Werte aufzuweisen¹⁴, noch auch den Grund des Wertcharakters des Seins selbst, die Teilhabe alles Seienden an Gott als dem absoluten Seinswert, zu erklären¹⁵; und schließlich bringt es die Orientierung der Wertethik einzig an der idealen Ordnung mit sich, von der Frage nach dem absoluten realen Grund des Pflichtcharakters, nämlich seiner Begründung in einer transzendenten absoluten Autorität, zu abstrahieren¹⁶.

3. Hegels Dialektik

als Begründung einer nicht-formalen, absoluten Ethik

Eine nicht nur formale oder wertethische Überwindung des Empirismus setzt eine wirklichkeitsorientierte und zugleich absolute Ganzheitsphilosophie voraus. In den Konzeptionen sowohl von *Hegel* als auch von *Thomas von Aquin* wird diesem Sachverhalt Rechnung getragen, freilich aufgrund einer diametral entgegengesetzten Erklärung des Absoluten: während *Thomas von Aquin* das Absolute von der Transzendenz her begreift, erklärt es *Hegel* im Sinne der Immanenz der geschichtlichen Entwicklung. Entsprechend befindet sich *Hegels* Ethik und Sozialphilosophie im Gegensatz nicht nur zur »Abstraktheit« der *Kantschen* formalen Subjektivität, sondern auch zur ontologisch-naturrechtlichen Auffassung des Ganzheitsbegriffs. Aus der Idee, daß das Allgemeine als absolute geschichtliche Wirklichkeit verstanden wird, welche die Menschheit umgreift und deren Sinn bestimmt, folgt *Hegels* berühmte Auffassung, derzufolge nicht nur das Vernünftige als wirklich, sondern

¹⁴ Im Gegensatz dazu vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae*, I 5,4 sowie I 5,1.

¹⁵ Einzig in der von *Johannes Hessen* vertretenen Wertethik (vgl. auch sein 1954 publiziertes Werk über die Ethik) wird über die sonstige wertethische Begrenzung der Fragestellung hinaus die Bedeutung einer metaphysischen Begründung der Werte in Gott als dem Seinswert überhaupt betont.

¹⁶ Insofern bedeutet die wertethische Kritik an *Kants* subjektiver Autonomie zwar einen Hinweis auf den bei *Kant* außer in einem formalen Sinne kaum erkennbaren objektiven Charakter des kategorischen Sollens; andererseits ist freilich in der Wertethik genauso wenig wie in *Kants* transzendentalen Idealismus eine transzendent orientierte Metaphysik des ethischen Sollens vorhanden (abgesehen freilich vor allem von der von *Johannes Hessen* vertretenen Auffassung, in welcher außerhalb der wertethischen Lehre eine etwa im Religiösen zu begründende Möglichkeit einer transzendenten Verankerung der Ethik anerkannt wird; vgl. *Johannes Hessen*, *Lehrbuch der Philosophie*, Bd. II, Wertlehre, a. a. O., 206.

auch umgekehrt das Wirkliche als vernünftig zu bezeichnen ist¹⁷. Es ist daher folgerichtig, wenn *Hegel* seine geschichtsdialektische Universalphilosophie in institutioneller Hinsicht verwirklicht sieht im Staat, der für *Hegel* als Wirklichkeit des substantiellen Willens das an und für sich Vernünftige ist¹⁸ und insofern von *Hegel* verstanden wird als die Wirklichkeit der sittlichen Idee¹⁹.

Gewiß gibt es auch in *Kants* Sozialphilosophie diesen Ansatz einerseits beim Begriff der Freiheit, andererseits beim Staat als notwendiger Institution der gesellschaftlichen Koordination, wobei sowohl für den Begriff der Freiheit als auch für den des Staats der Idee einer »Autonomie« eine zentrale Rolle zukommt. Dieser *Kantsche* Rekurs auf »Autonomie« im Sinne formaler Selbstbestimmung resultiert allerdings einzig aus der Trennung von Seins- und Sollensordnung einerseits, von Recht und Ethik andererseits. Er hat somit nichts zu tun mit einer im Sinne des *Hegelschen* Begriffs des Selbstbewußtseins verstandenen Autonomie, die – anders als bei *Kant* – ihre Bestimmung einzig von der Idee der geschichtsdialektischen Einheit von Sein und Sollen erhält, nämlich als »konkrete Freiheit« im Sinne der Partizipation an der »konkreten Totalität« des Staats. Für *Kant* und auch für das Naturrechtsdenken käme eine solche Geschichtsdialektik, so absolut sie auch gemäß *Hegel* zu interpretieren ist, einer Variante des empiristischen Denkens bzw. einem nicht akzeptierbaren Universalismus gleich, da die Geschichtsdialektik im Grunde die Personalität des Menschen verkennt und – was das Naturrechtsdenken angeht – eine metaphysisch-ontologisch begründete Objektivität sozialetischer Normen negiert.

4. Die metaphysisch begründete Absolutheit der thomasischen Ethik: zu den Grundlagen der ontologisch orientierten Vernunft- und Gewissenslehre von Thomas von Aquin

Bevor wir die grundsätzlichen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen der nach unserer Interpretation teleologisch begründeten thomasischen Ethik aufzuzeigen versuchen, seien kurz die für unseren Kontext wesentlichen Gesichtspunkte der *Thomas-Interpretationen* von *Münk* und von *Anzenbacher* aufgeführt. Sowohl *Münk*²⁰ als

¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Berlin 41956, 14.

¹⁸ Ebenda, 208.

¹⁹ Ebenda, 207.

²⁰ Hans J. Münk, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 110, Anmerkung 66.

auch *Anzenbacher*²¹ weisen auf die bei *Thomas von Aquin*²² in bestimmter Hinsicht implizierte Gleichsetzung von »secundum naturam« und »secundum rationem« hin. Von dorther wird eine Interpretation des thomasischen Naturrechtsdenkens entwickelt, derzufolge gemäß *Münk*²³ (unter Hinweis vor allem auf die Interpretation von *Karl-Wilhelm Merks*²⁴) der Vernunft die führende Instanz der sittlichen Normierung zuerkannt wird, während gemäß *Anzenbacher*²⁵ das Kriterium der moralischen Wertigkeit im Gewissen gesehen wird – unter Voraussetzung eines Gewissensbegriffs allerdings, der von *Anzenbacher* ganz im Kontext seiner *Kant*-Interpretation²⁶ im Sinne der *Kantschen* Vernunft (als offenbar sozusagen allgemeingültiger Definition) interpretiert wird. Hinsichtlich der Interpretation des thomasischen Vernunftbegriffs ist nun grundlegend, daß, wie bereits angedeutet, *Münk*²⁷ – der sich hierbei auf *Anzenbacher*²⁸ beruft – erklärt, daß bei *Thomas von Aquin* das erste Prinzip der praktischen Vernunft nicht weniger formal sei als das *Kantsche* Grundgesetz der praktischen Vernunft. Von dieser Interpretation des thomasischen Naturrechts als Vernunftrecht her wird in sozusagen klassischer *Kantscher* Argumentation die Inhaltlichkeit des Naturrechts verstanden als Prozeß vom ersten formalen Prinzip der *lex naturalis* zu materialen Prinzipien, die ein konkretes Naturrecht ermöglichen²⁹. So verwundert es nicht, daß *Münk* von einer Vergleichbarkeit der seitens der *Kant*-Interpreten auch als »deontologische Teleologie«³⁰ gekennzeichneten *Kantschen* Ethik mit dem in der genannten Weise als materiales

²¹ *Arno Anzenbacher*, Konsensustheoretische Aspekte, a. a. O., 256.

²² *Thomas von Aquin*, Summa Theologiae, I-II 71,2.

²³ *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 110.

²⁴ *Karl-Wilhelm Merks*, Zur theologischen Grundlegung der Menschenrechte in der Perspektive des Thomas von Aquin, in: *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, hrsg. von *Johannes Schwartländer*, München 1981, 165–187, hier 180 (zitiert bei *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 110, Anmerkung 66).

