

*Sonderdruck aus*

Okko Behrends (Hg.)

# Der biblische Gesetzesbegriff

Auf den Spuren seiner Säkularisierung

13. Symposition der Kommission

„Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“

Vandenhoeck  
Ruprecht  
Köln

Thomas von Aquin und die Synthese zwischen dem  
biblischen und dem griechisch-römischen  
Gesetzesbegriff

Von

NOTGER SIENCZKA

ÜBERSICHT

I. Der Kontext des Gesetzestrakts	109
II. Gesetz und Vernunft	112
1. Gesetz	112
2. Praktische Vernunft	112
III. Der Aufbau des Gesetzestrakts	114
1. Die Arten des Gesetzes	114
2. Die <i>lex humana</i> zwischen Natur und Gnade	114
3. Aufbauschema (Theologische Summe I-II q 90-108)	115
4. Naturrechtstradition und theologische Gebotsethik	115
IV. Der Dekalog und die praktische Vernunft	116
1. Die Ablösung der Verbindlichkeit des Dekalogs von der kontin- genten Sinaioffenbarung	116
2. Verifikation	118
3. Die Besonderheit der Thomanischen Position	119
V. <i>Lex aeterna, lex naturalis und lex humana</i>	120
1. <i>Lex aeterna</i>	121
2. <i>Lex naturalis</i>	121
3. <i>Lex humana</i>	123
4. Die Zuordnung des Dekalogs	125
5. Die Quellen des Thomas	126

VI. Das Gesetz und die Ausrichtung auf Gott	128
1. Der Horizont des Reiches Gottes	128
2. Handeln und Gesinnung	130
VII. Zusammenfassende Thesen	131
1. Verzicht auf eine Begründung des Gesetzes durch einen kontingenten Setzungsakt Gottes	131
2. Wollen und Sollen	132
3. Säkularisierung des Dekalogs oder Theologisierung des Naturrechts	132

Die von Thomas vorgenommene Vermittlung von biblisch-autoritativer Gebotsethik einerseits und des aristotelischen Verständnisses des Gesetzes andererseits nimmt an vielen Stellen traditionale Vorgaben auf, bietet aber an einigen wenigen Punkten höchst überraschende Pointen. Die folgende Darstellung ist konzentriert auf den Gesetzstraktat der Theologischen Summe<sup>1</sup> und auf das für die leitende Fragestellung notwendige; ich reduziere die wenn nicht notwendige, so doch hilfreiche vorgehende Verortung des Gesetzstraktats in der Systematik der Summe auf ein Minimum<sup>2</sup>; die Verweisszusammenhänge des Gesetzstraktats kommen im Laufe der Darstellung ohnehin zur Sprache.

<sup>1</sup> Für eine umfassende Darstellung müssten die entsprechenden Kapitel der *Summa contra gentiles* (im Hf. zitiert unter dem Sigel „ScG“; dazu nötigenfalls die Abschnitzzählungen der Martini-Ausgabe) und vor allem die Kommentierung der Politik des Aristoteles sowie der Nikomachischen Ethik analysiert werden. Besonders interessant wäre ein ausführlicher Vergleich mit dem *Tractatus de lege* in der ScG (III c 111–146), wo die *lex* an die Behandlung der *providentia* bzw. des *regimen Dei* (III c 64–110) anschließt (dieser Bezugspunkt wird in der STh nur am Rand notiert: I–II q 91 a 1 resp, wird aber nicht zum Integrations- oder Aufbauprinzip der Behandlung des Gesetzes); in der ScG ist der Gesetzstraktat zudem gänzlich auf die *lex divina* konzentriert (dazu allerdings unten 4.2.; vgl. auch U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, *KuK* 9, Göttingen 1965, S. 82–119).

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch den hervorragenden Kommentar zu I–II qq 90–105 von O. H. Pesch: *Thomas von Aquin, Das Gesetz*, komm. von O. H. Pesch, Heidelberg / Graz u. a. 1977, S. 531 ff, hier zum Ort des Gesetzstraktats: S. 532–535. Zum Aufbau der Summe insgesamt: D. BERGER, *Thomas von Aquin Theologische Summe*, Darmstadt 2004; Knapp: N. SLENCZKA, *Summa Theologiae*, in: *Lexikon der Theologischen Werke*, Stuttgart 2003, S. 678–680. Zur philosophischen Ethik insgesamt auch: W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg 1998.

## I. DER KONTEXT DES GESETZSTRAKTATS

Der sogenannte Gesetzstraktat findet sich im Ersten Teil des Zweiten Teils der Theologischen Summe<sup>3</sup>. Die Summe insgesamt beschreibt nach der Vorgabe des a 7 der q 1 der pars I<sup>4</sup> den Vollzug einer Bewegung, die von Gott ausgeht und zu Gott zurückkehrt. Die p I beschreibt Gott und den Ausgang der Kreaturen von Gott – Gotteslehre und Schöpfungslehre, während die p II die Bewegung der bestimmungsgemäßen Rückkehr der Kreatur – insbesondere der rationalen – zu Gott als ihrem *finis* (Ziel) bzw. *bonum* (abschließendes Ziel alles Strebens) beschreibt. Entsprechend setzt die p II in den qq 1–5 ein mit Bestimmungen zur Frage nach dem *finis*, auf den naturgemäß das menschliche Handeln ausgerichtet ist – wie bei Aristoteles die ‚Zufriedenheit‘<sup>5</sup>; die weiterführende Frage danach, worin denn der Mensch seine *beatitudo* findet, beantwortet Thomas, anders als Aristoteles, so, daß der Mensch diese *beatitudo* nicht in diesem Leben erreicht, sondern in der beseligenden Schau Gottes nach der Überwindung des Todes<sup>6</sup>.

Da sich diese Rückkehr des Menschen zu Gott als seinem bonum auf dem Wege des Handelns vollzieht und als Lohn tugendhafter Taten erreicht

<sup>3</sup> Im folgenden STh; wo Verwechslungen ausgeschlossen sind, wird auch dies Kürzel weglassen und nur in der üblichen Weise unter Angabe von Buch, quaestio (q), Artikel (a) und Artikelteil zitiert. Vgl. zum folgenden auch die Analyse des Ortes des Gesetzstraktats im Ganzen von I–II bei: A. ANZENBACHER, *Wahrheit und Gewissheit in der Thomianischen Ethik*, in: W. HARLE U. A. (Hrsg.), *Befreiende Wahrheit*, FS Eilert Herrms, MThSt 60, Marburg 2000, S. 77–93.

<sup>4</sup> Vgl. zudem das prooem zu q 2. Dazu: N. SLENCZKA, *Thomas von Aquin*, in: J. RINGEBEN/CHR. AXT-PISCALAR (Hrsg.), *Denker des Christentums*, Tübingen 2004, S. 38–65, hier bes. S. 56–58; DEKS., *Thomas von Aquin*, in: F. W. GRAF (Hrsg.), *Klassiker der Theologie I*, München 2005, S. 126–144, hier bes. S. 132 f.; DEKS., *Art. Thomas von Aquin*, RGG<sup>4</sup> 8, S. 369–376 (Lit.).

<sup>5</sup> I–II q 1 prooem; vgl. *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* I,2 (1095 a 14–22).  
<sup>6</sup> I–II q 3 a 8 resp, vgl. q 2 a 8 resp. Aristoteles definiert die *eudaimonía* als einen Lebensvollzug, der der spezifischen natürlichen Anlage und damit der Bestimmung des Menschen entspricht, d. h. als einen Lebensvollzug ‚gemäß der Rationalität‘ (I,6) – damit ist das tugendhafte Leben, das derjenige führt, der mit Beständigkeit und Neigung dazu fähig ist, alle seine Intentionen dem Maß der Vernunft zu unterstellen, das eigentlich glückliche Leben (I,13; II,1–2). Er unterscheidet hinsichtlich der *eudaimonía* mehrere ‚*βίος* – Lebensorientierungen‘ (I,3 [1095 b 14 ff.; orientiert an der Lust, an der Ehre [*βίος πολιτικός*] und an der Erkenntnis [*βίος θεωρητικός*]) und zeichnet den *βίος θεωρητικός* als denjenigen aus, der vollkommenste und autarke *eudaimonía* gewährt (X,6–9, bes. 7) – und diesen *βίος θεωρητικός* kennzeichnet Aristoteles als eine Art Teilhabean an Gott, weil der Philosophierende einerseits Gott zum Gegenstand hat und andererseits in seinem Lebensvollzug an der Erkenntnis, die dieser Gott selbst unterhält, teilhat (X,7 [117 a 12 ff.], vgl. *Metaphysik* I,2 [983 a 1–11]). Diese *eudaimonía* in der Teilhabean an Gott ist aber eben kein irgendwie transzendentes Gut, sondern der in diesem Leben erreichbare Vollzug philosophischer Betrachtung (vgl. I,6 [1098,18–20]; I,9).

wird<sup>7</sup>, ist der Gegenstand dieses zweiten Teils der Summe eine als Tugend- und Lasterlehre gestaltete Ethik (II-II), die begründet wird durch eine vor- ausgehende Handlungstheorie (I-II). Diese Handlungstheorie ist gestaltet als Theorie des willensgesteuerten Aktes; dafür bietet Thomas zunächst eine allgemeine Theorie des spezifisch menschlichen – das heißt: willentlichen – Aktes und der Bedingungen seines Gutseins (I-II q 6-21); er schließt dann eine Behandlung derjenigen Aktmotive an, die der Mensch mit anderen Lebewesen gemeinsam hat – eine Theorie der *passiones* (I-II q 22-48); sachgemäß ist das darum, weil das gute Handeln sich im Bereich der *passiones* bewährt und die Tugenden darin bestehen, daß ein Mensch diese Handlungsmotive der Norm der Vernunft unterstellt (I-II q 24 a 1resp; a 3resp).

Es folgt darauf eine allgemeine Theorie der Konstitutionsprinzipien des Aktes insgesamt (I-II q 49-114); Thomas unterteilt diese Prinzipien in interne (q 49-89) und externe (90-114) und nennt unter den internen Aktrprinzipien den Willen (bereits in der Schöpfungslehre im Rahmen der Anthropologie I q 95-96 behandelt) sowie die Tugenden als *habitus* (I-II q 49-89); unter die externen Aktrprinzipien zählt er das Gesetz (I-II q 90-108) und die Gnade (q 109-114).

Damit ist deutlich, daß der Gesetzstraktat in eigentümlicher Weise gerahmt ist von der Behandlung zweier aufeinander bezogener Prinzipien des Handelns, nämlich auf der einen Seite von der Behandlung der Tugenden resp. Laster, auf der anderen Seite durch die Gnade. Tugenden und Laster sind Handlungsdiskpositionen – *habitus*; interne Ausstattungen, die den Täter zur Ausführung bestimmter Akte fähig und geneigt machen; diese Handlungsdiskpositionen sind vorgestellt als eingepögte, erworbene Anlagen in den Fähigkeiten der Seele (*intellectus* und *voluntas*). Sie werden entweder durch Übung, d. h. durch das beständige Ausüben entsprechender Akte, erworben (*virtutes acquisitae*) – oder aber eben durch die Gnade – vermittelt durch das kirchliche Sakrament als Werkzeug Christi (III q 62 a 5resp) – eingegossen (*virtutes infusae*); das gilt für die theologischen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung.<sup>8</sup>

Diese Zuordnung des Gesetzstraktates macht sich in diesem selbst darin bemerkbar, daß Thomas davon ausgeht, daß die *lex nova* bzw. die *lex evangelica* eigentlich keine externe Norm darstellt, sondern sie ist das „ins Herz geschriebene Gesetz“ (I-II q 106 a 1resp), eine innere Ausrichtung auf Gott, die die Gnade des Heiligen Geistes beisteilt (q 106 a 2resp). Diese innere

<sup>7</sup> Vgl. I-II q 5 a 7resp; dazu Aristoteles, EthNic I,10 (1099 b 16f.).

<sup>8</sup> Dazu I-II q 61-63; zum Ursprung der Tugenden (*assuetudo* und *infectio*) bes. q 63 a 2resp und a 3 und 4resp. Zum Verhältnis der Gesetzesthematik zum tugendethischen Ansatz bei Thomas vgl. genauer: KROXEN, Ethik (Ann. 2) S. 225-241.

Ausrichtung ist die Liebe, d. h. eine Ausrichtung auf Gott als um seiner selbst willen erstrebtes Ziel, die die Erfüllung aller Gestalten des alten bzw. des Naturgesetzes einschließt und das Ziel erreicht, das das alte Gesetz bezeichnet, aber nicht zu erreichen verhilft: Dieses übernatürliche Ziel kann der Mensch nicht aus seinen natürlichen Kräften, sondern nur durch die Gnade erreichen.<sup>9</sup> Das Gesetz schreibt die Akte vor, durch deren Vollzug der Mensch das Ziel seines Lebens – die *visio beatifica* – zu erlangen bestimmt ist<sup>10</sup>; das Gesetz ist aber dabei auf die *nova lex* hin finalisiert und steht damit unter dem Vorbehalt, daß das Erreichen dieser Bestimmung des Menschen und die Erfüllung der Aufgabe des Gesetzes nur durch die Gnade möglich ist, die die Natur vervollkommenet.<sup>11</sup> Damit weist der Gesetzstraktat voraus auf die Naturherbestimmung des Weges, den der Mensch auf Gott hin zu gehen bestimmt ist, in p III der Summe, die „von Christus, sofern er für uns der Weg ist, auf dem wir zu Gott streben“, handelt.<sup>12</sup>

Dem solchermaßen verorteten Gesetzstraktat wende ich mich nun zu.