²⁵ *Arno Anzenbacher*, Konsensustheoretische Aspekte, a. a. O., 256 f.

²⁶ Ebenda, 252.

²⁷ *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 109.

²⁸ *Arno Anzenbacher*, Zur Konvergenz von klassisch-naturrechtlicher und formalistischer Ethik, a. a. O. (erwähnt bei *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 109, Anmerkung 65).

²⁹ Vgl. *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 110.

³⁰ Zu dieser Charakterisierung vgl. *Ralf Dreier*, Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants. Kants Rechtsphilosophie im Kontext seiner Moralphilosophie, in: *Perspektiven der Philosophie* 5 (1979) 5–37, hier 23 (erwähnt bei *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 110).

Naturrecht interpretierten thomasischen Naturrecht spricht³¹. Von Bedeutung in diesem Kontext ist auch, daß *Münk* in der Erklärung der thomasischen *lex naturalis* die Möglichkeit einer methodischen Abstrahierung gegenüber der Zu- und Einordnung der *lex naturalis* in den theologischen Kontext der *lex aeterna* für seine Interpretation geltend macht und dies durch die relative Autonomie des sittlichen Naturgesetzes als eines – und hierin ist, wie sich gemäß unserer Interpretation zeigen wird, ganz wesentlich das Problematische dieses Vorgehens zu sehen – in Analogie zu *Kants* Ethik als »formal« interpretierten Vernunftgesetzes bei *Thomas von Aquin* ermöglicht sieht³².

Ohne Zweifel gibt es in der thomasischen Philosophie wie auch bei *Kant* die Idee einer Spontaneität der Vernunft. Diese Spontaneität der Vernunft ist allerdings nicht zu verwechseln mit der *Kantschen* Vorstellung der gesetzgebenden Vernunft. Erklärt *Kant* den Empirismus für überwunden, indem er, entsprechend der Grundauffassung des transzendentalen Subjektivismus, Erkenntnis auf die allgemeine Form der gesetzgebenden Vernunft hingeordnet sieht, so charakterisiert *Thomas von Aquin* Erkenntnis durch die Bezogenheit der Vernunft auf ontologisch verstandene apriorische Sachverhalte. Nach *Thomas von Aquin* ist Erkenntnis ein zwar von der Erfahrung abhängiges, diese aber transzendierendes, vor allem abstraktives Erkennen der im Sein gegebenen Wesenheiten³³. Wichtig für die thomasische Erkenntnistheorie ist, daß *Thomas von Aquin* der Vernunft neben der diskursiven eine ausgesprochen intellektive, auf die Seinswirklichkeit als solche bezogene Funktion zuerkennt³⁴. Diese ontologisch orientierte Erkenntnistheorie bliebe freilich unbegründet, wäre sie nicht selber wiederum integriert in eine metaphysische Seinslehre: so wie Ontologie die Gotteslehre impliziert³⁵, so findet das für die Erkenntniswahrheit vorauszusetzende, als ontologische Wahrheit

³¹ Vgl. *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 110f. *Münk* (ebenda, 111, Anmerkung 70) erwähnt in diesem Kontext den Versuch *Anzenbachers*, die genannte Entsprechung von *Kantscher* Ethik und thomasischer Naturrechtsethik auch über die entsprechenden Argumente von *Thomas von Aquin* erreichen zu können (*Arno Anzenbacher*, Zur Konvergenz von klassisch-naturrechtlicher und formalistischer Ethik, a. a. O., 302).

³² Vgl. *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 109, Anmerkung 65. *Münk* beruft sich in der Anmerkung 65 vor allem auf *Karl-Wilhelm Merks*, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines ›autonomen‹ Normbegründungsverständnisses im *lex*-Traktat der *Summa theologiae* des *Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978, 188–325, besonders 240ff.

³³ Zur Auffassung des Erkenntnisprozesses von der Empirie bis zur abstrakten Erkenntnis vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae*, I 84–88.

³⁴ Vgl. ebenda, I 79,8; I 84, 6–7; I 85,1.

³⁵ Vgl. ebenda, I 15,2.

(verum) verstandene Prinzip der Intelligibilität des Seins, welche zu den transzendentalen Bestimmungen des Seins gehört³⁶, seinen absoluten Grund in der Schöpfung des endlichen Seins nach den Ideen Gottes³⁷. *Thomas von Aquin* interpretiert, in Übernahme eines Grundgedankens der aristotelischen Ontologie, das kontingente Sein aufgrund seiner Unvollkommenheit als ein Werden, in welchem der in der Wesensform vorgezeichnete Zweck angestrebt wird. Da die in den Wesensformen implizierten Zwecke zugleich wirkliche Ursachen des Werdens sind³⁸, ist das Sein nach thomasischer Interpretation von einer durchgehenden Zweckordnung beherrscht. Dies bildet den Verständnisgrund des thomasischen Ordnungsgedankens, gemäß dem alles auf Gott als das höchste Gut hingeordnet ist³⁹.

Diese Systematik ist wesentlich für die thomasische Naturrechtsethik, und zwar sowohl für die thomasische Bestimmung des Gewissens als auch für die thomasische Begründung der Normativität der Vernunft als eines objektiv orientierten Erkenntnisvermögens. Erste Voraussetzung der thomasischen Ethik ist die Verankerung des Gewissens (*conscientia*) im ursprünglichen, natürlichen Gewissen (*synderesis*) als *habitus* der Vernunft und die Interpretation des solcherweise verstandenen natürlichen Gewissens als »Teilhabe am Ewigen Gesetz«⁴⁰. Erst von dieser Grundlage her erhält die praktische Vernunft ihre auf ein Absolutum bezogene Normativität. Im Gegensatz zu *Kant*, für den der Zweckbegriff nur Prinzip eines transzendentalen Vernunftverständnisses ist, ist in der thomasischen Philosophie der Zweckbegriff ein konstitutives Prinzip der Wirklichkeit selber. Die Ethik im Sinne dieser Philosophie zeichnet sich daher durch ihren teleologischen Charakter aus, der wesentlich von der, wie erwähnt, auch als »deontologische Teleologie« bezeichneten *Kant*-schen Ethik unterschieden ist. Die praktische Vernunft ist nach *Thomas von Aquin* – und damit gibt es in der thomasischen Ethik keine »Autonomie« im Sinne *Kants* – von einer ontischen Teleologie her bestimmbar, entspricht doch die apriorische Erkenntnis der theoretischen Vernunft dem natürlich auch von *Thomas von Aquin* betonten, dem ethischen Soll wesentlichen Erfordernis der Absolutheit und Allgemeingültigkeit. Daß wir die apriorischen und damit universalen Urteile der theoretischen Vernunft normativ fassen, d.h. daß die praktische Vernunft sie als

³⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, *De veritate*, 1,1.

³⁷ Vgl. ebenda, 1,2; zum Begriff der Schöpfung vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae*, I 1; I 2.

³⁸ Vgl. ebenda, I-II, 1,2.

³⁹ Vgl. ebenda, I 65,2.

⁴⁰ Vgl. ebenda, I-II 91,2.

Imperative ausspricht, kommt daher, daß sie der in der Schöpfungsordnung grundgelegten metaphysischen Zweckbestimmung unseres Willens entsprechen. Der Kontext zwischen sittlichem Imperativ und Sein ergibt sich somit nicht daraus, daß wir aus dem Sein das Soll deduzieren, sondern daraus, daß der sittliche Imperativ naturhaft am letzten Sinn und Zweck unseres Lebens orientiert ist. Der erste und oberste Imperativ, der absolut und allgemeingültig ist (»das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden«⁴¹), ist, weil inhaltlich aus dem Sein gewonnen, abhängig vom Sein, zugleich aber auch, weil vom Willen nach letztgültiger Existenzverwirklichung naturhaft beeinflußt, seinsorientiert im Sinne von seinsgestaltend.