<sup>9</sup> I-II q 5 a 5resp; q 107 a 2resp; q 108 a 1resp; q 109 a 4resp u. ö. Insofern ist es einerseits verständlich, daß die Dt. Thomasausgabe auf die Idee verfallen ist, den Gesetzstraktat auf die qq 89-105 zu beschränken und die Quaestionen zur *nova lex* bereits dem Gnadenstraktat zuzurechnen (vgl. Pesch [wie Anm. 2], S. 535). Auf der anderen Seite aber handelt es sich bei dieser (vermutlich nicht dem Kommentator des Bandes anzulastenden) Einteilung um eine schlechte Fehlentscheidung, die der ausdrücklichen Systematik des Gesetzstraktats (vgl. die *prooemia* zu q 106 und I-II q 91 a 5resp) ebenso widerspricht wie der inneren Logik, nach der es Thomas ja genau darauf ankommt, daß die *nova lex* erst den eigentlichen Sinn und die Ausrichtung der *lex* insgesamt enthüllt. Wie die Behandlung der theologischen Tugenden, die ausschließlich der Gnade entspringen, in den Tugendstraktat gehört und dieser nicht auf die philosophischen Tugenden zu beschränken ist, so gilt auch hier, daß die *nova lex* in den Gesetzstraktat gehört; hier wie dort manifestiert sich das Verhältnis von Natur und Gnade, das die Summe insgesamt und so eben auch den Gesetzstraktat bestimmt.

<sup>10</sup> I-II q 5 a 7resp; vgl. q 90 a 2resp.

<sup>11</sup> Vgl. I-II q 109 a 2 ff.; vgl. q 107 a 2resp; ScG c 147.

<sup>12</sup> p III prologus. Auch in der ScG nimmt Thomas diese Zuordnung des Gesetzes zur Gnade vor: Der liber III ist das letzte Buch, das sich mit den theologischen Sachverhalten befaßt, die der Vernunft zugänglich sind (vgl. I c 2 und 9); Thomas handelt hier vom *ordo* der Kreaturen auf Gott als dem *finis* hin und schließt mit einem *tractatus de lege* einerseits und dem *tractatus de gratia* andererseits (c 147-163), der ebenfalls eine eigentümliche Funktion der Überleitung zum liber IV hat, in dem dann die der Vernunft unzugänglichen theologischen Wahrheiten – im Zentrum die Trinitätslehre, Christologie, Sakramentallehre und Eschatologie – dargestellt wird.

## II. GESETZ UND VERNUNFT

## 1. Gesetz

Ich beginne mit einer ersten Bestimmung, nämlich der Frage danach, was denn eigentlich ein Gesetz ist. Thomas definiert zu Beginn des Gesetzestrakats der Summe das Gesetz als „gewisse Regel und Maß menschlicher Akte“<sup>13</sup>. Das setzt voraus, daß menschliches Handeln nicht dem Gesetz entspringt, sondern ihm als eine Art Urphänomen vorausgeht: Handeln gibt es vor dem Gesetz. Das menschliche Handeln hat somit weitere Antriebe neben dem Gesetz. Das Gesetz begrenzt und bindet dieses menschliche Handeln – *lex* leitet Thomas etymologisch von ‚*ligere* – binden‘ ab.<sup>14</sup>

Handeln – und hier folgt Thomas aristotelischen Vorgaben<sup>15</sup> – gewinnt seine Bestimmtheit immer durch einen Zweck oder ein Ziel, die es zu verwirklichen strebt. Das heißt: Handeln ist keine zufällige Bewegung, sondern es ist bewußt gewählt und damit zweckgerichtet, und zwar schon vor bzw. unabhängig von dem Gesetz. Die *lex* bindet diese Zweckerichtung, indem sie ihr Maß und Regel gibt – genauer: indem sie das Handeln an den Zweck der Vollkommenheit der Gemeinschaft (*bonum commune*) bindet.

Bei der *lex* handelt es sich dabei um eine Instanz, die vom Handeln und vom Handelnden unterschieden ist. Thomas führt, wie gesagt, das Gesetz als externe, *aufserhalb* des Handelnden gelegene und von ihm unterschiedene Norm menschlicher Akte ein. Diese haben also ihr Maß zunächst nicht in sich selbst. Sie werden von einer fremden Instanz reguliert.

## 2. Praktische Vernunft

Allerdings handelt es sich bei der Instanz, die sich im Gesetz als bindende Instanz meldet, um eine auch im Menschen gelegene Instanz, nämlich die ‚*ratio* – Vernunft‘. Die Vernunft ist ein komplexes Phänomen. Sie geht nicht auf in ihrem Bezug auf das Handeln, sondern sie realisiert sich natürlich auch als *ratio speculativa*.<sup>17</sup> Das Gesetz im hier gemeinten Sinn ist also nicht die ganze

<sup>13</sup> I-II q 90 a 1 resp; vgl. ScG III c 114 (Marietti 2876f.). Übersetzungen hier und im folgenden von mir.

<sup>14</sup> I-II q 90 a 1 resp.

<sup>15</sup> I-II q 90 a 2 resp; vgl. die dort zitierte Passage aus der Nikomachischen Ethik.

<sup>16</sup> Vgl. I-II q 93 a 1 resp und a 3 resp.

<sup>17</sup> Vgl. im Rahmen der Behandlung der *lex naturalis* I-II q 94 a 2 resp und a 4 resp; vgl. q 93 a 2 resp.

Vernunft, sondern es ist die Vernunft mit Rücksicht auf das menschliche Handeln: *ratio in operabilibus*; oder anders ausgedrückt: Das Gesetz ist praktische Vernunft – ausdrücklich schreibt Thomas: *ratio practica*<sup>18</sup>. Grundsätzlich gilt also, daß diejenigen Handlungsziele gut sind, die der Vernunft entsprechen, und diejenigen schlecht sind, die der Vernunft widersprechen.<sup>19</sup>

Daß diese Bindung der Unterscheidung von Gut und Böse an die Instanz der Vernunft ein Erbe der platonisch-aristotelischen Tradition ist, könnte man unschwer belegen; im Blick auf Aristoteles könnte man darauf verweisen, daß der für seine Ethik entscheidende Begriff der Tugend genau den Zustand beschreibt, daß ein Mensch gern und sicher das rechte Maß mit Bezug auf seine sinnlichen Leidenschaften findet und so seine Sinnlichkeit dem Maß der Vernunft unterstellt.<sup>20</sup> Und die enge Verbindung von Gesetz und Vernunft bei Thomas orientiert sich natürlich am Gesetzesbegriff der Staatslehre des Aristoteles: Aristoteles stellt in der Politik fest, daß die beste Verfassung diejenige ist, in der nicht ein einzelner oder eine Vielzahl oder auch eine Mehrzahl von Menschen herrscht, sondern das Gesetz, denn: „Das Gesetz ist die begierdelose Vernunft“ – und dieser Satz faßt folgende Feststellung zusammen: „Wer ... verlangt, daß das Gesetz herrscht, der scheint zu verlangen, daß allein Gott und die Vernunft herrschen; wer aber den Menschen als Herrscher haben will, der will auch das Tier als Herrscher haben [d.h. die menschlichen Begierden und Leidenschaften].“<sup>21</sup>

Das Gesetz ist hier wie bei Thomas das Wort der Vernunft, das die Begierden und Leidenschaften des Menschen einhegt. Das Gesetz ist dabei nicht der setzenden Willkür des Menschen unterstellt, sondern steht dem Menschen und seinen Leidenschaften als unverfügbare Instanz auch dann gegenüber, wenn er in Gestalt der Vernunft an ihm teilhat. Die *lex* hat zum Maßstab die Vernunft – und was nicht vernunftgemäß ist, ist auch dann nicht *lex*, wenn es sprachlich als Gesetz auftritt, sondern ist *corruptio legis* – Zerstörung des Gesetzes<sup>22</sup>. Daß das Gesetz Vernunftgesetz ist, bedeutet zugleich, daß seine Geltung nicht auf einen menschlichen Setzungsakt zurückgeht, sondern daß es das kritische apriori jedes Setzungsaktes ist.

<sup>18</sup> I-II q 90 a 2 resp; q 94 a 2 resp.

<sup>19</sup> Vgl. I-II q 94 a 2 resp; 100 a 1 resp.

<sup>20</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik I,6; I,9; bes. aber I,13; II,5-7.

<sup>21</sup> Aristoteles, Politik III, 16 (1287 a 27-30).

<sup>22</sup> I-II q 95 a 3 resp.

### III. DER AUFBAU DES GESETZSTRAKTATS

#### 1. Die Arten des Gesetzes

Diese Rückführung des Gesetzes auf die Instanz der Vernunft und nicht auf einen autoritativen Setzungsakt schlägt sich auch im Aufbau des Gesetzesstrakts nieder, auf den ich nur soweit wie nötig eingehe<sup>23</sup>: Thomas handelt nämlich zunächst von der *lex aeterna*, dem ewigen Gesetz, dann von der *lex naturalis*, um dann zu dem Bereich zu kommen, der ungefähr dem positiven Recht entspricht und den er mit ‚*lex humana*‘ betitelt; das Adjektiv ‚*humana*‘ gibt hier nicht nur den Geltungsbereich des Gesetzes, sondern nennt den Gesetzgeber: Es handelt sich um das von Menschen gesetzte Recht.<sup>24</sup>

Zunächst also drei Ebenen des Gesetzes – das ewige Gesetz; das natürliche Gesetz; das durch menschliche Entscheidung geltende Gesetz –, die in einem wechselseitigen Abhängigkeits- und Ableitungsverhältnis stehen, auf das ich noch kommen werde; vorgehend: In der *lex naturalis* haben wir es mit der praktischen Vernunft zu tun. Diese ist eine Teilhabe des Menschen an der *lex aeterna*, der göttlichen Vernunft<sup>25</sup>; die *lex humana* wiederum ist eine Ableitung aus der *lex naturalis*.

#### 2. Die *lex humana* zwischen Natur und Gnade

Doch damit ist Thomas nicht am Ende seines Traktates, sondern er schließt nun an die Behandlung der *lex humana* die *lex divina* an, die ebenfalls in den Bereich der *lex positiva* gehört; hier behandelt Thomas das Gesetz des Alten und des Neuen Bundes. Damit ergibt sich also schon rein vom Aufbau des Gesetzstrakts her eine reizvolle Rahmung der Behandlung des positiven Gesetzes, der *lex humana*; dieses wird in zwei Richtungen auf theophore Vorgaben bezogen: Auf der einen Seite steht es als zeitliches Gesetz und als durch menschliche Entscheidung verbindliches Gesetz in Verbindung zur *lex naturalis* bzw. zur *lex aeterna*, d. h. zur göttlichen Vernunft; auf der anderen Seite steht die *lex humana* in Gegenposition zur im Anschluß behandelten *lex divina*. Im schematischen Aufriß sieht das so aus:

#### 3. Aufbauschema (Theologische Summe I-II q 90–108)

Vom Wesen des Gesetzes q 90

Die Unterscheidung der Gesetze (Grundlegung der Unterteilung q 93–95; 98; 106) q 91

Die Wirkung des Gesetzes q 92

*lex aeterna*

Vom ewigen Gesetz (*lex aeterna*) q 93

Vom natürlichen Gesetz (*lex naturalis*) q 94

*lex positiva*

Vom menschlichen Gesetz (*lex humana*) q 95

Von der Macht des menschlichen Gesetzes q 96

Von der Änderbarkeit der Gesetze q 97

Vom göttlichen Gesetz (*lex divina*) q 98–108

Vom alten Gesetz (*lex vetus*) q 98

Von den Geboten des alten Gesetzes q 99

Sittliche Gebote der *lex vetus* (*moralia*) q 100

Zeremonialvorschriften (*caeremonialia*) q 101–102

Gebote des Zusammenlebens (*iudicialia*) q 103–105

Vom evangelischen Gesetz (*lex evangelica*) q 106–108 Gnade

Vernunft

#### 4. Naturrechtstradition und theologische Gebotsethik.

Damit stehen wir mitten im Thema. Denn mit dieser Rahmung steht die *lex humana* einerseits im Kontext des antiken Erbes der philosophischen, speziell Aristotelischen Naturrechtstradition bzw. der römischen Rechtstradition<sup>26</sup>, die in der Zuordnung des positiven Rechts zur *lex naturalis* und zur *lex aeterna* aufbewahrt ist; der Leitbegriff ist hier die Vernunft, und die *lex humana* weist sich in dieser Beziehung hinsichtlich ihres Rechts durch die Übereinstimmung mit der *lex naturae* bzw. *aeterna* aus<sup>27</sup>. Und andererseits steht die *lex humana* im Verhältnis zur alt- und neutestamentlichen Gebotsethik; der Leitbegriff ist hier die Gnade, wie ich noch zeigen werde. Und die Zuordnung beider Bereiche im Aufbau des Gesetzstrakts folgt dem klassischen thomanischen Grundprinzip, nach dem die Gnade – d. h. die *lex divina* – die

<sup>23</sup> Vgl. auch ANZENBACHER, Wahrheit (Anm. 3), S. 82–87.

<sup>24</sup> Vgl. I-II q 97 a 3resp.

<sup>25</sup> Vgl. I-II q 93 a 3resp; a 1resp. Vgl. q 91 a 1resp.

<sup>26</sup> Dazu s. genauer unten S. 126f.

<sup>27</sup> I-II q 93 a 3resp; q 94 a 2resp; q 95 a 2resp.

Natur nicht aufhebt, sondern vollendet.<sup>28</sup> Diesen Zusammenhang werde ich nun entfalten.

#### IV. DER DEKALOG UND DIE PRAKTIISCHE VERNUNFT

##### 1. Die Ablösung der Verbindlichkeit des Dekalogs von der kontingenten Sinaioffenbarung

Ich setze mit einer der originellen Passagen des Gesetzestraktates ein, in der schlagartig das thomanische Verständnis der biblischen Gebotstradition im Verhältnis zum Naturrecht deutlich wird. Wir stehen mit dieser Passage in der Behandlung eines Teilbereiches der *lex divina*, nämlich der *lex vetus*, des alttestamentlichen Gesetzes, und zwar wiederum in einem Teilbereich der *lex vetus*, nämlich in der *lex moralis* – die auf das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen und zu Gott bezogenen Vorschriften des Alten Gesetzes. Damit setzt Thomas die ganz traditionelle Einteilung der Vielzahl der biblischen Gebote in *moralia* – das Sittengesetz; *claustralia* – die positiven Kultgebote; und *iudicialia* – das positive Recht des menschlichen Zusammenlebens voraus.

Die sittlichen Gebote des AT finden ihr Zentrum im Dekalog<sup>29</sup>; Thomas fragt nun nach der Besonderheit des Dekalogs vor den übrigen Geboten des AT und antwortet folgendermaßen:

„Ich antworte, daß zu sagen ist, daß die Vorschriften des Dekalogs von den anderen Vorschriften des Gesetzes sich dadurch unterscheiden, daß es heißt, daß Gott die Vorschriften des Dekalogs selbst dem Volk vorgelegt hat [*per seipsum Deus dicitur populo proposuisse*]; die anderen Vorschriften aber hat er dem Volk durch Mose gegeben.“<sup>30</sup>

Dieser Satz bezieht sich zunächst natürlich auf die biblische Schilderung der Sinaioffenbarung; in Ex 20 werden in der Tat die 10 Gebote in einer unmittelbaren Rede Gottes vom Sinai herab dem Volk verkündigt. Der bisher zitierte Passus könnte nun in ganz traditionellem Sinne so verstanden werden, daß die Gebote des Dekalogs durch diese unmittelbare göttliche Verfügung von besonderer Dignität sind, die auf einen kontingenten göttlichen Setzungsakt am Sinai zurückgeht – aber darauf will Thomas hier nicht hinaus:

<sup>28</sup> Dazu mit einigen Belegen Slenczka, Art. Thomas von Aquin (Anm. 4) II. S. 371–373.

<sup>29</sup> I-II q 100 a 3 resp sowie 4 resp und 5 resp.

<sup>30</sup> I-II q 100 a 3 resp.

„Also gehören diejenigen Vorschriften zum Dekalog, deren Kenntnis der Mensch aus sich selbst durch Gott [*per seipsum* (!) *a Deo*] hat.“

Das ist eine höchst überraschende Fortsetzung. Denn hier ist nun plötzlich nicht mehr von dem in der biblischen Erzählung vorausgesetzten Volk, sondern vom Menschen im allgemeinen als Empfänger des Dekalogs die Rede; das unmittelbare Verkünden von Vorschriften findet also nach dieser Fortsetzung nicht damals am Sinai gegenüber Israel statt, sondern in *jedem Menschen*, der in sich selbst unmittelbar durch Gott eingegebene Gebote vorfindet – und *dies* sind die Vorschriften des Dekalogs. Daß genau dies der Sinn der Passage ist, klärt die Fortsetzung auf:

„Solche [Vorschriften] sind jene, die sofort ohne großen gedanklichen Aufwand aus den allgemeinen [ethischen] Prinzipien erkannt werden können.“

Allgemeine ethische Prinzipien sind die in den Menschen gelegten praktischen Prinzipien der Vernunft.<sup>31</sup> Diese bedürfen nach Thomas keiner Bekanntheit, weil sie jedem vernünftigen Wesen bekannt sind.<sup>32</sup> Aus diesen allgemeinen Prinzipien ergeben sich, so Thomas, gleichsam von selbst erste und grundlegende Rechtsgrundsätze – und dies sind die bzw. diese entsprechen nach Thomas den Geboten des Dekalogs.<sup>33</sup> Überraschend ist daran, daß Thomas die 10 Gebote und ihre göttliche Autorität von einem besonderen, wunderbaren und kontingenten Setzungsakt Gottes ablöst. Die göttliche Verkündigung der 10 Gebote, so muß man Thomas verstehen, findet nicht auf dem Sinai statt, sondern dann, wenn einem Menschen sich eben diese Gebote als Ableitungen aus allgemeinen ethischen Prinzipien gleichsam von selbst, ohne Anstrengung, aufdrängen. Das ist die im Zitat genannte Offenbarung des Gesetzes durch Gott selbst.

Das heißt aber auch: Die 10 Gebote haben ihre Verbindlichkeit nicht durch ein unablesbares Wunder und durch eine kontingente göttliche Autorisierung und so als heteronome Norm, sondern die Offenbarung des Dekalogs findet in jedem Menschen statt, dem sich die Vorschriften erschließen, die in den Prinzipien der praktischen Vernunft angelegt sind.

<sup>31</sup> Vgl. nur I-II q 91 a 3 resp; bes. q 94 a 1 und 2 resp.

<sup>32</sup> Vgl. die Fortsetzung in I-II q 100 a 3 resp; dazu q 94 a 4 resp.

<sup>33</sup> Vgl. den zitierten Text mit q 94 a 2 resp und bes. 95 a 2 resp.



## 2. Verifikation

Diese Ablösung der Verbindlichkeit der Gebotes des Dekaloges von einem kontingenten Autoritätsakt Gottes hebt Thomas ganz ausdrücklich in der entsprechenden Passage der Summa contra Gentiles heraus, in der er die Frage beantwortet, ob die zuvor unter dem Vorzeichen der Liebe zu Gott und zu den Nächsten behandelten Gebote des Dekaloges ihren Charakter als Recht nur durch die göttliche Setzung, oder auch gemäß der Natur haben:

„Aus dem Vorangehenden wird deutlich, daß das, was vom göttlichen Gesetz vorgeschrieben wird, seine Verbindlichkeit [*rectitudo*] nicht nur dadurch hat, daß es als Gesetz gegeben ist, sondern auch nach der Natur.“<sup>34</sup>

Ihm kommt alles darauf an, zu zeigen, daß bereits die menschliche Natur die Verbindlichkeiten vorgibt, die der Dekalog ausdrücklich formuliert, und zwar so, daß nicht nur das Gebot der Nächstenliebe und damit die ‚zweite Tafel‘, sondern auch das Gebot der Liebe zu Gott zu den natürlicherweise geltenden – d. h. mit der Natur des Menschen gesetzten – Geboten gehören.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> ScG III c 129 (Marietti 3009).

<sup>35</sup> Vgl. ScG III c 129 (bes. Marietti 3017 f.). Die letzte Bemerkung richtet sich ausdrücklich gegen die Analyse von O. H. Pesch (Anm. 2), Exkurs 2: Göttliches Sittengesetz und Natargesetz, 619–632, der unterschiedliche und schwer miteinander vereinbare Aussagenreihen zum Verhältnis von natürlichem Gesetz und göttlichem Gesetz bei Thomas unterscheidet; einerseits seien für Thomas die Gebote ‚beider Tafeln‘ mit dem Natargesetz identisch, nach einer anderen Aussagereihe handle es sich um eine Hinzufügung zum Natargesetz, nach einer dritten unterscheide Thomas zwischen unterschiedlichen Arten der Erkenntnis des Gesetzes, nach der bestimmte Aspekte des Gesetzes, insbesondere die Gebote für das Gottesverhältnis, nur für die ‚durch den Glauben erleuchtete Vernunft‘ *per se notum* seien (aaO. 619–622 und die Diskussion 622–626). Man müßte hier in eine Einzeldiskussion der Texte eintreten – nur so viel: In der für Pesch zentralen Belegstelle I–II q 100 a 1 resp. (2. Hälfte) spricht Thomas nach meinem Eindruck nicht davon, daß die Gebote der ersten Tafel (im Unterschied zu denen der zweiten) durch besondere göttliche Belehrung dem Menschen bekannt gemacht werden müssen, sondern daß *bestimmte*, nicht *ohne weiteres* aus der *lex naturalis* ableitbare, das Gottesverhältnis betreffende Gebote durch die göttliche Offenbarung eindeutig mitgeteilt werden müssen. Thomas geht davon aus, daß auch die das Gottesverhältnis betreffenden Gebote Teil der *lex naturalis* sind (etwa I–II q 99 a 3 resp.; a 4 resp.). Das erschließt sich insbesondere dann, wenn man die Position der ScG mitberücksichtigt, in der Thomas etwa die Verpflichtung zum Glauben und zur allein Gott geschuldeten Verehrung zunächst aus der Vernunft ableitet und auf dieser Basis die Plausibilität der entsprechenden Gebote der Schrift ausweist (vgl. ScG III c 118–120). Nach meinem Eindruck klärt sich die Differenz der Aussagenreihen, wenn man berücksichtigt, daß Thomas davon ausgeht, daß die *lex* bzw. die das Gottesverhältnis betreffenden Gebote durch die Integration in den Weg zum *fruits supernaturales* (*lex nova*) ihren *Sinn* ändern: dann tritt etwa im Rahmen der *lex veteris* das *bonum commune*, das das Leitziel der *lex naturalis* darstellt (und dem das Gottesverhältnis untergeordnet wird: I–II q 99 a 3 resp.) unter das Leitziel des Gottesverhältnisses (etwa I–II q 99

Er hält fest, daß die *lex divina*, die eindeutig mit dem Dekalog identifiziert ist<sup>36</sup>, den Menschen von Gott gegeben ist – aber der Ort, an dem das Gesetz gegeben ist, ist nicht der Sinai, sondern sind die ‚viscera – das Innere/Herz‘ des Menschen in Aufnahme von Jer 31, 33.<sup>37</sup> Insgesamt geht Thomas in den Bestimmungen zum Gesetz in der Summa contra Gentiles so vor, daß er zunächst alle Determinationen ohne Rekurs auf die Schrift ableitet und sich bestenfalls auf die Autorität des Aristoteles beruft – eine Argumentation rein aus der Vernunft; und in jedem der Kapitel weist er dann und erst in einem abschließenden Satz diese Einsichten der Vernunft als Grund der Plausibilität der Aussagen der Schrift aus – meist mit der Wendung: „Daher heißt es ...“<sup>38</sup> Hier wird nicht die Vernunft unter die Kuratel der Schrift gestellt, sondern es werden umgekehrt, entsprechend dem Gesamtprogramm dieser ersten drei Bücher der Summa contra Gentiles<sup>39</sup>, die Aussagen der Schrift durch den Nachweis der Übereinstimmung mit der Vernunft ausgewiesen.

## 3. Die Besonderheit der Thomasischen Position

Daß der Dekalog mit dem natürlichen, in jedes Menschen Herz geschriebenen Gesetz übereinstimmt, ist eine kommune christliche und bereits vorchristliche, jüdisch-hellenistische Überzeugung. Allerdings hält beispielsweise der größte zeitgenössische Theologe neben Thomas, Bonaventura, ausdrücklich fest, daß das natürliche Wissen um das Gesetz nach dem Stundfall verdunkelt ist und ohne die autoritative Sinatoffenbarung dem Menschen der göttliche Wille nicht oder nicht eindeutig zugänglich wäre.<sup>40</sup> Hier verbürgt also das Wunder am Sinai die Gültigkeit einer Norm, die abgesehen davon nicht oder nicht völlig einsichtig wäre. Genau dagegen wendet sich Thomas; ihm geht es darum, daß nicht die Setzung des Rechts zu gültigem Recht macht, sondern die Übereinstimmung mit einer *lex*, die vor jeder Setzung gilt. Diese *lex* verdankt sich eben dann auch nicht einem kontingenten

2); und im Rahmen der *lex nova* wird nicht das Gebot material erweitert, sondern die Gnade, durch die allein es innerlich (und nicht nur äußerlich) erfüllt werden kann, vermittelt (vgl. I–II q 99 a 3 resp., bes. aber 100 a 10 resp und ad 2; ferner q 107 a 2 resp.). Vgl. unten 5.

<sup>36</sup> Vgl. ScG III c 120 (erste Tafel); bes. den zusammenfassenden Abschnitt Marietti 2941);, so dann die an die ‚zweite Tafel‘ des Dekaloges angelehnten cc 122 ff.

<sup>37</sup> Vgl. ScG III c 124 (bes. Marietti 1281).

<sup>38</sup> Vgl. z. B. ScG III c 115 (Marietti 2881); 116 (Marietti 2893); 117 (Marietti 2900); 118 (Marietti 2907); 120 (Marietti 2941). Vgl. dazu kurz: N. SLENCZKA, Artikel ‚Summa contra Gentiles‘ in: Lexikon der theologischen Werke, S. 672 f.

<sup>39</sup> Vgl. oben Anm. 12.

<sup>40</sup> BONAVENTURA, In Sent III dist 37 a 1 q 3 resp. bes. ad 1.