Entsprechend dieser Lehre von Sein und Sollen differenziert *Thomas von Aquin* zwischen theoretischer und praktischer Wahrheit. Während er die theoretische Wahrheit in der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit der Wirklichkeit sieht, definiert er die praktische Wahrheit aufgrund der Übereinstimmung mit dem auf das Gute orientierten Willen⁴². Und da es gemäß dem thomasischen Naturrechtsdenken eine Natur des Willens gibt, ist die Freiheit normadäquat, wenn sie sich in Übereinstimmung befindet mit der der Natur des Willens entsprechenden Erkenntnis der Vernunft⁴³. Dies im Gegensatz zu *Kants* Begriff der transzendentalen Freiheit, dem eine Ethik entspricht, derzufolge die Moralität einer Handlung ihren Ursprung in der absoluten Autonomie hat. Während bei *Kant* dem Gewissen logischerweise eine absolute Autonomie zugesprochen wird (weswegen bei *Kant* dem Sachverhalt eines objektiv irigen Gewissens im Grunde keine Bedeutung zukommt), muß bei *Thomas von Aquin* im Gegensatz dazu zwischen der subjektiven Instanz des Gewissens und den die praktische Vernunft objektiv bestimmenden allgemeingültigen Prinzipien unterschieden werden. Dies bedeutet, daß zwar jede Dezision des Gewissens (auch wenn dieses objektiv irrt) mit dem Anspruch auf Geltung ausgezeichnet ist und insofern die unmittelbare Instanz im handelnden Subjekt für die Bestimmung des sittlichen Handelns bildet, daß aber diese Geltung des Gewissensspruches ihren Grund nicht in der konkreten Dezision hat, sondern in der Zuordnung zu der evidenten Werterkenntnis der ersten Prinzipien, nämlich der synderesis, d.h. dem ursprünglichen, natürlichen Gewissen⁴⁴. Das Gewissen (im

⁴¹ Zur Formulierung dieses ersten und obersten Imperativs vgl. ebenda, I-II 94, 2.

⁴² Vgl. ebenda, I-II 57,5 ad 3.

⁴³ Vgl. dazu im Sinne des klassisch-naturrechtlichen Denkens *Arthur Fridolin Utz*, *Ethik*, Heidelberg 1970, passim; vgl. besonders 88 f.

⁴⁴ Zur Abhängigkeit der conscientia von der synderesis vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae*, I 79,13 ad 3.

Sinne des Begriffs der conscientia) im thomasischen Verständnis wird definiert von seinem Charakter her, daß es zu unserem Verhalten Stellung nimmt, als eine in der Anwendung des Wissens (nämlich der allgemeinen sittlichen Prinzipien) auf die einzelne Handlung sich manifestierende Urteilstätigkeit der Vernunft⁴⁵. Da das Gewissen unser Verhalten beurteilt, bedarf es eines Verhaltenskriteriums. Dieses stammt nicht vom Gewissen selber, vielmehr setzt es zur Beurteilung allgemeine Prinzipien voraus, die uns in der synderesis als unmittelbare Einsichten gegeben sind. Die synderesis ihrerseits aber wird nach *Thomas von Aquin* bestimmt als ein habitus, der mit dem Erkenntnisvermögen der Vernunft selbst gegeben ist⁴⁶. Der erste Imperativ »Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden« ist somit ein apriorisches Soll, wird er doch mit gleicher Unmittelbarkeit von der Vernunft ausgesprochen wie der fundamentale Grundsatz der Widerspruchsfreiheit von der theoretischen Vernunft. In beiden Fällen handelt es sich jeweils um Grundsätze, die von einem natürlichen habitus der Vernunft, d. h. einem »habitus primorum principiorum« her zu erklären sind. Während die theoretische Vernunft das Sein zum Objektbereich hat und darum die naturhafte Orientierung der Vernunft bedeutet, wahr von falsch zu unterscheiden, hat die praktische Vernunft den Wert zum Objektbereich⁴⁷, weswegen sie die naturhafte Orientierung der Vernunft auf das seinshaft Gute manifestiert und daher in diesem Sinne ein Imperativ ist, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. *Thomas von Aquin* erklärt theoretische und praktische Vernunft als Manifestationen eines einzigen Erkenntnisvermögens; zugleich jedoch – und dies vor allem konstituiert den Gegensatz zur transzendentalphilosophischen Erkenntnislehre – erklärt er diese Manifestationen aufgrund einer ihnen wesentlichen Zuordnung: die theoretische Vernunft erkennt das Sein; wird ihre Erkenntnis zum objektiven Bestimmungsgrund des Tuns, dann sprechen wir von der das menschliche Handeln dirigierenden praktischen Vernunft.

Nach thomasischer Auffassung besitzt hinsichtlich der allgemeinen Prinzipien die Vernunft aufgrund des »habitus primorum principiorum« eine naturhafte Erkenntnisfähigkeit. Hinsichtlich des ersten Imperativs der praktischen Vernunft spricht *Thomas von Aquin* von einer grundsätzlichen Irrtumslosigkeit der Vernunft, nicht jedoch hinsichtlich der konkreten Forderungen unserer praktischen Vernunft, wo *Thomas von Aquin* dem im christlichen Glauben implizierten Wissen um den Abfall

⁴⁵ Vgl. ebenda, I 79, 13.

⁴⁶ Zum Begriff der synderesis als habitus der Vernunft vgl. ebenda, I 79, 12.

⁴⁷ Zu dieser Orientierung der praktischen Vernunft vgl. ebenda, I-II 94, 2.

der Menschheit von der Schöpfungsordnung Rechnung trägt, wenngleich es andererseits der thomasischen Ethik entspricht, der praktischen Vernunft hinsichtlich der konkreten Forderungen jedenfalls die grundsätzliche, wenn auch oft auf verschiedenste Weise versperrte naturrechtliche Orientierung zuzusprechen. Dies bedeutet zugleich, daß *Thomas von Aquin* der Möglichkeit eines Auseinanderklaffens von Gewissensdeziision und objektiv richtiger Orientierung in ihrer ganzen sittlichen Relevanz gerecht zu werden versucht. Für die thomasische Ethik gilt: soweit eine Handlung trotz Irrtums unserer Vernunft hinsichtlich des objektiv Guten dennoch vom Gewissen als der subjektiven Beurteilungsinstanz her die Qualifizierung der Sittlichkeit erhält, ist nach *Thomas von Aquin* auch das objektiv irrige Gewissen verpflichtend⁴⁸. Dies bedeutet aber keine Negierung einer grundsätzlich objektiv bestimmten Ethik. Da nämlich im thomasischen Verständnis der erste Imperativ der praktischen Vernunft ein seinsorientierter, nämlich an der Wesensnatur orientierter Imperativ ist, bleibt für den einzelnen immer die Möglichkeit einer sachgerechten Vervollkommnung. Nach thomasischer Auffassung wäre es daher nicht richtig, hinsichtlich der Vielfalt der Kulturen grundsätzlich einfach nur von unterschiedlichen sittlichen Kulturen zu sprechen, sind diese doch nach *Thomas von Aquin* gemäß der praktischen Vernunft grundsätzlich nach objektiven Kriterien beurteilbar.

Setzt man diese ontologisch bestimmte und daher grundsätzlich objektive Orientierung der thomasischen Ethik voraus, wird man *Anzenbachers* Versuch wenig bzw. überhaupt keine Plausibilität abgewinnen können, die auf das *Hegelsche* Systemdenken zurückgehende Differenz zwischen der *Kantschen* subjektiven Moralität und der von *Hegel* intendierten objektiven Sittlichkeit in der thomasischen Ethik zu bestimmen als den Unterschied zwischen dem »bonum in apprehensione rationis« und dem »bonum per se«⁴⁹. Das im Sinne *Kants* interpretierte sittliche Handeln aus gutem Willen, das *Anzenbacher* bei *Thomas von Aquin* bestimmt sieht vom je subjektiven »bonum in apprehensione rationis«, soll unterschieden werden vom in Analogie zum *Hegelschen* Begriff der Sittlichkeit definierten objektiv orientierten sittlichen Handeln, d. h. vom Handeln, das das »bonum per se« verwirklicht. Es versteht sich von selbst, daß auch hier wiederum für diesen Interpretationsversuch *Anzenbachers* der sup-

⁴⁸ Zur Erklärung und zur Relevanz des »irrigen Gewissens« vgl. ebenda, I 94,4; I-II 19,5 und 6.

⁴⁹ Vgl. *Arno Anzenbacher*, Konsensustheoretische Aspekte, a. a. O., 255 ff.; *Anzenbacher* beruft sich dabei für seine Interpretation auf *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae*, I-II 19,1-5; I-II 19,10; I-II 71,2.

ponierte Begriff der »ratio« von fundamentaler Bedeutung ist. *Anzenbacher* meint, wie bereits erwähnt, durch die bei *Thomas von Aquin* in gewisser Weise zu konstatierende Gleichsetzung der Kriterien »secundum rationem« und »secundum naturam« eine Aufwertung des Vernunft- und Gewissensbegriffs gegenüber der am Naturbegriff orientierten objektiven Interpretation folgern zu können, wobei er im Kontext der Bestimmung des Gewissens als des grundlegenden Kriteriums der moralischen Wertigkeit auf die *Kantsche* Auffassung der Vernunft qua Gewissen rekurriert.

Das grundlegende Manko von *Anzenbachers* Interpretation des thomasischen Naturrechts liegt in der Nicht-Berücksichtigung des Sachverhalts begründet, daß die Bestimmung des thomasischen Naturrechts als eines Vernunftrechts nur insofern möglich ist, als man hiermit die ratio versteht, die entsprechend der Ontologie an der natura humana als objektiver Norm orientiert ist. Nur von dieser die objektiv-ontologische Orientierung der Vernunft nicht berücksichtigenden Interpretation *Anzenbachers* her ist es verständlich, daß er einerseits dem thomasischen »bonum per se« vom Kontext der soeben erwähnten Gewissensinterpretation her überhaupt nur eine systemgerechte Bedeutung im Sinne von »gesellschaftlich anerkannter Norm« zuerkennt⁵⁰, daß er aber andererseits im Kontext der thomasischen ontologischen Orientierung *Thomas von Aquin* kritisiert⁵¹, weil die Bedeutung des »bonum per se« im Sinne einer vorgegebenen Objektivität betont wird⁵². Dies ist jedoch im Gegensatz zu *Anzenbachers* Meinung keine Ungereimtheit. Denn die ratio im thomasischen Verständnis ist grundsätzlich auf die Wirklichkeit und das Gute als solches hin orientiert. Es entspricht übrigens *Thomas von Aquin* nicht, wie *Anzenbacher* dies interpretierend folgert, daß gemäß der thomasischen Lehre zwar jeder gewissenswidrige Wille böse und kein gewissenswidriger Wille gut sei, daß aber, *Thomas von Aquin* interpretierend, zugleich auch gefolgert werden müsse, daß »jeder normwidrige aber gewissensgemäße Wille böse und kein Wille nur aufgrund seiner Gewissensgemäßheit gut« sei⁵³. Diese Interpretation *Anzenbachers* ist – unter Voraussetzung der Anerkennung der ontologisch-

⁵⁰ Dies ist offensichtlich vor allem zu verstehen im Kontext seiner Überlegungen zu einer konsensustheoretischen Konkretisierung der *Hegelschen* objektiven Orientierung.

⁵¹ Diese Kritik erfolgt übrigens in Analogie zu einer gewissen Kritik auch an *Hegel*, wo dessen – ansonsten hinsichtlich seiner konsensustheoretischen Bedeutung anerkannte – objektive Orientierung aufgrund seiner (dialektisch begründeten) Absolutheit in Gegensatz tritt zur Absolutheit der *Kantschen* subjektiven Moralitätsbegründung.

⁵² Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa Theologiae, I-II, 19,6.

⁵³ *Arno Anzenbacher*, Konsensustheoretische Aspekte, a. a. O., 257.

objektiven Orientierung der Vernunft – nicht möglich; bei Anerkennung einer solchen Orientierung müßte die Interpretation etwa folgenderweise lauten: der normwidrige, aber gewissenngemäße Wille ist »objektiv böse« (wenn man dies so nennen will), wenn er aufgrund eines rationalen Irrtums, aber doch entsprechend seinem Streben nach Vervollkommnung handelt; dieser Dezision ist auch gemäß *Thomas von Aquin* die sittliche Relevanz nicht abzuerkennen; sie bleibt aber gemäß dem objektiven Naturgesetz falsch. Die objektive Natur ist im thomasischen Naturrechtsdenken die Norm, gemäß welcher für den einzelnen und die Gesellschaft grundsätzlich eine Vervollkommnung möglich ist⁵⁴.

III. ZUM GEGENSATZ DER THOMASISCHEN UND DER KANTSCHEN NATURRECHTSLEHRE

1. Die begründungsphilosophischen und normenlogischen Gegensätze

Von grundlegender Bedeutung für die thomasische Naturrechtslehre ist deren sozialetischer Ausgangspunkt von einer metaphysisch begründeten Einheit von Recht und Moral⁵⁵. Dieser Ausgangspunkt konstituiert den ohne Zweifel fundamentalen Unterschied der thomasischen Naturrechtslehre zu den Auffassungen von *Kant* und *Hegel*. *Thomas von Aquin* argumentiert – in formal ähnlicher Weise wie *Kant* und *Hegel* – aus der ausgesprochen ethischen Sicht, daß das Einzelne seine Normativität einzig durch Übereinstimmung mit dem Universalen erhalte⁵⁶. Nach *Thomas von Aquin*, der hierfür den von *Augustinus* formulierten Gedanken vom Ewigen Gesetz übernahm, befindet sich das Individuum in einer umfassenden Wertordnung. Gemäß dieser Sicht ist der einzelne durch die

⁵⁴ Vgl. dazu insbesondere *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae*, I-II 94,4; diese thomasische Auffassung ist allerdings letztlich nur erklärbar durch die Lehre vom primären und sekundären Naturrecht, die einerseits bezogen ist auf die Prinzipien »quoad objectum« und die Prinzipien »quoad nos«, andererseits auf die Schöpfungsordnung und den Abfall der Menschheit von dieser Ordnung.

⁵⁵ Darauf verweist mit Recht *Hans J. Münk*, *Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie*, a. a. O., 105.

⁵⁶ Zur Bedeutung dieses gegenüber dem einzelnen grundsätzlich auf eine universale Vorgegebenheit hinweisenden ethischen Grundgedankens nicht nur für das klassisch-naturrechtliche Orddenken, sondern auch – wenngleich von einem völlig anderen normenlogischen Ansatz her – für die moderne, nicht zuletzt von *Kant* bestimmte Subjektivitätsphilosophie vgl. *Peter-Paul Müller-Schmid*, *Die Menschenrechtsphilosophie als Paradigmawechsel vom Orddenken zum Subjektivitätsphilosophie der Moderne*, in: *Begründung der Menschenrechte*, hrsg. von *Peter-Paul Müller-Schmid*, Stuttgart 1986, im Druck.

göttliche Vorsehung in ein Ganzes integriert. Das natürliche Gewissen des Menschen übernimmt als Teilhabe am Ewigen Gesetz diesen Imperativ. Damit ist *Thomas von Aquin* die Umformung der aristotelischen Sozialontologie in eine Sozialethik gelungen, von der her das Gemeinwohl als ein Soll definiert wird, das den Wert jeder Person in der Integration in ein Ganzes anerkennt.