Willkürakt Gottes am Sinai, sondern zieht ihre Gültigkeit und das Recht ihres Geltungsanspruches aus dem Wesen Gottes selbst, d. h. aus der Übereinstimmung mit der *lex aeterna*, die die göttliche *ratio* selbst ist.<sup>41</sup>

Bei Thomas ist also nicht das Ereignis am Sinai der Ort der Erschließung des Willens Gottes, sondern die praktische Vernunft. Der Dekalog und damit die *praecepta moralia* des Alten Bundes sind dem Aristoteles nicht weniger zugänglich als dem Volk Israel, und die geschichtliche Offenbarung am Sinai ist daher auch ausdrücklich nur deshalb und soweit verpflichtend, wie sie aus den Prinzipien der praktischen Vernunft ableitbar sind.<sup>42</sup> Das Interesse des Thomas bei dieser Ablösung des göttlichen Gesetzes von der kontingenten Situation der Sinaioffenbarung ist ganz offensichtlich die Einsicht, daß die Bindung des Gesetzes an die Sinaioffenbarung die Allgemeinheit der Verbindlichkeit des Gesetzes ruiniert.<sup>43</sup> Wer die Grundlagen der Ethik an einen historischen Gesetzgebungsakt einer – und sei es göttlichen – Autorität bindet, nimmt ihnen die Plausibilität. Thomas ordnet der Sinaioffenbarung die aus der griechischen Tradition übernommene Naturrechtstradition über und begründet und begrenzt durch sie die Geltung der Sinai-Tora.

#### V. LEX AETERNA, LEX NATURALIS UND LEX HUMANA

Die Antwort auf die Frage nach der Regel und nach dem Maßstab des menschlichen Handelns ist also nicht konstitutiv an spezifisch christliche oder biblische Vorgaben verwiesen, sondern diese Normen sind allgemein zugänglich, und in diesem Sinn handelt es sich um eine *lex naturalis*, eine mit und durch die Natur des Menschen gegebene *lex*<sup>44</sup>; ich versuche diesen Komplex knapp zu erschließen, indem ich nun material die *lex naturalis* der *lex aeterna* einerseits und der *lex humana* andererseits zuordne. Ausgesprochen interessant und aufschlußreich ist dabei die Frage nach den Quellen, denen Thomas die nähere Bestimmung dieser *genera legis* entnimmt.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Vgl. I-II q 91 a 1 resp und q 93 a 1-3.

<sup>42</sup> Vgl. I-II q 98 a 5 resp.

<sup>43</sup> Dies steht im Hintergrund des c 129 des liber III der ScG (bes. Marietti 3019); vgl. I-II q 98 a 5 resp. Vgl. q 98 a 1 resp sowie q 99 a 5 resp.

<sup>44</sup> Ich deute die attributiven Näherbestimmungen der *lex* als Verweise auf den Gesetzgeber, was im Falle der *lex humana* und *divina* eindeutig ist (I-II q 97 a 3 resp) und entsprechend auch von der *lex naturalis* gilt – vgl. q 94 a 2 resp.

<sup>45</sup> Dazu auch Pesch (Anm. 2), S. 540-543; dazu S. 550; 568 u. ö.

#### 1. Lex aeterna

Zunächst: Der Bereich der *lex* ist erheblich viel weiter als der Bereich der Normen des menschlichen Handelns – und dafür steht der Begriff der *lex aeterna* – des ewigen Gesetzes<sup>46</sup>. Das Gesetz in diesem Sinne ist nichts anderes als der Niederschlag der Vernunft, mit der Gott alle Dinge – also auch die nicht zum zielstrebigsten Handeln fähigen Geschöpfe – begründet und so regiert, daß er sie auf ein ihnen jeweils gemäßes Ziel ausrichtet.<sup>47</sup> Die *lex aeterna* ist die Vernunft der Weltregierung Gottes, die alle Wirklichkeit auf ein Ziel ausrichtet – letztlich darauf, daß die Wirklichkeit im Ganzen und jedes einzelne Exemplar nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten das göttliche Gutsein widerspiegeln. Das ist das Äquivalent zu Hegels Weltvernunft: die göttliche Vernunft, die die gesamte Schöpfung auf die *bonitas* Gottes als *finis* der Schöpfung ausrichtet.<sup>48</sup>

Die *lex naturalis*, das Gesetz als jedem Menschen ins Herz geschriebenes Maß und als Regel des menschlichen Handelns ist somit nur ein Ausschnitt aus der Gesamtwirklichkeit des Gesetzes. In dieser *lex naturalis* spiegelt sich das kosmische Verhältnis von göttlicher Vernunft und Schöpfung wider: Wie die *lex aeterna* die Schöpfung der göttlichen Vernunft unterstellt, so unterstellt die *lex naturalis* die Sinnlichkeit des Menschen der *ratio*.<sup>49</sup>

#### 2. Lex naturalis

Die sittliche Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist, besteht also darin, seine Sinnlichkeit unter das Maß der Vernunft zu stellen. Diese Bestimmung der sittlichen Grundaufgabe des Menschen weist zunächst natürlich wieder auf Aristoteles bzw. Platon zurück.<sup>50</sup> Die zuvor skizzierte Identifikation des Dekalogs mit dem natürlichen Gesetz zeichnet die alttestamentliche Gebotsethik in dieses Programm ein.

Das sittliche Handeln des Menschen ist somit in seiner Ausrichtung an eine materiale Instanz, nämlich die Vernunft,<sup>51</sup> gebunden, die Grundprinzipien

<sup>46</sup> I-II q 91 a 1 und q 93.

<sup>47</sup> I-II q 93 a 1 resp, vgl. auch a 4 resp und 5 resp.

<sup>48</sup> Vgl. dazu I-II q 91 a 1 ad 3 mit I q 6 a 4 resp und I q 103 a 2 resp sowie I-II q 93 a 4 ad 1.

<sup>49</sup> Vgl. I-II q 94 a 2 ad 3 und resp.

<sup>50</sup> Aristoteles, *EthNic* I,6 (1098 a 6-8; 12-15); I,13; II,3 und II,5-9; Platon, *Politeia* IV, 435 a 5 – 441 c 4.

<sup>51</sup> Die Vernunft ist bei Thomas nie eine rein formale Instanz, die unangesehen eines Gehaltes

menschlichen Handelns vorgibt; es stellt sich nun die Frage, in welcher Weise denn genau die Vernunft praktisch und damit material handlungsleitend wird. Thomas geht dabei davon aus<sup>52</sup>, daß jedem Lebewesen und jedem Seelenden mit seinem Wesen ein *bonum*, ein Zustand des Gutseins vorgegeben ist, der den *finis*, das Ziel darstellt, das das Seiende in seinem Lebensvollzug zu erreichen bestimmt ist. Ein Mensch als *animal rationale* beispielsweise ist dazu bestimmt, zu einem erkennenden und vernünftig planenden Wesen zu werden und nicht dazu, ein triebgesteuerter Säugling zu bleiben. Das Ziel dieser Entwicklung als Verwirklichung des Wesensbegriffs des Menschen ist zugleich das mit dem Wesen des Menschen vorgegebene *bonum* oder sein *finis*, der zugleich Verpflichtungscharakter hat. In ethischer Hinsicht ergibt sich der Zielzustand, der dem Menschen vorgegeben ist, aus der berühmten Definition aus der aristotelischen Politik: er ist ein *animal sociale* – ein zur Gemeinschaft bestimmtes Lebewesen.<sup>53</sup> Somit steht das Handeln des Individuums unter der Norm und Regel, auf das *bonum commune* oder auf die *felicitas communis* – das Wohlergehen der jeweiligen Gemeinschaft ausgerichtet zu sein. Das menschliche Handeln ist somit dann der Vernunft gemäß, wenn es so verfaßt ist, daß es das *bonum commune* fördert.<sup>54</sup> Die Vernunft ist also darin für das menschliche Handeln gesetzgebend, daß sie das *bonum commune* vorgibt, aus dem alles Maß und jede Regel des menschlichen Handelns, ableitbar ist. Das Grundprinzip der praktischen Vernunft ist also: Handle auf den Zweck des *bonum commune* hin. Alle weiteren Grundsätze und Regeln der praktischen Vernunft ergeben sich als Ableitungen aus diesem Prinzip.<sup>55</sup>

durch die Formen der Einheitsbildung im Urteil oder durch die Gesetzesform (Allgemeingültigkeit) definiert werden könnte, sondern die Chiffre, Vernunft' besagt immer die Ausrichtung auf einen *finis*, der mit dem Wesen eines Dinges selbst gegeben ist und der dem Wesen entweder selbst einsichtig ist – das gilt eben für die vernünftigen Wesen, die darin vernünftig sind, daß sie an der zielgebenden Instanz (der göttlichen *ratio*) selbst teilhaben, daß ihnen die eigene und fremde Finalität erschlossen ist; oder der *finis* bleibt den Wesen äußerlich als göttliche Bestimmung (vgl. I-II q 91 a 3 resp und 93 a 6 resp).

<sup>52</sup> Zum folgenden vgl. I-II q 93 a 6 resp und 94 a 2 resp.

<sup>53</sup> I-II q 94 a 2 resp.

<sup>54</sup> I-II q 90 a 2 resp, vgl. 94 a 2 resp.

<sup>55</sup> I-II q 94 a 4 resp.

### 3. Lex humana

Die *lex naturae* hat den Charakter von allgemeinen Rechtsgrundsätzen – insbesondere die Ausrichtung des menschlichen Handelns auf das *bonum commune*, den Bestand und das Wohlergehen einer menschlichen Gemeinschaft –, aus denen sich unmittelbar und mittelbar weitere Prinzipien und Regeln ergeben. Diese Rechtsgrundsätze bilden die Grundlage für die *lex humana*, das positive Recht einer Gemeinschaft; grundsätzlich in demselben Verhältnis steht übrigens die *lex moralis* des Alten Gesetzes zu den *leges iudiciales* des AT.<sup>56</sup>

Die *lex humana* besteht aus näheren und weiteren Ableitungen aus dem Naturrecht, stellt gleichsam eine Transformierung des Naturrechtes in positives Recht dar, das darum nötig ist, weil die Bedingungen einer Gemeinschaft immer auch individuell besonders sind und damit das *bonum commune* spezifischer Regelungen bedarf; dem Weisen, nicht aber jedem Beliebigen kann dabei die Anstrengung der richtigen Deduktion aus dem Naturrecht zugemutet werden, so daß es einer eigenen Klasse von Gesetzgebern bedarf<sup>57</sup>; zweitens ist die *lex humana* notwendig, um durch das Androhen von prinzipiell kontingenten Strafen und Belohnungen ein Gegengewicht zu schaffen gegen die *indebitae delectationes*, zu denen die Menschen hinneigen und von denen jeder falls die Schwächeren nur durch einen anderen – die Eltern oder den Gesetzgeber – abgehalten werden können.<sup>58</sup> Die *lex humana*, das von Menschen gesetzte Recht ist Ergebnis einer Arbeitsteilung, in der der Gesetzgeber, sofern er weise ist, am Leitfaden des Naturrechts Gesetze gibt, die verbindlich sind aufgrund ihrer Übereinstimmung mit dem Naturrecht oder aber aufgrund ihrer Ausrichtung auf das *bonum commune*, die aber ihre Gültigkeit durch einen Setzungsakt des Gesetzgebers und auf seine Autorität hin haben.<sup>59</sup> Dieses Recht ist grundsätzlich änderbar.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> I-II q 91 a 3 und q 95 f. Zum Verhältnis von *lex iudicialis* und *lex moralis*: I-II q 104 a 1 resp.

<sup>57</sup> I-II q 91 a 3 resp. Vgl. q 100 a 1 resp.

<sup>58</sup> I-II q 95 a 1 resp. Insofern ist die *lex* ein Instrument zum Erwerb der *virtus acquisita*, die durch beständige Übung erworben wird – vgl. I-II q 96 a 2 ad 3; dazu q 51 a 2 resp und q 63 sowie q 92 a 1 ad 1 und a 2 ad 4.

<sup>59</sup> Vgl. I-II q 90 a 3 resp; q 95 a 2 resp und ad 3 und 4. Das gilt beispielsweise auch im Verhältnis der 10 Gebote zu den von Mose und Aaron gegebenen Geboten, die zwar Ableitungen aus dem natürlichen Gesetz bzw. den 10 Geboten darstellen, aber der Menge nicht zugänglich sind (I-II q 100 a 1 resp).

<sup>60</sup> I-II q 97 a 1 resp und 2 resp.

Diese *lex humana* enthält nun ihrerseits Untergliederungen, unter denen die Unterscheidung von *ius gentium* und *ius civile* die wichtigste ist<sup>61</sup>; dabei versteht Thomas unter dem *ius gentium* die direkten Folgerungen aus den Prinzipien des natürlichen Gesetzes und deren Umsetzung in gesetztes Recht. Dieses *ius gentium* fixiert damit die Grundbedingungen menschlichen Zusammenlebens überhaupt; man hat es daher mit Bestimmungen zu tun, bezüglich derer die Rechtscorpora aller institutionalisierten Gemeinschaften übereinstimmen. Das *ius civile* hingegen ist das spezifische Recht einer Gemeinschaft; es trägt den besonderen Gegebenheiten einer bestimmten Gemeinschaft Rechnung und enthält daher Regeln, die von Staat zu Staat variieren können.

Die Verbindlichkeit der *lex humana* insgesamt hängt an der Übereinstimmung mit den Prinzipien der *lex naturalis*<sup>62</sup>, das heißt das positive Recht gewinnt auch seine Verbindlichkeit allein aus der Übereinstimmung mit den Prinzipien der praktischen Vernunft und verliert die Verbindlichkeit, wenn es dagegen verstößt.<sup>63</sup> Das gilt übrigens auch für die Normen des *ius civile*, die den spezifischen Bedingungen der jeweiligen Gemeinschaft und ihres Wohlergehens Rechnung tragen: Unter diese Normen fallen beispielsweise Festlegungen von Abgabelasten, deren Höhe und Verteilung natürlich nicht aus der *lex naturalis* abgeleitet werden kann, sondern von kontingenten Bedingungen abhängen – etwa von der Frage, ob sich die jeweilige Gemeinschaft im Kriegszustand befindet oder nicht. Allerdings läßt sich aus der *lex naturalis* durchaus ableiten, daß dergleichen Abgaben zugunsten des Kollektivs überhaupt rechtmäßig sind; und es gilt nach den Grundsätzen der praktischen Vernunft auch, daß die Lastenverteilung gerecht, das heißt: proportional erfolgen muß, so daß alle Bürger nach Maßgabe ihrer jeweiligen Möglichkeiten belastet werden und die Reichen mehr zu geben haben als die Armen.<sup>64</sup> Die *lex humana* besteht somit aus zwei Arten von Ableitung aus dem natürlichen Gesetz: Aus der direkten Deduktion aus Prinzipien – sachlich ist das das *ius gentium*; und aus der Anwendung einer allgemeinen Norm auf die spezifischen Umstände einer besonderen Gemeinschaft – diesem Ableitungsvorgang entspringt das *ius civile*.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Vgl. I-II q 95 a 4 resp. Thomas gewinnt diese Unterscheidung aus den *Etymologiae* des Isidor von Sevilla, der seinerseits die Differenzierung des CIC aufnimmt – vgl. unten V.5.

<sup>62</sup> Vgl. I-II q 95 a 2 resp.; q 96 a 4 resp u. ö.

<sup>63</sup> I-II q 96 a 4 resp.

<sup>64</sup> I-II q 96 a 4 resp.

<sup>65</sup> I-II q 95 a 3 resp.

Schließlich gehört unter die *lex humana* auch der gesamte Bereich des Gewohnheitsrechts<sup>66</sup>, das aber eben auch als vielfältiger Ausdruck der menschlichen *voluntas* bzw. *ratio* Rechtskraft erlangen kann und sogar das gesetzte Recht durchbrechen bzw. interpretieren kann.<sup>67</sup>

#### 4. Zuordnung des Dekalogs

Mit diesem knapp skizzierten Überblick ist deutlich geworden, was Thomas meint, wenn er die Gesetzgebung am Sinai schlicht mit den ersten Ableitungen aus den Grundprinzipien der praktischen Vernunft identifiziert und damit als Ort des Redens Gottes nicht den Sinai, sondern die Vernunft identifiziert: Die Gebote des Dekalogs sind Derivate der praktischen Vernunft<sup>68</sup>; und: Der Dekalog gewinnt ausdrücklich Verbindlichkeit nicht aus einer autoritativen und unablenkbaren Setzung Gottes am Sinai oder aus der Bezeugung in heiligen Schriften und Überlieferungen, sondern die Gebote des Dekalogs verpflichten, weil und soweit das natürliche Recht verpflichtet:

„Ich antworte, daß zu sagen ist, daß das Alte Gesetz die Vorschriften des natürlichen Gesetzes darstellte und einige eigene Vorschriften hinzufügte. Bezüglich dessen, was das Alte Gesetz vom Naturgesetz enthält, sind alle zum Gehorsam gegenüber dem Alten Gesetz angehalten: Nicht, weil es sich um Vorschriften des Alten Gesetzes handelt, sondern weil es sich um Vorschriften des natürlichen Gesetzes handelt. Aber hinsichtlich dessen, was das Alte Gesetz hinzufügte, ist niemand zum Gehorsam verpflichtet als allein das Volk der Juden.“<sup>69</sup>

Die erwähnten über das natürliche Gesetz hinausgehenden Vorschriften sind das *ius civile* des jüdischen Volkes – das Königsgesetz, Eigentumsgesetze, Gesetze zum Hausstand etc.pp., die Thomas unter dem Titel der *lex iudicialis* zusammenfaßt;<sup>70</sup> diese Bestimmungen gelten unter den besonderen Bedingungen der Gemeinschaft des jüdischen Volkes und haben für Angehörige anderer Völker keinerlei Verbindlichkeit – eine ganz traditionelle Position, die auch Luther bezogen hat.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> I-II q 97 a 3 resp.

<sup>67</sup> Vgl. ebd.

<sup>68</sup> I-II q 98 a 5 resp u. ö.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> I-II q 99 a 4 resp.; qq 104–105; zur Einteilung der *lex iudicialis*: q 104 a 4 resp.

<sup>71</sup> Vgl. M. LUTHER, Wie sich die Christen in Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken [1525], WA 16, 363–393, hier 380, 17–29.

## 5. Die Quellen des Thomas

Die eigentümliche Überzeugung des Thomas von der alle Rechtstraditionen übergreifenden Einheit der *lex naturalis* wird am besten deutlich, wenn man sich abschließend vergegenwärtigt, auf welche Quellen Thomas die Behandlung der *genera legis* stützt: Thomas zitiert in den *quaestiones* über die *lex aeterna* neben der Schrift ausschließlich Augustin<sup>72</sup>, entnimmt die Bestimmungen also der normativen kirchlichen Tradition, ohne daß die Einsicht in die *lex aeterna* ihm als spezifisch christlich gilt – sachlich entspricht die *quaestio* dem Gehalt der Reflexion über die Schöpfungsideoen im ersten Teil der Summe.<sup>73</sup>

Für die Bestimmungen zur *lex naturalis* zieht Thomas neben Augustin auch Aristoteles heran<sup>74</sup>, dann aber eben auch die ‚Libri Etymologiarum‘ des Isidor von Sevilla<sup>75</sup>, der in Buch V dieser Enzyklopädie unter dem Titel ‚De legibus et temporibus‘ auf die Rechtswissenschaft zu sprechen kommt und der seinerseits in dieser Unterscheidung ausführlich den liber I der Institutiones des Corpus Iuris Civilis bzw. den liber I der Digesten zitiert<sup>76</sup>; an einer Stelle im Rahmen der Definition des *ius naturale* bezieht sich Thomas auch direkt auf die Digesten<sup>77</sup>. Thomas setzt dabei das aristotelische Verständnis des Naturrechtes und dasjenige des CIC in ein trennscharfes Verhältnis; er weist darauf hin, daß die Digesten bzw. die Institutiones unter ‚Naturrecht‘ die grundlegenden Verhaltenseigentümlichkeiten und Neigungen verstehen, die der Mensch mit allen Lebewesen gemeinsam hat, und daß das CIC davon das *ius gentium* unterscheidet als dasjenige Recht, das als Inbegriff der allen Menschen gemeinsamen Normen die Menschheit spezifisch vom Tier unterscheidet; dabei handelt es sich um Grundaussagen der Vernunft – auf die Erkenntnis der Wahrheit Gottes einerseits und das Leben in der Gemeinschaft andererseits. Eine Unterscheidung und Zuordnung des Aristotelischen Begriffs des Naturrechtes zu diesem römisch-rechtlichen nimmt Thomas in

<sup>72</sup> Vgl. die Belege in den Artikeln von I-II q 93.

<sup>73</sup> STh I q 15.

<sup>74</sup> Vgl. I-II q 94 a 1 ad 1; a 4 resp und ad 2.

<sup>75</sup> Vgl. I-II q 95 a 3 und 4 resp sowie I-II a 94 a 4 sc; a 5 obj 3 und ad 3; dazu Isidor von Sevilla, Etymologiarum libri XX, MPG 82, 74-727; hier zur lex lb V; zur Unterscheidung: V cap III-VI [199 B/C und 200 A].

<sup>76</sup> Vgl. den in Anm. 75 genannten Text des Isidor mit Inst. I, 2, 1 und D I, 1, 3.

<sup>77</sup> Vgl. I-II q 94 a 2 resp mit D I, 1, 3 (= Inst I, 2, pr): ‚Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit.‘

I-II q 94 a 2 resp implizit und ausdrücklich in der Kommentierung von Buch V der Nikomachischen Ethik vor:

„Die Juristen nennen nur das ‚natürliches Recht‘, was der Neigung der Natur entspringt, die dem Menschen und den anderen Lebewesen gemeinsam ist, wie die Verbindung von Mann und Frau, die Aufzucht von Nachwuchs, und anderes dergleichen. Jenes Recht aber, das der dem Menschen eigentümlichen Natur entspringt, nach der der Mensch ein vernünftiges Lebewesen ist, nennen die Juristen ‚Jus gentium‘, weil sich seiner alle Völker bedienen, wie zum Beispiel: daß Verträge eingehalten werden sollen, und daß die Abgesandten bei den Feinden sicher sind, und anderes dergleichen. Beides aber wird unter dem [Begriff des] ‚natürlich Gerechten‘ gefasst, wie ihn hier der Philosoph versteht.“<sup>78</sup>

Dennoch ist hier erkennbar, daß Thomas davon ausgeht, daß die philosophisch-griechische und die römische Rechtstradition in einem Verhältnis der prinzipiellen sachlichen Harmonie steht, die von leichten Differenzen im Sprachgebrauch nicht getrübt wird.

Die Quellen, auf die sich Thomas im Rahmen der Bestimmungen der *lex humana* bezieht, sind neben ausführlichen Bezugnahmen auf die Etymologiae des Isidor Zitate aus dem Corpus Iuris Civilis, das Thomas unter dem Titel des ‚Iurisperitus‘ führt und damit in Analogie zu ‚dem Kommentator‘ (Avicenna als Kommentator des Aristoteles) und ‚dem Philosophen‘ (Aristoteles) als gültige und normative Quelle des Rechts zur Seite stellt.<sup>79</sup> Insbesondere das Ableitungsverhältnis zwischen dem *ius naturale* einerseits und dem unmittelbar folgenden *ius gentium* und der mittelbaren Ableitung des *ius civile* andererseits entnimmt Thomas der Rhetorik Ciceros, die er beispielsweise auch umstandslos in den Kommentar zur Nikomachischen Ethik einbaut;<sup>80</sup> auch hier wird wieder die Grundüberzeugung von der materialen Identität der Rechtsüberzeugungen und damit von der prinzipiellen Übereinstimmung des Aristoteles mit dem römischen Recht – und eben des Dekalogs mit dem Naturrecht – erkennbar.

<sup>78</sup> THOMAS, In X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio [In EthNic] V lect 12 [Marietti 1019]. Vgl. zu dem Bezug auf die ‚Iuristae‘ die in Anm. 77 genannten Passagen.

<sup>79</sup> Vgl. etwa I-II q 95 a 2 ad 4; 3 resp; dazu Pesch (Anm. 2) 473.

<sup>80</sup> Vgl. In EthNic V lect 12 [Marietti 1023].

## VI. DAS GESETZ UND DIE AUSRICHTUNG AUF GOTT

### 1. Der Horizont des Reiches Gottes

Die Vernunft und die ihr entspringende *lex naturalis* ist eigentlich die hinreichende Grundlage der Einrichtung aller menschlichen Gemeinschaft und eines vernünftigen und damit guten Lebensvollzuges. Damit stellt sich aber die Frage, warum es eigentlich neben dem aus dem natürlichen Gesetz abgeleiteten *menschlichen* Gesetz noch ein *göttliches* Gesetz gibt. Ein Teil der französischen Tradition – Bonaventura wurde bereits genannt – verweist hier auf die Verdunkelung des Wissens um die *lex naturalis* aufgrund des Sündenfalls. Zu dieser naheliegenden Auskunft greift Thomas nicht, nicht zuletzt deshalb, weil ihm trotz seiner Einsicht in die Depravation der menschlichen Orientierung am Guten die Ethik und die Politik des Aristoteles und das römische Recht Beweis genug für die Funktionsfähigkeit der Einsicht in die *lex naturalis* sind.

Der Zweck der *lex divina* wird deutlich, wenn man sieht, daß sich diese *lex divina* nicht auf sittlichen und rechtlichen Vorschriften für das Verhalten der Menschen untereinander beschränkt, sondern auch noch Regeln für das Gottesverhältnis und Normen für die Gestaltung des Gottesdienstes enthält: Zum einen natürlich die ersten, auf das Gottesverhältnis bezogenen Gebote des Dekalogs, und dann die *lex caeremonialis*, die nach Thomas nichts anderes als Auslegungen des dritten Gebotes des Dekalogs (Gebot der Feiertagsheiligung) sind<sup>81</sup>. Diese Bezugnahme auf die Gottesverehrung und auch das Gebot der Gottesliebe allein aber zeichnet den Dekalog noch nicht vor der *lex naturalis* und deren Umsetzung in das positive Recht aller Völker aus: Im Recht aller Völker finden sich Vorschriften für den Umgang mit Göttern und für die gemeinschaftliche Gottesverehrung. Denn die Pflicht zur Gottesverehrung und auch zur Gottesliebe an sich ist eine Einsicht der Vernunft und folgt aus der *lex naturalis*,<sup>82</sup> und jedes Gemeinwesen schreibt daher eine gemeinschaftliche Gottesverehrung vor.

<sup>81</sup> Vgl. I-II q 99 a 3resp und a 4resp; q 100 a 11resp.

<sup>82</sup> Damit streife ich ein umfangreiches Problem, das mit dem in Anm. 35 diskutierten verwandt ist, nämlich die Frage, inwiefern bereits die *lex naturalis* die Gottesverehrung bzw. die Liebe zu Gott fordert und wieweit dieses Gebot außerhalb der sakramental vermittelten Gnade erfüllt wird. Es ist deutlich, daß nach Thomas die volle Liebe zu Gott (Gott lieben um seiner selbst willen und über alle Dinge) im Status der *natura corrupta* nur durch die Gnade möglich ist (I-II 109 a 3resp; II-II q 24 a 2resp). Dabei geht Thomas aber offenbar davon aus, daß der Mensch natürlicherweise auf Gott als *finis* ausgerichtet ist und ihm die Pflicht, um Gott zu wissen (*scire*); vgl.