Das die thomasische wie die *Kantsche* und *Hegelsche* Ethik konstituierende Prinzip der Übereinstimmung des einzelnen mit dem Universalen bezieht sich bei *Thomas von Aquin* weder wie bei *Kant* auf ein formales allgemeines Vernunftgesetz noch wie bei *Hegel* auf die dialektisch interpretierte »konkrete Totalität«, sondern auf einen ontologischen Begriff der menschlichen Natur. Zwar ist die in allen Menschen gleiche Natur nicht bereits das alle verpflichtende Gemeinwohl selbst, sie bildet jedoch den Grund für die Pflicht der einzelnen, mit ihren unterschiedlichen Begabungen durch Kooperation das Gemeinwohl als ein metaphysisch begründetes, die Menschheit umfassendes Gut zu verwirklichen. Da nun diese Ganzheit gemäß *Thomas von Aquin* aufgrund der nur abstrakt definierbaren universalen Wesensnatur des Menschen ihre imperativische Formulierung nur in abstrakter Weise erhalten kann, ist es nach *Thomas von Aquin* notwendig, sie in rationaler Weise aufgrund der freien Verantwortung zu konkretisieren. Dies sind die Voraussetzungen für die Bestimmung des thomasischen Gemeinwohlbegriffs als eines analogen Ganzheitsbegriffs⁵⁷. Im Hinblick auf die Analogie könnte man auch bei *Thomas von Aquin* im Sinne *Anzenbachers*⁵⁸ von einer in Freiheit zu konkretisierenden und damit auch zu interpretierenden Offenheit des Begriffs der menschlichen Natur sprechen (wenn man einmal davon absieht, daß es im klassisch-naturrechtlichen Denken hinsichtlich bestimmter zentraler personaler und institutioneller Sachverhalte natürlich auch einen univoken, d. h. immer in gleicher Weise geltenden und zu realisierenden Prinzipienbereich gibt⁵⁹). Freilich versteht *Anzenbacher* diesen Begriff im Grunde als eine dem ontologisch-normativen Begriff der menschlichen Natur entgegengesetzte, einzig im Diskurs bestimmte, hermeneutisch interpretierte Humanitätsidee. Damit ergeben sich aber nun doch wesentliche Divergenzen zur thomasischen Sicht, derzufolge

⁵⁷ Vgl. dazu *Arthur Fridolin Utz*, Sozialethik, Bd. I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg 1958, 151 ff.

⁵⁸ Vgl. *Arno Anzenbacher*, Konsensustheoretische Aspekte, a. a. O., 269; vgl. auch ähnlich 262 f., 264.

⁵⁹ Zur Bedeutung der univoken und der analogen Naturrechtsprinzipien vgl. *Arthur Fridolin Utz*, Sozialethik, Bd. II: Rechtsphilosophie, Heidelberg 1963, 84 ff.

das Humanitätsziel – bei aller Anerkennung auch der Funktion des Diskurses und der geschichtlich-kulturellen Ausprägung des Naturrechts auch im thomasischen Denken – wesentlich eine in der Schöpfungsordnung vorgegebene normative, das naturhafte Streben und Erkennen des Menschen bestimmende, hermeneutisch nicht zu relativierende Objektivität besitzt⁶⁰.

Die Interpretation des natürlichen Gewissens als Teilhabe am Ewigen Gesetz sowie die Fassung des Gemeinwohlbegriffs als eines analogen Ganzheitsbegriffs machen es verständlich, daß gemäß *Thomas von Aquin* die Gemeinschaft einen Anspruch auf das ethische Vollkommenheitsstreben aller hat und die Autorität daher entsprechende Gesetze erlassen kann. Dies bedeutet freilich nicht, daß die Würde der Person in deren Kernbereich zur Disposition irgendeiner konkreten Gesellschaft oder eines konkreten Staates gegeben wäre; im klassisch-naturrechtlichen Denken ist wegen der Bestimmung der Personwürde von der persönlichen Verantwortung gegenüber Gott und von der ontologisch-objektiv gefaßten Norm der *natura humana* als Bestimmungsgrund des Gemeinwohls her eine solche Möglichkeit versperrt – und dies im Hinblick auf die rechtliche Relevanz seiner Metaphysik sogar noch grundsätzlicher als in der *Kantschen Lehre*⁶¹ mit ihrer transzendental-philosophischen Ethik-

⁶⁰ Insofern ist auch *Anzenbachers* Versuch (vgl. *Arno Anzenbacher*, *Konsensustheoretische Aspekte*, a.a.O., 268–270), das katholische Lehr- und Hirtenamt einerseits hinsichtlich seiner Funktion als Hirtenamt vor allem aufgrund des sozusagen positivistischen Begriffs einer »Legitimation durch Verfahren«, andererseits hinsichtlich seiner Kompetenz als Lehramt vor allem aufgrund des konsensustheoretischen Begriffs einer »Legitimation durch Zustimmung« (unter Voraussetzung eines – wie erwähnt – im Sinne der *Kantschen Ethik* interpretierten, nach Ansicht *Anzenbachers* in gewisser Hinsicht auch für die Ethik von *Thomas von Aquin* auf der Ebene des Gewissens geltenden Konzepts der autonomen Moral) zu bestimmen, eine Verkennung einer der wesentlichen Voraussetzungen des katholischen Lehr- und Hirtenamts, nämlich der Anerkennung einer in der Schöpfungsordnung begründeten objektiven und erkennbaren, im Gewissen verpflichtenden naturrechtlichen Normenordnung.

⁶¹ Dies gilt erst recht für gewichtige Tendenzen des rechtsphilosophischen Neukantianismus, die allerdings nicht in unseren Kontext der Auseinandersetzung mit den von *Münk* und *Anzenbacher* vertretenen Interpretationen der thomasischen und der *Kantschen* Auffassungen gehören. Dennoch ist dieser Sachverhalt von Bedeutung, soweit er in der Systematik der *Kantschen Rechtsphilosophie* selber gründet. Mit dem Problem von Staat, Recht, Gesellschaft und Personwürde in der Sicht des klassisch-naturrechtlichen Denkens einerseits, der Konzeptionen *Kants* (ganz besonders aber auch des Neukantianismus) sowie des Rechtspositivismus andererseits hat sich grundsätzlich *Daniel Rhonheimer* befaßt. In seinen ausführlichen und gründlichen Darlegungen über das fundamentalste aller Rechtsgüter, nämlich das Rechtsgut Leben, das wesentlich auch den Schutz des ungeborenen Lebens bedingt, hat *Rhonheimer* einerseits die – in der grundsätzlichen Trennung von Recht und Moral und in der dadurch bedingten rigorosen Formalisierung und positivistischen Gesellschaftsorientie-

begründung und Rechtslehre von der im Bereich des Rechts zu achtenden personalen Würde des Menschen⁶².

So sehr bei *Thomas von Aquin* der Primat des Gemeinwohls das Naturrechtsdenken bestimmt, so sehr kommt aufgrund seiner Lehre von der notwendigen Konkretisierung der nur abstrakt formulierbaren Ganzheitsnorm der Empirie eine wichtige Bedeutung zu. Die Konkretisierung der abstrakten Gemeinwohlnorm erfordert somit eine schöpferische Ordnungsleistung der praktischen Vernunft, die die Aufgabe erhält, jene Grundwerte zu eruieren, die eine friedliche Regelung der unterschiedlichen Interessen gewährleisten. Um der freien Entfaltung der Persönlichkeit willen wird eine realistische Sicht, wie sie dem die Empirie berücksichtigenden klassischen Naturrechtsdenken wesentlich ist, eine gewisse Trennung von Recht und Moral postulieren – nicht etwa, weil beide Bereiche grundsätzlich getrennt sind, sondern in der Annahme, daß über die freie individuelle Verantwortung die an sich zum Gemeinwohl gehörenden absoluten und allgemeingültigen Werte der Gesellschaft die Möglichkeit erhalten, sich durchzusetzen⁶³. Hier ist die systematische

rung des Rechts gründende – Relativierung der Personwürde (nicht zuletzt auch des ungeborenen Lebens) in nicht unbedeutenden Werken des rechtsphilosophischen Neukantianismus und andererseits die grundsätzliche und rechtspolitische Bedeutung der metaphysisch-ontologischen Naturrechtslehre gerade für die Wahrung der Personwürde (auch hinsichtlich des ungeborenen Lebens) nachgewiesen (was freilich sicherlich nicht bedeutet, daß man grundsätzlich nicht auch von einer kantianisch orientierten Rechtsphilosophie her ebenso zu einer prinzipiellen rechtsstaatlichen Achtung der – wie gesagt, wesentlich auch den Schutz des ungeborenen Lebens bedingenden – fundamentalsten Rechtsgüter gelangen könnte; und hinsichtlich der Interpretation des Neukantianismus bedeutet dies in keiner Weise, daß *Rhonheimer* die von ihm kritisierten neukantianisch-relativistischen Tendenzen der Rechtsphilosophie sozusagen in jeder Hinsicht mit dem Neukantianismus als solchem gleichzusetzen sucht); vgl. *Daniel Rhonheimer*, Das Recht des hilflosen Lebens: zum Zusammenhang von Menschenrechten, Existenzrecht, Rechtsfähigkeit und Rechtsstaat, in: *Begründung der Menschenrechte*, a. a. O., im Druck.