Der Unterschied zwischen den auf Gott bezogenen Geboten anderer Völker und der *lex divina*, der biblischen Gesetzgebung liegt nun aber darin, daß die *Leges corpora* anderer Völker Formen der gemeinschaftlichen Verehrung eines oder mehrerer Götter nur in der Ausrichtung auf das von der Vernunft vorgeschriebene Ziel des *bonum commune* vorschreiben.<sup>83</sup> Dort ist die Gottesverehrung also dem letzten Zweck des *bonum commune* unterstellt und dient ihm. Thomas deutet damit die Religionsgesetzgebung aller Völker außerhalb des Geltungsbereiches der biblischen Gesetzgebung als funktionalisierte Religion – das ist gleichsam eine frühe Theorie der ‚civil religion‘.

Das positive göttliche Gesetz unterscheidet sich dadurch von diesen *Leges corpora*, daß es den letzten Zweck der natürlichen praktischen Vernunft – das *bonum commune* – einem weitergehenden Zweck unterstellt: In der *lex divina* geht es, so Thomas, nicht allein um die Herstellung zwischenmenschlicher Gemeinschaft, sondern um diese nur insoweit, als sie notwendig ist zur Herstellung einer Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen.<sup>84</sup> Die *lex divina* gewährleistet die Gemeinschaft unter den Menschen nur als ein Mittel zu einem weiteren und höheren Zweck, nämlich dem Ziel, Gemeinschaft von Gott und Mensch herzustellen. Nur weil die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch auch an sittliche Bedingungen geknüpft ist – der Grund alles Guten, Gott, kann nur mit ihrerseits auf menschliche Weise guten Menschen Gemeinschaft haben<sup>85</sup> – nur darum also und zu diesem Zweck enthält die *lex divina* auch eine sittliche Gesetzgebung und ein Judizialgesetz, die aber material in der beschriebenen Weise dem Vernunftgesetz entsprechen bzw. Ableitungen und Näherbestimmungen darstellen. Die *lex divina* richtet die praktische Vernunft und ihren Zweck aus auf die Gemeinschaft von Gott und den Menschen – in der Terminologie des 19. Jh.: auf das ‚Reich Gottes‘ – und vermittelt in der *lex nova* die Fähigkeit, auf dieses Ziel in der erforderlichen Weise ausgerichtet zu sein durch die inneren *habitus* des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung (vgl. 6.2.).

ScG III c 118 und 119) und ihn allein zu verehren (c 120) zugänglich ist – wenn er sie auch durch die Identifikation nichtgöttlicher Entitäten als Gott verehrt (vgl. c 120); das heißt, daß die Gebote der ersten Tafel allen als verbindlich bekannt sind, faktisch aber in der falschen Weise befolgt werden (durch die Identifikation von Nichtgöttlichem als Gott und durch die Unterordnung Gottes und der Gemeinschaft mit Gott unter den Erwerb zeitlicher Güter bzw. unter das *bonum commune*: ScG c 120). Vgl. auch I-II q 100 a 10 ad 2.

<sup>83</sup> Vgl. I-II q 99 a 3resp.

<sup>84</sup> Vgl. I-II q 99 a 3resp; vgl. a 2resp u. ö.

<sup>85</sup> I-II q 99 a 2resp.

Das heißt nun aber: die Identifikation des Dekalogs mit der *lex naturalis* hat nicht nur die bisher in den Vordergrund gestellte Pointe einer ‚Säkularisierung‘ des Dekalogs durch die These, daß die *lex naturalis* der Geltungsgrund des Dekalogs und mit ihm material identisch sei; vielmehr erlaubt diese Identifikation auch umgekehrt die These, daß die praktische Vernunft und das ihr entsprechende Recht wie der Dekalog letztlich und eigentlich auf die Gemeinschaft von Gott und Mensch ausgerichtet sei und erst mit der Integration in diese Gemeinschaft zu ihrer Wahrheit komme. An der Zweckbestimmung des Dekalogs kommt also der eigentliche Sinn der *lex naturalis* heraus.

## 2. Handeln und Gesinnung

Das schließt nun eine weitere Pointe ein: Diese *lex divina* besteht, so war erkennbar geworden, aus der Gesetzgebung des Alten und dem Gesetz des Neuen Testaments. Die Gesetzgebung des Alten Testaments ist wie die *lex humana* insgesamt gleichgültig gegenüber der inneren Einstellung des handelnden Subjekts bzw. ist sich dessen bewußt, daß diese Einstellung eigentlich nicht Gegenstand einer Normierung durch die *lex humana* sein kann.<sup>86</sup> Das Gesetz insgesamt ist nach Thomas ein Mittel, den Menschen zu gewohnheitsmäßig gemeinschaftskonformem Verhalten zu erziehen – durch Strafe und Belohnung. Das Gesetz als *lex humana* fordert aber keine gesetzeskonforme Gesinnung, wenn es sie auch im Prozeß der Gewöhnung hervorbringt.<sup>87</sup>

Nun enthält aber das AT offensichtlich auch Gebote, die eine Gesinnung fordern: etwa das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe, das nach christlicher Überzeugung die *lex vetus* zusammenfaßt.<sup>88</sup> Thomas stellt angesichts dessen nun die Frage, ob dies Gebot, das kein Tun, sondern eine innere Haltung fordert, erfüllbar sei und bejaht diese Frage, denn: Der Mensch kann sich für den Empfang der Liebe disponieren und – wenn er sie empfangen hat – auch dieses Gebot erfüllen. Alle anderen Gebote des AT aber fordern ebenfalls wie die Gebote der *lex humana* nur die Entsprechung eines äußeren Handelns, nicht aber eine handlungsleitende gesetzeskonforme Gesinnung.<sup>89</sup>

Zur Erfüllung des Liebesgebotes bedarf es also dessen, daß der Mensch die Gesinnung, die es fordert, irgendwoher erhält, die kann er nicht selbst machen. Das Liebesgebot und die Frage nach der gesetzeskonformen Gesinnung

<sup>86</sup> I-II q 100 a 9 resp; vgl. a 10 resp.

<sup>87</sup> I-II q 100 a 9 resp.

<sup>88</sup> ScG III c 116 und 117; STh I-II q 99 a 1 ad 2.

<sup>89</sup> I-II q 100 a 10 resp. und ad 2.

weist über die *lex vetus* und damit auch über die *lex humana* hinaus auf die Quelle einer Gesinnung, die nicht dem Gesetz entspringen kann, nämlich auf die *lex evangelica*.<sup>90</sup> Diese *lex evangelica* zeichnet sich nach Thomas dadurch aus, daß sie keine äußere Vorschrift ist, sondern eine *lex interna*, d. h. eine in das Innere des Menschen eingehende Vorschrift, oder anders: ein Sollen, das sich in ein zwangloses Wollen übersetzt.

„... ursprünglich ist das Neue Gesetz ein eingegebenes Gesetz, in zweiter Linie ein geschriebenes.“<sup>91</sup>

Die *lex divina* in Gestalt nun der *lex evangelica* verweist damit auf die sakramental vermittelte Gnade<sup>92</sup>, durch die der Mensch in den unverfügbaren Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung auf das übervernünftliche Ziel Gottes bzw. der Gemeinschaft mit Gott ausgerichtet wird und in dieser Ausrichtung der Mensch ist, der auf das von der Vernunft vorgeschriebene *bonum commune* hin nicht nur aus Furcht vor der Strafe handelt, sondern es tut und somit auch will.<sup>93</sup>

## VII. ZUSAMMENFASSENDE THESEN

### 1. Verzicht auf eine Begründung des Gesetzes auf einen kontingenten Setzungsakt Gottes

Das Verständnis des Dekalogs als erste Ableitung aus den Grundprinzipien der praktischen Vernunft (*lex naturalis*) verzichtet auf die Begründung des Rechtes durch kontingente Gebote einer positiven Religion und auf die Begründung des Rechtes durch die Autorität einer gesetzgebenden (göttlichen) Instanz. Das Gesetz weist sich durch die allgemeine und jedermann zugängliche Plausibilität der Vernunft aus, aus der es sich begründet. Thomas entnimmt damit die Grundsätze des Rechts und die Gestaltung des positiven Gesetzes (*lex humana*) einer spezifisch religiösen Begründung und macht sie zum Bereich eines möglichen Konsenses aller Vernunftsubjekte. Im Vergleich mit Positionen, die eine Begründung der Rechtsprinzipien durch die Grundsätze einer positiven Religion (und nicht nur durch eine dem Anspruch nach allen Menschen zugängliche göttliche Instanz im Sinne der *lex aeterna*) anstreben, kann man dies als eine Säkularisierung des Gesetzes bezeichnen: Es

<sup>90</sup> Zum folgenden vgl. I-II q 106–108, hier bes. 106 a 1 resp und a 2 resp.

<sup>91</sup> I-II q 106 a 1 resp.

<sup>92</sup> I-II q 107 a 2 resp.

<sup>93</sup> I-II q 91 a 5 resp; q 99 a 6 resp.

bzw. seine Grundlagen sind jedermann unangesehen der speziellen religiösen Überzeugung zugänglich.

## 2. Wollen und Sollen

Die Deutung des Dekalogs als Gestalt der *lex naturalis* erlaubt es Thomas umgekehrt auch, die *lex naturalis* als *lex divina* zu identifizieren und in das Verhältnis von *lex vetus* und *lex evangelica* einzuzeichnen. Er macht dabei auf die Differenz von gesetzentsprechendem Handeln und gesetzskonformer Gesinnung aufmerksam; die Kirche erscheint als die Institution, durch deren gnadenvermittelndes sakramentales Wirken eine innere Ausrichtung des Menschen auf einen letzten Horizont (Reich Gottes) gewährleistet wird, der folgeweise auch eine um Gottes Willen am *bonum commune* orientierte Gesinnung motiviert und trägt und die Übernahme des vom Gesetz vorge-schriebenen Sollens in ein entsprechendes (gutes) Wollen anzeigt.

## 3. Säkularisierung des Dekalogs oder Theologisierung des Naturrechts

Man hat es also mit einem ausgesprochen ambivalenten Vorgang zu tun, der sowohl als Säkularisierung des Dekalogs als auch als Integration des Naturrechts in einen theologisch-kirchlichen Horizont beschrieben werden kann.

## Diskussion zum Vortrag von Notger Slenczka

### Leitung: Christoph Link

LINK: Vielen Dank, Herr Slenczka. Sie haben sich exakt an die zeitliche Vorgabe gehalten. Das ermöglicht uns mit der halbstündigen Verspätung oder Zeitverschiebung auch die Diskussion ein halbe Stunde lang zu führen. Ihr Vortrag hat uns eingeführt in die mittelalterliche Rechtslehre, die mit ihren Kategorien bis in die Rechtsphilosophie und Rechtstheologie des 19. Jahrhunderts, ja bis in die Gegenwart hinein bedeutsam geblieben ist. Ich habe mir bei dem, was Sie gesagt haben, immer parallel die Lehre Luthers dazu vor Augen gehalten. Die Frage ist, ob es erst Christus ermöglicht hat, den wahren Gehalt der *lex divina* wieder zu erkennen (so Luther) oder ob im Kern auch die Ratio dazu befähigt. Diese Frage bleibt noch lange virulent. Ihre These ist, daß einerseits eine Säkularisierung stattgefunden hat, andererseits aber durch die Zurückführung der praktischen Vernunft auf den Willen Gottes auch dies theonome Moment geblieben ist. Das ist ja auch bis in die deutsche Aufklärung hinein so, etwa bei Thomasius oder Pufendorf. Überall hat sich dieser Gedanke erhalten, daß das Naturrecht, das alle Rechtsordnung bestimmen soll, auf Vernunft gegründet ist, aber da die Vernunft eine Schöpfung Gottes ist, ist auch das Naturrecht zugleich göttliches Recht. Also, eine Fülle von Fragen und Anregungen. Ich darf die Diskussion eröffnen. Herr Starck, Alexy, Behrends, Kullmann, Dilcher, Böckenförde. Habe ich jemanden übersehen? Gut, ich glaube, damit ist die halbe Stunde schon fast ausge-bucht. Herr Starck.

STARCK: Ich habe eine Frage zu dem Verhältnis von *lex naturalis* und *lex humana*. Sie haben an einer Stelle ganz deutlich gesagt, daß die *lex humana* abgeleitet ist von der *lex naturalis*. Gibt es nicht auch ein anderes Verhältnis zwischen beiden, nicht nur die Ableitung, die *deductio*, sondern eine Übereinstimmung der *lex humana*, die nicht durch eine Ableitung hergestellt wird, sondern durch eine nähere Bestimmung, durch *determinatio*, ähnlich wie man heute von Rahmen spricht im Verhältnis von Verfassungsrecht und einfachem Recht. Wir leiten das einfache Recht nicht aus dem Verfassungsrecht ab, sondern wir prüfen nur, ob es in dessen Rahmen paßt. Sie haben an einer Stelle über die Gebührenbemessung oder die Steuerbemessung gesprochen, da schien das so durchzuleuchten, daß Sie durchaus auch diese andere Seite des Verhältnisses von *lex humana* und *lex naturalis* sehen.



LINK: Ich würde vorschlagen, daß wir ein paar Fragen sammeln, sonst brauchen wir zu lange. Herr Alexy.

ALEXY: Über weite Strecken könnte man fast den Eindruck erhalten, als ob Thomas ein früher Kant wäre. Der Selbststand des Rechts allein aus der Vernunft reicht aus. Das Göttliche kommt ergänzend hinzu. So heißt es bei Kant: „Moral also führt unumgänglich zur Religion“. Wenn man aber genauer hinschaut, stellt man schnell eine Lücke fest. Für Kant ist nicht nur das Recht eine Sache der Vernunft, sondern auch die Moral, auch das innere Handeln, das, was Sie als ‚gesetzeskonforme Gesinnung‘ und ‚innere Ausrichtung des Menschen‘ bezeichnet haben. Das ordnen Sie nun ganz dem Bereich der *lex divina* zu. Hier setzt meine Frage an. Ist das, was wir bei Kant unter der Vernunft als Moral finden, die innere Seite, ist das bei Thomas tatsächlich ganz der *lex divina* zugeordnet? Gibt es keinen Frühformrest oder frühförmigen Rest, wo auch schon die Vernunft auf die innere Seite hindrängt?

LINK: Vielen Dank. Vielleicht noch eine weitere Frage, dann können Sie antworten.

BEHREND: Zwei Fragen. Zunächst eine zur Bedeutung des Wortes *lex* in den Anwendungen „*lex divina*, *lex humana*, *lex naturalis*“. Ich habe den Eindruck, daß der Umstand, daß *lex*, das Gesetz, vom Recht nicht unterschieden ist, geeignet ist, das bei einer *lex divina positiva* an sich naheliegende strikte Gebotsdenken zu mildern. Faßt man die Gebote gewissermaßen als in die Rechtsordnung hineingesprochen auf, ergibt sich wie von selbst die interpretatorische Beziehung zwischen Dekalog und *lex naturalis*, auf die auch Herr Starck hingewiesen hat. Sie führt dazu, daß die Gebote nicht mit apriorischer Striktheit angewendet werden müssen, sondern eine nähere Bestimmung erlaubt, so daß etwa das Tötungsverbot für Notwehr, Strafgerichtsbarkeit oder das *bellum iustum* durchbrochen werden kann. Trifft mein Eindruck zu? Noch kurz auch meine andere Frage. Angesichts der Prädominanz des *bonum commune*, des Gemeinwohls, als handlungsleitenden Wert, in der Rechtsauffassung von Thomas würde mich interessieren, wie Thomas das Privatrecht einordnet, das Recht des legitimen Eigennutzes. Die klassische römische Rechtstheorie unterschied sehr klar zwischen dem gemeinnützigen *utile publicum* und dem eigennützigen *utile privatum*. Gibt es bei Thomas etwas Ähnliches oder wird das Privatrecht doch sehr stark vom *bonum commune* in Pflicht genommen?

SLENCZKA: Ich habe das Thema etwas verkürzt, indem ich mich auf das deduktive Verfahren konzentriert habe. Thomas nimmt in vielen Passagen seines Gesetzestraktates eine Parallelisierung des Begründungsganges der praktischen Vernunft mit dem Vorgehen der spekulativen, theoretischen Vernunft

vor. Das ist jeweils ein deduktives, Vorschriften aus Grundprinzipien herleitendes Verfahren, was er da vorlegt. Es gibt Bereiche, in denen die praktische Vernunft tatsächlich in dieser Weise deduktiv verfährt; das sind jeweils Deduktionen aus Naturrechtsprinzipien, die unterschiedlich eng mit diesen Prinzipien verbunden sind: Teilweise stellen sich diese Folgerungen sofort und unabweisbar ein, aus dem Prinzip des *bonum commune* beispielsweise. Sie leuchten sofort ein. Oder es sind weitergehende Grundsätze, zu deren Erschließung es gedanklicher Arbeit bedarf. Das heißt, das Deduktionsverfahren nimmt mit weiterem Abstand von den Grundprinzipien an Schwierigkeit und Komplexität zu. Diese komplexeren Ableitungen sind daher, so Thomas, den Weisen überlassen. Das ist das, was der Gesetzgeber tut – er ist dazu fähig und dazu ausgebildet, auch fernerliegende Folgerungen aus den Grundprinzipien zu ziehen.

Auf der anderen Seite gibt es bei Thomas selbstverständlich eine Geltung des Gewohnheitsrechtes – das habe ich in der Darstellung marginalisiert. Thomas unterscheidet zwei Arten der Ableitung aus den Naturrechtsprinzipien. Die eine ist das skizzierte deduktive Verfahren; die andere könnte man Anwendungsrecht nennen. Um ein Beispiel einer solchen *determinatio* eines Anwendungsrechtes zu geben: Das Naturrecht gibt vor, daß Übertretungen des Gesetzes zu strafen sind. Aber das Strafmaß und wie nun unter welchen Voraussetzungen etc. bestraft wird, das ist sozusagen in das Gebiet des Gesetzgebers gelegt; aber der Gesetzgeber, der dieses Strafmaß festlegt, ist an die konkrete Gestalt einer Gemeinschaft und die spezifischen Anforderungen ihres individuellen *bonum commune* – an die kontingenten Bedingungen ihrer Fortexistenz – gebunden. Ich habe mich konzentriert auf das Ableitungsverfahren aus Prinzipien. Aber das müßte man ergänzen durch die empirische Vorgabe der konkreten Gemeinschaft, deren Fortexistenz zu sichern ist. Meine Konzentration auf das apriorische Ableitungsverfahren liegt ein bißchen daran, daß ich natürlich auch der Faszination des Eindrucks erlegen bin, den Sie, Herr Alexy, thematisierten, daß Thomas doch streckenweise ganz nah bei Kant ist. Es ist natürlich keine wirkliche Übereinstimmung. Bei Kant ist es natürlich unmöglich, daß das handlungsleitende Prinzip ein empirisches Prinzip ist. Das *bonum commune* ist bei Thomas sozusagen ein empirischer Zweck, der vorgegeben ist; er hat zunächst einmal mit dem ‚Reich der Zwecke‘, das man im Kant’schen Theorierahmen an diese Stelle setzen könnte, wenig zu tun. Das Reich der Zwecke bei Kant ist nicht empirisch, bei Thomas aber steht das *bonum commune* unter dem Vorzeichen der konkreten Gemeinschaft, die fortbestehen soll, es ist ein empirisches Prinzip, das vorgegeben wird. Insofern würde Kant das alles unter die hypothetischen Imperative subsumieren.

Das ist die eine Differenz.

Ich habe einen zweiten Bereich völlig weggelassen und ich hatte gehofft, daß in der Diskussion eine Frage in der Richtung kommt, die mir die Möglichkeit gibt, das nachzutragen – und dazu gibt mir Ihre Frage, Herr Alexy, Gelegenheit. Die *lex* ist für Thomas nur eines von zwei externen Prinzipien, die das Handeln des Menschen leiten. Daneben tritt die *virtus*, die Tugend. Und die Tugend ist nun das Moment, nach dem Sie, Herr Alexy, gefragt haben. Mit diesem Rekurs auf die Tugend wird nämlich deutlich, daß es in der zunächst ganz säkular verstandenen Moral selber so etwas wie ein Moment der Gesinnung gibt bzw. eine mit sachlicher Notwendigkeit sich aufdrängende Frage nach der Gesinnung des Täters. Da hat der Begriff Tugend seine Bedeutung, denn die Tugend ist eine innere Haltung, eine erworbene innere Disposition, die den Täter dazu bringt, das, was er tun soll, gerne und aus Überzeugung und hemmungslos zu tun. Und das ist bei Aristoteles und auch bei Thomas eine – auch durch das Gesetz und durch die Gesetzgebung – antrainierte Haltung. Also das Gesetz ist nicht nur dafür da, den Bürger regelmäßig zu einem bestimmten Handeln anzuleiten, sondern hat auch das Ziel, daß dieses Handeln zur stabilen und gern vollzogenen Selbstverständlichkeit wird. Das heißt: Es hält mich beispielsweise zum Steuerzahlen an, und das regelmäßige Steuerzahlen geht sozusagen in eine Gewohnheit über, das heißt, daß ich Steuern zahlen will, daß es mit der Zeit in dem Sinne zur Gewohnheit wird, wie mir durch das Üben eines Musikinstruments das Spielen des Instruments leicht fällt. Und genauso gewinne ich durch ständiges Repeetieren gesetzeskonformer Handlungen sozusagen eine innere Haltung, nach der ich das, was ich soll, auch gerne tue. Diese Fragen nach der ‚gesetzeskonformen Gesinnung‘ in diesem Sinne bleibt aber noch ganz außerhalb der *lex evangelica*. Die *lex evangelica* wiederum und das, was die kirchlich vermittelte Gnade gibt, ist eine Ausrichtung auf ein übernatürliches Ziel, der diese innere Haltung, in der sich die Gesetzeskonformität erfüllt, entspringt. Die Tugenden von Glaube, Liebe und Hoffnung – also die durch die Gnade vermittelten theologischen Tugenden – setzen gleichsam die niedrigeren Tugenden, also die philosophischen Tugenden, aus sich heraus und machen den Empfänger der Gnade, indem sie ihn auf Gott ausrichten, zugleich zu jemandem, der jetzt nicht auf dem Weg der Gewohnheit, sondern durch einen durch das Sakrament eingegossenen inneren Drang, auch in Bezug auf das *bonum commune* gern, willig usw. handelt. Im Begriff der Tugend also ist die Frage nach der Gesinnung des Täters aufgehoben. Das ergänze ich hiermit, das hätte nicht mehr in die Zeit des Vortrags hineingepaßt. Aber das ist eben auch bereits der Anspruch der Gnadenordnung, das überbieten zu können, was auf natürlich-ethischem Wege erreicht werden kann: eine Gewöhnung daran, ‚das Gute‘ zu tun. Dieser Vorgang der Gewöhnung wird dem Anspruch nach überboten durch die kirchliche Gnadenvermittlung, die den Menschen eben

sozusagen ohne Gewohnheit, ohne Gewöhnung zu einem macht, der gerne Gutes tut.

Zur Frage von Herrn Behrends: Die *lex* ist vom *ius* nicht unterschieden, da bin ich jetzt auch nicht ganz sicher, da mußte Herr Pesch vielleicht ergänzen. Thomas ändert nach meinem Eindruck die Terminologie innerhalb der Behandlung der *lex humana*. Sobald er zur *lex humana* kommt, tritt plötzlich der Begriff des *ius gentium* und das *ius civile* ins Zentrum. Das heißt, da mußte man sich fragen, ob sich da der aristotelische Bezugspunkt ändert, den er wählt, ob nun nicht mehr der aristotelische Gesetzesbegriff, sondern der Rechtsbegriff des römischen Rechtes im Blick ist. Aber ich habe jedenfalls keinen materialen Unterschied zwischen *lex humana* und *ius gentium* feststellen können.

Die Frage nach der Konkretisierung nach Umständen, hoffe ich, beantwortet zu haben, sonst müssen Sie noch einmal nachfragen. Das *utile privatum* und *utile publicum*, das gehört in der Tat, das hätte man auch weiter ausführen müssen, in den Rahmen der Behandlungen der *lex humana*. Das Verhältnis des *bonum commune* und *privatum* wird am einfachsten deutlich, wenn man die Frage im Kontext der *lex vetus* thematisiert. Da gibt es im Rahmen der Behandlung der *praecepta judicialia* des öffentlichen Rechts der *lex vetus*, des alten Bundes, eine Aufgliederung der Rechtsvorschriften, die sich nach den unterschiedlichen Ständen der Gesellschaft richtet – Königsrecht, das bürgerliche Recht, das die Verhältnisse der Bürger untereinander ordnet, das Völkerrecht für das Verhältnis des Volkes nach außen und das Recht des Hausstandes. Diese Stände konstituieren die fragliche *societas*, und gerade bezüglich des Hausstandes ergibt sich damit die beständige Aufgabe, das Eigenrecht des Hausstandes mit dem *bonum commune* so zu vermitteln, daß dieses Eigenrecht des Hausstandes gewahrt bleibt, der an der ‚*vita hominis*‘ und damit am *bonum* des Hausvaters orientiert ist.

LINK: Vielen Dank. Die nächste Runde, Herr Kullmann.

KULLMANN: Ich habe nur eine Verständnisfrage. Wie verhält sich das, was Sie ausgeführt haben, zu der Unterscheidung der Verhältnisse nach dem Sündenfall? Thomas geht ja davon aus, daß, anders als gemäß der bisherigen christlichen Tradition, in *statu innocentiae* (d.h. vor dem Sündenfall) nicht Anarchie herrschte; vielmehr habe es da eine Art demokratischer Herrschaft über Freie gegeben, die er *regimen* nennt (*Summa theologiae*, I. Teil *quaestio* 96, art. 3), während nach dem Sündenfall *dominatio* von Menschen über Menschen in die Welt kam. Thomas geht also von einem bestimmten anthropologischen Hintergrund aus, wobei er Aristoteles stark verpflichtet ist.

LINK: Vielen Dank. Herr Dilcher.