⁶² Zur Achtung der personalen Würde des Menschen im Rechtsbereich in *Kants* Rechtslehre vgl. *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 108. Bezeichnenderweise gibt es allerdings in der *Kantschen* Rechtslehre – anders als in der thomasischen Lehre – aufgrund der Trennung von Ethik und Recht eine Autonomie des Staats (vgl. den Hinweis bei *Hans J. Münk*, ebenda, 108, Anmerkung 56), die den typisch vertragstheoretischen Charakter der *Kantschen* Staatslehre sehr deutlich werden läßt (vgl. dazu den richtigerweise im Kontext eines Gegensatzes von *Kantscher* und thomasischer Naturrechtslehre erfolgten Hinweis von *Hans J. Münk*, ebenda, 120, Anmerkung 140).

⁶³ Vgl. *Arthur Fridolin Utz*, Sozialethik, Bd. II: Rechtsphilosophie, a. a. O., 112 ff.; in der Sicht einer der modernen Gesellschaft gerecht werdenden Systematisierung einer pluralistisch-freiheitlichen Sozialethik vgl. *ders.*, Ethik und Politik, Stuttgart 1970, 127 ff.

Bedeutung für den von *Anzenbacher*⁶⁴ so sehr betonten gesellschaftlichen Diskurs – eine Bedeutung allerdings, die wenig zu tun hat mit den Ideen der von *Anzenbacher* z. T. anerkannten *Habermasschen* Diskurstheorie, die ihrerseits insbesondere auf die auch in der *Kantschen* Tradition vertretene Idee des Verallgemeinerungsprinzips rekurriert sowie die *Hegelsche* Idee einer dialektisch-universellen Objektivität impliziert. Auch nach der thomasischen Naturrechtslehre hat der Diskurs eine gewichtige sozialetische Bedeutung. Er wird im Kontext des Gegensatzes von klassisch-naturrechtlicher und *Kantscher* Naturrechtslehre in seiner spezifischen, von *Kant* unterschiedenen Bedeutung freilich erst verständlich, wenn man die bereits genannte Erkenntnis berücksichtigt, daß die thomasische Normenlehre in der Einheit von Recht und Moral gründet und dort, wo es um die Trennung dieser Bereiche geht, diese Trennung aufgrund des positiven Rechts nicht im Sinne der Autonomie des Rechts vornimmt, wie dies bei *Kant* geschieht, der aufgrund der die Wesenserkenntnis und den Universalrealismus⁶⁵ nicht anerkennenden Erkenntnistheorie des transzendentalen Idealismus die Naturrechtslehre erst im Bereich der Rechtsordnung ansetzt. Allerdings ist diese *Kantsche* Naturrechtslehre im Recht ebenfalls nur idealisiert, insofern sie die Einzeldektionen in ein als allgemeines Gesetz der Freiheit aufgefaßtes formales gesellschaftliches Ordnungssystem bringt. Es handelt sich somit hinsichtlich der in der *Kantschen* Naturrechtslehre begründeten Rechtslehre nicht, wie bei *Thomas von Aquin*, um die Konkretisierung einer realen abstrakt-universalen Norm, vielmehr um die gesellschaftliche Konkretisierung des idealistischen Freiheitsbegriffs. Zwecks dieser Konkretisierung ist *Kant* wegen des Fehlens allgemeiner wirklichkeitsorientierter Kriterien gezwungen, Freiheit im Sinne der individualistischen Freiheit zu verstehen und diese einzig durch einen formalen Rechtsordnungsbegriff konkret gesellschaftlich zu bestimmen⁶⁶. Während der

⁶⁴ Vgl. *Arno Anzenbacher*, Konsensustheoretische Aspekte, a. a. O., 263 ff.

⁶⁵ Die Ablehnung des Universalienrealismus und der in der Abstraktionstheorie formulierten Auffassung einer Wesenserkenntnis ist einer der wesentlichen Gründe für die einzelnen – sei es kantianisch, sei es anders begründeten – individualistischen Gesellschaftskonzeptionen, die dem Recht eine ethische Funktion aberkennen bzw. überhaupt die Gesellschaftsordnung nur als eine formale Ordnung der Einzelfreiheiten verstehen.

⁶⁶ Eine andere Interpretation vertritt *Münk*, der die am Beispiel der Eigentumslehre erklärte *Kantsche* Naturrechtslehre zwar als von einem »individual« bestimmten Gesichtspunkt her charakterisiert sieht (vgl. *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 119), es aber ablehnt, *Kants* Freiheitslehre im Sinne eines »Individualismus« zu verstehen (vgl. ebenda, 119, Anmerkung 129). *Münk* erwähnt zur Rechtfertigung seiner nicht-individualistischen Freiheitsinterpretation den

Ausgangspunkt der *Kantschen* Naturrechtslehre immer ein Recht von Einzelfreiheiten ist, das gleich ist, gehört es zum Wesen der thomasischen Naturrechtslehre, als ersten Gesichtspunkt das Recht im Sinne des den einzelnen vorgegebenen Gemeinwohls als einer realen Universalnorm zu verstehen und erst von dorthen dann die gesellschaftliche Ordnung als Realisierung der Freiheiten zu suchen. Es geht also im thomasischen Denken anders als im Sinne des *Kantschen* Verallgemeinerungsprinzips nicht um die individualistische Begründung des allgemeinen Gesetzes in dem Sinne, daß alle ein solches Gesetz anerkennen zu können glauben.

2. Die Zuordnung von Ethik und Recht

Auch im thomasischen Naturrecht sind, wie in *Kants* Naturrechtslehre, die Rechtsprinzipien als apriorische Prinzipien zu bezeichnen; sie sind jedoch, wie bereits gesagt, charakterisiert durch das Gemeinwohl. In der Befolgung befindet sich der Bürger in der Ordnung des sittlichen Imperativs, weswegen nicht vom »spezifisch-ethischen Pflichtbefolgungsmodus« abstrahiert werden kann, wie die *Kantsche* Auffassung richtigerweise von *Münk* charakterisiert wird⁶⁷. Gehört nach der *Kantschen* Auffassung die Zwangsbefugnis wesentlich zum staatlichen Recht⁶⁸, so gilt dies auch für *Thomas von Aquin*. Allerdings ist nach *Thomas von Aquin* auch die ethische Ordnung eine zwangsmäßige Ordnung in dem Sinne, daß der Mensch aufgrund der Teilhabe des Naturgesetzes am Ewigen Gesetz durch dieses sanktioniert wird, wie auch in dem Sinne, daß *Thomas von Aquin* im Naturgesetz eine immanente Sanktion erkennt, insofern irgendwann die nicht befolgte Ordnung ihren sanktionierenden Tribut erfordert. Wenn *Münk* die *Kantsche* Lehre von Recht und Moral dahingehend zusammenfaßt, daß Rechtspflichten mit der Zwangsbefugnis vereinbar seien, Tugendpflichten hingegen nicht⁶⁹, so ist damit im Grunde der fundamentale Gegensatz zur thomasischen, die Einheit von Recht und Moral aufgrund des naturgemäßen Gemeinwohls betonenden Naturrechtslehre genannt.

Allerdings wird die *Kantsche* Lehre von der Trennung von Ethik und Recht insofern etwas relativiert, als nach *Münks*⁷⁰ Interpretation die Verpflichtungsfundamente des Rechts in der transzendentalen Freiheit

die *Kantsche* Ethik und Rechtslehre kennzeichnenden, die Freiheit des einzelnen integrierenden »objektiven Kontext allgemeingültiger Gesetze« (vgl. ebenda).

⁶⁷ Vgl. ebenda, 106.

⁶⁸ Vgl. ebenda.

⁶⁹ Vgl. ebenda.

⁷⁰ Vgl. ebenda, 107.

verankert sind. Diese gewiß richtige *Kant*-Interpretation bildet ihrerseits den Grund für *Münks* Annahme einer Zuordnung des Rechtsbereichs zur ethisch gesetzgebenden Vernunft, so daß nach *Münk* für *Kant* gilt: »Rechtspflichten bleiben daher indirekt-ethische Pflichten.«⁷¹ Auch diese Lehre *Kants*, falls sie – wofür sicherlich Gründe anführbar sind – richtig interpretiert ist, markiert einen diametralen Gegensatz zur klassischen Naturrechtslehre von *Thomas von Aquin*, wie aus dem bisher Gesagten folgen dürfte: für *Thomas von Aquin* gibt es keine transzendente Freiheit; die ganze Freiheit ist der *natura humana* eingeordnet, die ihrerseits in der Schöpfungsordnung begründete Norm des sowohl rechtlichen als auch sittlichen Handelns ist; Rechtspflichten sind daher bei *Thomas von Aquin* konsequenterweise nicht nur »indirekt-ethische Pflichten«, sondern direkt-ethische Pflichten.

Münk versucht nun, trotz dieser gemäß unserer Interpretation gegen eine Vergleichbarkeit der thomasischen und der *Kantschen* Naturrechtskonzeption angeführten Argumente insofern in der *Kantschen* Lehre dennoch eine Vergleichsgrundlage zu sehen, als er vom Gesichtspunkt des kategorischen Imperativs »in der Form des allgemeinen Rechtsgesetzes spezialisiert für den Rechtsbereich« her eine mögliche Vergleichbarkeit mit den ersten Prinzipien des Naturrechts bei *Thomas von Aquin* zu erkennen glaubt⁷². So plausibel dieser Interpretationsversuch auch zu sein scheint, so ist andererseits doch zu betonen, daß es die bei *Münk* in dessen *Kant*-Interpretation diskutierte Differenzierung zwischen der ethischen Gesetzgebung (Moralität)⁷³ und dem allgemeinen Rechtsgesetz, das von *Münk* gemäß *Wolfgang Kersting* als eine auf die Begründung von Rechtspflichten »spezialisierte Version des kategorischen Imperativs« interpretiert wird⁷⁴, bei *Thomas von Aquin* nicht gibt. Einzig von seiten des Gesetzgebers, der die innere moralische Einstellung nicht prüfen kann, könnte man dies sagen. Aber dann müßte man einerseits von einem »Gebot« sprechen, das die innere moralische Einstellung zum Objekt hat (sittliches Gebot), und andererseits von einer juristischen Verordnung im positivrechtlichen Sinne. Selbst diese Interpretation bedeutet jedoch keine Relativierung des grundsätzlichen Gegensatzes zur thomasischen Auffassung: denn nicht nur gilt für *Thomas von Aquin*, daß es auf jeden

⁷¹ Ebenda.

⁷² Vgl. ebenda, 109.

⁷³ Vgl. ebenda, 107.

⁷⁴ Vgl. *Wolfgang Kersting*, *Wohlgeordnete Freiheit*, Bd. I: *Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin 1984, 31; zitiert bei *Hans J. Münk*, *Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie*, a. a. O., 106.

Fall diese Differenzierung von seiten des handelnden Subjekts, das dem Staatsgesetz untergeordnet ist, nicht gibt (selbst die Gesetze, die durch Bestimmung der Staatsgewalt erlassen sind⁷⁵, verpflichtet gemäß *Thomas von Aquin* in conscientia⁷⁶), sondern überhaupt ist für *Thomas von Aquin* – und dies vor allem konstituiert einen grundsätzlichen Gegensatz zu *Kant* – der letzte Sinn des Rechts nicht die formale Ordnung der Gesellschaft, sondern als gemeinwohlbegründete Norm die Unterstützung des ethischen Handelns.

3. Realismus und soziale Orientierung des klassischen Naturrechts und Kants Formalismus und Individualismus

In der konkreten Bestimmung der abstrakten Gemeinwohlnorm beweist die thomasische Naturrechtslehre den Realismus ihrer metaphysischen Normenlehre. Dies zeigt sich nicht zuletzt auch darin, wie *Thomas von Aquin* den Normenprozeß versteht als Prozeß von der Naturbegründung über das Rechtsbewußtsein bis zum positiven Recht. Das Rechtsbewußtsein der Gesellschaft erhält bei *Thomas von Aquin* seine Normativität aufgrund der Übereinstimmung mit den absoluten Normen der menschlichen Natur, und es wird zu einer konkret sanktionierenden Norm entweder als durch die Gesellschaft geschaffenes Handlungsgesetz oder als vom Staat erlassenes positives Gesetz⁷⁷. Natürlich wird die gesellschaftliche Normenbildung nach thomasischem Verständnis auch solche Bedingungen zur Kenntnis nehmen, denen wegen ihrer Normwidrigkeit zwar keine normative, jedoch aufgrund ihrer unabänderlichen Tatsächlichkeit eine normbegrenzende Funktion zukommt. Des weiteren gehört es zum Prozeß der gesellschaftlichen Normenbildung, den vielfältigen Tatsachen des menschlichen Verhaltens gerecht zu werden. In klassischer Weise hat *Thomas von Aquin* diesen bei der abstrakt-universalen Norm der menschlichen Natur beginnenden und die Tatsachen des menschlichen Verhaltens miteinbeziehenden naturrechtlichen Normenprozeß in seiner Eigentumslehre erklärt⁷⁸. Im Gegensatz zu *Kant* war es

⁷⁵ Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa Theologiae, I-II 95, 2.

⁷⁶ Vgl. ebenda, I-II 96,4, wo hinsichtlich des positiven Gesetzes allgemein erklärt wird, daß es im Gewissen verpflichtet. Dort ist im besonderen – formal ähnlich wie in *Hegels* dialektischer Ethik – darauf hingewiesen, der Mensch sei nur ein Teil der Vielheit.

⁷⁷ Es ist dies die auf *Cicero* zurückgehende grundlegende Normenlogik des klassisch-naturrechtlichen Denkens. Auch *Thomas von Aquin* recurriert auf diese von *Cicero* vertretene Normenlogik (vgl. *Thomas von Aquin*, Summa Theologiae, I-II 91,3).

⁷⁸ Vgl. dazu den Kommentar von *Arthur Fridolin Utz* zu: *Thomas von Aquin. Recht und Gerechtigkeit*, in: Die Deutsche Thomasausgabe, Bd. 18, Heidelberg 1953, 423–571, hier 490 ff.

daher gemäß dem thomasischen Denken nicht möglich, das Privateigentum als ein apriorisches Prinzip des Naturrechts zu verstehen; nach *Thomas von Aquin* ist das Privateigentum kein naturrechtliches Postulat erster, sondern zweiter Ordnung, nämlich eine aus rationaler Deduktion folgende Ordnungsnorm.

In der Eigentumslehre wird der Unterschied des thomasischen Naturrechtsdenkens zur *Kantschen* Naturrechtslehre besonders deutlich. Mit Recht setzt daher *Münk* zur Charakterisierung der unterschiedlichen Naturrechtsauffassungen insbesondere an dieser konkreten Naturrechtsfrage an⁷⁹. Von wesentlicher Bedeutung ist hierbei die Charakterisierung der die *Kantsche* Eigentumslehre bestimmenden apriorischen Naturrechtsprinzipien. Ohne Zweifel hat *Münk* mit seiner Kennzeichnung des *Kantschen* Naturrechts als »apriorisches Vernunftrecht« und von da her der naturrechtlichen Grundsätze der *Kantschen* Eigentumslehre als »apriorischer Prinzipien«, die aufgrund ihres Ursprungs in der – hinsichtlich der Objektwelt a priori das Recht der Freiheit des einzelnen setzenden – praktischen Vernunft das Privateigentumsrecht als ein apriorisches Recht des einzelnen bestimmen, die *Kantsche* Lehre genau charakterisiert⁸⁰.

Freilich geht auch das thomasische Naturrechtsdenken von apriorischen Prinzipien aus. Im Unterschied zu *Kant* handelt es sich allerdings bei *Thomas von Aquin* um eine in der Wirklichkeit selber gegebene apriorische, nämlich in der Naturordnung grundgelegte universale Normativität, an der die Vernunft als ein die natürliche Ordnung und deren objektive Normativität anerkennendes Erkenntnisvermögen partizipiert. Von da her ist die thomasische Eigentumslehre überhaupt nicht anders denn von ihrer sozialen Dimension her, die als solche wesentlich eine in der Schöpfungsordnung⁸¹ vorgegebene, nicht wie bei *Kant* eine von der

⁷⁹ Vgl. *Hans J. Münk*, Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie, a. a. O., 117ff.

⁸⁰ Vgl. ebenda, 119ff.

⁸¹ *Hans J. Münk* (ebenda, 118) weist aufgrund seiner Interpretation der thomasischen Lehre mit Recht auf die Begründung der natürlichen Herrschaft der Menschen über die Dinge in der göttlichen Vorsehung hin. Die Bedeutung der Schöpfungsordnung als ontologisch-normativer Bestimmungsgrund der menschlichen Vernunft und der sozialen Dimension des menschlichen Handelns wird jedoch in *Münks* Interpretation der thomasischen Naturrechtslehre nicht deutlich; andernfalls hätte er hinsichtlich seiner Charakterisierung des thomasischen Naturrechts als Vernunftrecht, worauf er, wie bereits diskutiert, in einem anderen Kontext hinweist (vgl. ebenda, 110), die ontologisch orientierte Vernunft als Grund der Apriorität des thomasischen Naturrechtsdenkens bezeichnen müssen (und dies im Gegensatz zum Begriff der formalen und autonomen Vernunft als Grund der *Kantschen* Apriorität).

formalen gesetzgebenden Vernunft her durch die Freiheit der einzelnen konstituierte Wirklichkeit ist, begründbar. Sosehr auch *Thomas von Aquin* der praktischen Vernunft im Normenprozeß der Konkretisierung eine schöpferische Qualität zuerkennt, weswegen er in der Lage ist, aus Vernunftgründen zwecks Konkretisierung der universalen Normen zur Anerkennung des Privateigentumsrechts zu gelangen⁸², sosehr ist doch auch diese schöpferische Qualität der Vernunft im Gegensatz zu *Kant* nur als Konkretisierung der in abstrakt-universaler Normativität vorgegebenen Naturordnung zu verstehen, so daß die Privateigentumsordnung nur von ihrer im Gemeinwohl begründeten sozialen Ordnungsfunktion her zu begreifen ist und nach klassisch-naturrechtlicher Auffassung daher immer, wie *Münk*⁸³ richtig bemerkt, an die Sozialbestimmtheit der Güter gebunden bleibt. Obwohl diese Sachverhalte deutlich die Grundverschiedenheit des *Kantschen* und des thomasischen Naturrechtsdenkens aufweisen und obwohl *Münk*⁸⁴ selber von seiner Interpretation her als Resultat einen bedeutenden Unterschied zwischen der thomasischen und der *Kantschen* Naturrechtslehre konstatiert, so erstaunt es doch, daß *Münk*⁸⁵ diesen Unterschied in gewisser Orientierung an der *Kantschen* Begrifflichkeit einerseits zwar zu charakterisieren sucht als »Unterschied im Vernunftbegriff«, andererseits jedoch meint, daß es sich nicht um derart auseinanderklaffende Vernunftkonzeptionen handle, »wie es etwa im Falle des Gegensatzes von aprioristischen und empiristischen Erkenntnis- und Wahrheitskonzeptionen anzunehmen wäre«⁸⁶. In Wirklichkeit spricht alles gegen diese die fundamentalen Unterschiede doch wieder relativierende Kennzeichnung, denn sosehr – wie bereits erklärt – die *Kantsche* und die thomasische Vernunftphilosophie innerhalb des Kontextes von Empirismus und Apriorismus sicherlich formale Ähnlichkeiten aufweisen, sosehr sind ihre Konzeptionen des Apriori selber unvergleichlich.

4. Zusammenfassende Bemerkungen

Zusammenfassend läßt sich sagen: der wesentliche Unterschied der *Kantschen* Naturrechtskonzeption zum klassisch-naturrechtlichen Denken ist in dem Sachverhalt begründet, daß für *Kant* die Gesellschaft im

⁸² Vgl. hierzu ebenda, 118f.

⁸³ Vgl. ebenda, 118.

⁸⁴ Vgl. ebenda, 121.

⁸⁵ Vgl. ebenda.

⁸⁶ Vgl. ebenda, 122.

Grunde nicht anders bestimmbar ist denn als Bedingung für die freie Entfaltung des einzelnen, womit das Recht einzig die Funktion eines Dienstes hinsichtlich der Freiheiten erhält (ohne daß die Konformität oder Nicht-Konformität dieser Freiheiten mit den objektiven sittlichen Normen beurteilt werden könnte), nicht jedoch, wie im klassischen Naturrecht die Funktion hat, die (wenn auch oft nur kompromißhaft mögliche) Durchsetzung der im Sinne der Wesensnatur objektiven absoluten Normen zu ermöglichen. In *Kants* Denken gibt es wegen des – vor allem erkenntnistheoretisch bedingten – Ansatzes am transzendentalen Begriff der Freiheit im Gegensatz zum klassischen Naturrecht keine wirkliche, d. h. von der Gemeinwohlnorm und damit von der Einheit von Ethik und Recht her begründete Sozialethik. Bei aller Freiheitsorientierung der *Kantschen* Rechtslehre ist daher nicht zu übersehen, daß sie aufgrund der Trennung von Ethik und Recht zu einer Autonomie des Staates führt, die den vertragstheoretischen Begründungsansatz der *Kantschen* Rechts- und Staatslehre sehr deutlich werden läßt. Im Gegensatz dazu ist die prioritär weder am Freiheitsbegriff noch am Staatsbegriff, sondern am metaphysisch begründeten Gemeinwohlbegriff ansetzende thomasische Gesellschaftslehre aufgrund des vorstaatlichen Charakters der Gemeinwohlidee bzw. der dieser entsprechenden Gerechtigkeitsidee Ausdruck einer sowohl personal als auch freiheitlich orientierten Sozialethik, für die das Prinzip einer Autonomie des Staates grundsätzlich ausgeschlossen ist.

In der *Kantschen* Naturrechtslehre macht sich das Manko einer fehlenden Sozialethik geltend. Dieses Manko ist auch nicht durch den *Kantschen* Rekurs auf das Verallgemeinerungsprinzip überwunden, da dieses nicht in Funktion zu einem (von der objektiven Norm der Sozialnatur her zu bestimmenden) sozialetischen Apriori gesehen wird. Dasselbe gilt vom Verallgemeinerungsprinzip innerhalb einer vom Kontext der *Kantschen* Ethik her interpretierten Diskursethik. Wird die Diskursethik hingegen verstanden als Verwirklichungsethik der *Hegelschen* Idee der »konkreten Freiheit«, dann wäre sie zwar sicherlich als Ausdruck einer apriorischen Sozialethik zu bezeichnen – einer Sozialethik freilich, die aufgrund ihrer Begründung in der dialektischen Integrationsidee weder der *Kantschen* noch der thomasischen Idee der Personalität des Menschen entspricht und hinsichtlich ihres sozialetischen Charakters dem thomasischen Begriff einer vorstaatlichen Gemeinwohlidee grundsätzlich entgegengesetzt ist, so sehr auch viele formale Ähnlichkeiten für eine andere Interpretationsmöglichkeit zu sprechen scheinen.