DILCHER: Sie haben uns hier diese hochwichtige und für das Mittelalter zentrale Philosophie mit großer Klarheit dargelegt. Ich will darum ein bißchen von außen her fragen. Es hat sich im Verlaufe unserer Diskussion herausgestellt, daß wir wahrscheinlich den Begriff Säkularisierung als Stück einer Ausdifferenzierung von Religion, Moral und Recht verstehen müssen und können. Das hat sich ja mehrfach angedeutet. Die Frage ist für mich, ob diese eindrucksvolle Harmonie und Geschlossenheit des thomistischen Denkens da nicht über gleichzeitiges Denken – Sie haben schon das franziskanische erwähnt – und auch die Realität der Zeit hinweg denkt. So hat etwa der Bielerfelder Historiker Ulrich Meier in seinem schönen Buch *Mensch und Bürger* (1994) zum Beispiel auf den Kompetenzverlust hingewiesen, den die Theologen und auch die Aristoteliker gegenüber den Juristen im Spätmittelalter, vor allen Dingen in Bezug auf eine Theorie der Ordnung der italienischen Stadt erlitten haben. In dieser Richtung möchte ich argumentieren mit der Bitte, daß Sie von Thomas her dazu Stellung nehmen. Schon durch Gratian ist ja das kanonische Recht aus der Theologie ausdifferenziert worden, ist sozusagen ein Verlust innerhalb dessen eingetreten, was Thomas noch einmal integriert. Mit den Legisten ist ohnehin eine autonome Rechtssphäre entstanden, aus antiken nichtchristlichen Texten geschöpft, bei der die Juristen dann selbst entscheiden, wo dem *ius divinum* Eintritt gewährt werden soll. Die mittelalterlichen Juristen leugnen natürlich nicht, daß das *ius divinum* in ihrer Argumentation an irgendwelchen Punkten vorkommen kann, aber darüber entscheiden sie selbst autonom und überlassen das nicht den Theologen. Das scheint mir auch ein Stück Säkularisierung darzustellen, daß nämlich ein Wissenschaftsbereich aus der Dominanz der Theologie ausgegliedert wird. Die Kirche hat sich darum auch immer gegen das Studium der Rechte fran-zösischer Kleriker verwahrt. Die Juristen schaffen dann mit der sogenannten Statuentheorie eine Hierarchie, die eigentlich der des Thomas entgegengesetzt ist, indem nämlich eine Ordnung der Subsidiarität entworfen wird, in der das positive Recht, die Satzung, das Statutum, an erster Stelle steht und erst dahinter dann die weiteren Rechtsgebiete, das gemeine Recht und damit auch das römische Recht und das *ius canonicum*, über das ja am ehesten göttliches Recht in die Rechtsinterpretation Eingang finden kann. In der Rechtsanwendungslehre hatte der Jurist also vom konkreten Partikularrecht auszugehen und konnte erst über Lücken, begriffliche Interpretation oder Gerechtigkeitprobleme die ‚höheren‘ Rechtsordnungen ins Spiel bringen. Also dieser Hierarchie, die Sie hier mit Thomas entworfen haben, wo die *lex humana* zuunterst steht, steht eine juristische Hierarchie gegenüber, in der der Jurist primär an einem positiven gesetzten Recht, städtisch gesetztem Recht oder dann auch fürstlich gesetztem Recht, anzuknüpfen hat und nur in die Lücken sozusagen die weiteren Rechtsgebiete hinein nehmen kann, weil dem *ius divi-*

*nium* natürlich eine ganz große Geltungsstärke zugebilligt wird, aber eben durch diese Regel eigentlich nur ein Ausnahmefall innerhalb der positiven Rechtsordnung zur Entfaltung kommen kann. Mir ist das neulich mal aufgefallen, und es ist eine schöne Gelegenheit zu fragen, ob sich das harmonisiert und ob das einfach gegeneinander steht.

LINK: Bei Johann Jakob Moser ist das *ius divinum* eine ‚Nebenquelle des Deutschen Staatsrechts‘! Herr Böckenförde.

BÖCKENFÖRDE: Ich habe ein paar Fragen zu Ihrem hochinteressanten Referat, Herr Slenczka. Und zwar bin ich mir zunächst nicht sicher, ob man das, was Sie uns hier von Thomas schildert haben, richtig mit dem Begriff Säkularisierung faßt. Denn daß Thomas die Vernunft sozusagen freisetzt zu eigener Erkenntnis usw., wie auch das grundlegende Prinzip des *summum bonum*, das wird ja bei ihm wieder theologisch zurückgeführt, weil das alles eine Schöpfung Gottes ist. Auch die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis der *lex naturalis*, ihrer Prinzipien, die ihm einleuchten, ist ihm eingeschaffen. Also insofern liegt das, möchte ich sagen, im Rahmen einer Deutung der Ordnung der Welt, die noch durchaus religiöse und auch theologische Grundlagen hat. Gleichwohl es ist doch so gestaltet, daß man von Weltlichkeit oder Eigenständigkeit sprechen kann oder sollte. Bei Säkularisierung verstehen wir dagegen immer, daß etwas aus einer Zugehörigkeit oder einem religiösen Status entlassen wird. Aber hier ist die Rückbindung vom Ansatz her gegeben. Deshalb kann ja Thomas auch sagen, daß der Mensch seiner Natur nach, als Geschöpf und Ebenbild Gottes, zur ewigen Seligkeit in der Anschauung Gottes berufen ist. Das wird für ihn zur Natur. Also da habe ich einen Vorbehalt, gerade im Blick auf die Säkularisierungsdiskussion. Die Ablösung von der theologischen Ein- und Rückbindung erfolgt später im Vernunftrecht, während sie bei Thomas noch voll vorhanden ist: die Vernunft selbst kann, weil sie vom Schöpfer so ausgestattet ist, eigenständig agieren.

Ferner möchte ich betonen, daß das Verhältnis von *lex naturalis* und *lex humana* nur in einem kleineren Bereich wirkliche Ableitungen betrifft. Thomas unterscheidet *conclusiones* und *determinationes*. Die *determinationes* sind eine zweite Art der Ableitung, genauer: Konkretisierungen. Sie gleichen dem Verfahren, durch das der Künstler allgemeine Vorformen auf etwas Besonderes hin schöpferisch ausarbeitet. So muß der Künstler die allgemeine Vorform oder Idee ‚Haus‘ zu diesem oder jenem konkreten Haus ausarbeiten. Das ist etwas ganz anderes als Ableitung. Der Künstler kennt die Prinzipien und formt auf ihrer Grundlage eine eigenständige Gestalt. Das Haus ist nicht eine Ableitung aus den Gesetzen der Schwerkraft und der Statik, sondern diese müssen nur beobachtet werden, damit das Haus nicht zusammenfällt. Thomas sagt denn auch von diesen Bescheiden der zweiten Art, sie hätten ihre

verpflichtende Kraft bloß aus dem menschlichen Gesetz, während die *conclusiones*, also tu niemand ein Leid an und deshalb muß Tötung bestraft werden, zwar im positiven Gesetz stehen, aber ihre Kraft schon aus dem Naturrecht haben. Das zeigt auch, wie weit Thomas positive Vernunftgestaltung, wenn Sie so wollen, freigibt.

Dann habe ich noch eine Frage. Sie haben gesagt, wenn ich das richtig verstanden habe, daß das Leitprinzip der *lex naturalis* auf das *bonum commune* hin formuliert ist. Mir ist bei Thomas immer nicht so ganz deutlich, wieso er seinen allgemeinen Gesetzesbegriff als *ordinatio rationis ad bonum commune* durch den, der Gesetzgeber ist, definiert und dann in der *lex naturalis* auf das *bonum commune*, wenn ich ihn richtig gelesen habe, nicht mehr zurückkommt. Dort bezieht er sich auf die *inclinationes naturales*, auf das, was der menschlichen Natur gemäß als gut vorgestellt wird. Dazu gehört einmal das Leben und Überleben, dann das Leben in Gemeinschaft, also Ehe, Familie und die Aufziehung der Kinder, schließlich die Vernunftbegabung, der geistigkommunikative Austausch und die Kultur. Aber daß sozusagen das *animal sociale* als Leitprinzip drüber steht, das finde ich in dem Abschnitt über die *lex naturalis* nicht. Das kommt erst per consequens dort hinein. Diese Herleitung aus den *inclinationes naturales* ist deshalb wichtig, weil man dadurch dem Einwand entgegenreten kann: „Ja, das *bonum commune* ist ja nur formal und läßt sich nahezu beliebig inhaltlich aufladen. Das Gute ist eben das, worauf hin der Mensch angelegt ist und das deshalb die Vernunft als das Gute erkennt.“

Als letztes noch, Herr Behrends, die Beziehung Gesetz und Recht. Mir scheint, wenn man nach Recht fragt, im Sinne des konkreten Rechts, das jemand hat oder das ihm gebührt, dann muß man zu den Traktaten über die Gerechtigkeit gehen, in der zweiten Hälfte des zweiten Teils der *Summa Theologiae* (II, II, 57 ff.). Das konkrete Recht kommt bei Aristoteles aus der Natur der Sache usw., während bei Thomas im Traktat *De lege* (I, II, 90 ff.) noch die stoisch-augustinische Leges-Tradition wirksam ist, die er aufnimmt, wenn auch vielleicht unter dem Einfluß des Aristoteles etwas umformt. Über das Recht, das konkret Gerechte, handelt er dann, ziemlich an Aristoteles entlang, im Traktat über die Gerechtigkeit.

LINK: Vielen Dank. Herr Pesch, sind Sie einverstanden, wenn Sie am Beginn der dritten Runde sprechen? Herr Slenczka, bitte.

SLENCZKA: Herr Böckenförde, ich knüpfte gleich an Ihre Frage an, ob man das Säkularisierung nennen kann. Es ist selbstverständlich bei Thomas so, daß die Rede vom Natürlichen in irgendeiner Weise immer in der Klammer des Schöpfungsgedankens bleibt. Aber die Instanz der *lex humana* und die Instanz der natürlichen Ausstattung des Menschen ist an die Instanz der po-

sitiven, in der Schrift niedergelegten oder meinethalben am Sinai gegebenen *lex divina* des Christentums nicht gebunden. Wenn Sie an die Einleitung der *Summa contra Gentiles* denken, da geht es eben um die Frage: Wie setze ich mich mit Menschen auseinander, die die positiven Grundlagen der christlichen Religion nicht teilen, das heißt mit Juden und Moslems? Und da sagt Thomas: Da gehen wir auf die Grundlage zurück, die allen Menschen gemeinsam ist, die Vernunft. Es handelt sich in der Tat um die Vernunft, die dem Menschen aufgrund seiner Geschöpflichkeit eignet. Aber um mich auf sie zu beziehen, brauche ich keinen biblischen Schöpfungsbericht, auch keine positive christliche Religion. Das Grundprinzip der allen Menschen gemeinsamen praktischen oder theoretischen Vernunft hat überhaupt nichts mehr mit dem spezifisch christlichen Schöpfungsbericht und der Anerkennung seiner Richtigkeit zu tun, sondern es ist darin begründet, daß die gesamte Wirklichkeit Setzung eines letzten göttlichen Grundes ist. Und auch dieser letzte Grund ist zunächst einmal nicht christlich gefärbt. Es ist der Gottesbegriff der griechischen Metaphysik. Der wird dann im Laufe der theologischen Summe durch die Einführung der Trinitätslehre usw. christlich gefärbt, aber die Instanz der praktischen und theoretischen Vernunft als Instanz, die nach Thomas in allen Menschen als gleichermaßen gültig vorausgesetzt werden kann, hat keine christlichen Voraussetzungen. Ganz explizit nicht. Und das heißt nun: diese Reduktion, dieser Rückgang vom Dekalog auf ein Prinzip der Vernunft oder auf Ableitung von Vernunftprinzipien ist ein Rückgang von einer bestimmten religiösen Tradition, von etwas positiv Religiösem, nämlich dem Dekalog als einem göttlich Gegebenen auf etwas, was an keine bestimmten religiösen Voraussetzungen mehr gebunden ist. Denn diese Vernunftprinzipien leuchten nach Thomas auch einem Moslem ein, die leuchten jedermann ein. Ob man das nun Säkularisierung nennen soll? Ich habe es so genannt. Es ist der Rückgang von einer konstitutiv religiös – und zwar positiv-religiös – begründeten Sozialethik auf eine nicht religiös begründete. Wenn ich das so beschreibe, dann ist das vielleicht zustimmungsfähig. Und natürlich würde jeder christliche Theologe des Mittelalters sagen: Gut, diese Prinzipien sind dem Menschen angeschaffen von Gott damals bei der Schöpfung, die die Genesis beschreibt. Aber auf diesen Schöpfungsbericht ist man zur Begründung dieser Prinzipien nicht angewiesen. Man ist auch auf den Koran nicht angewiesen, sondern die Prinzipien der praktischen Vernunft sind etwas, was jedermann einsichtig gemacht werden kann.

Gut, das ist das eine, dann die Analogisierung der Ableitung aus der *lex naturalis* zu dem Verfahren des Künstlers, der eine Idee im Kopf hat und diese Idee an der Materie durchführt. Ich habe das sehr knapp angedeutet, als ich auf das Beispiel der staatlich verordneten Abgaben rekurriert habe. Das Naturrecht gibt vor, daß alles, was dem Einzelnen gehört, und der Ein-

zelve selbst, gemeinschaftspflichtig ist. Das ist ein Naturrechtssatz. Wie diese Abgaben aber im Einzelfall durchgeführt werden, wie sie gestaltet werden und wie eine Gemeinschaft so gestaltet wird, daß es einigermaßen gerecht zugeht, das ist die Frage der Anwendung auf eine Materie. Das ist genau dieses zweite Modell der Ableitung aus Naturrechtsprinzipien, auf das Sie hinweisen und das ich in der Antwort auf die Fragen der ersten Diskussionsrunde versucht habe mit diesem Beispiel zu verdeutlichen. Daß die Bezogenheit der Vernunft die Bezogenheit der *lex* auf das *bonum commune* ist, das finden Sie ganz am Anfang des Lex-Traktats in q 90. Da wird die Frage gestellt, was ist eigentlich ein Gesetz? Ein Gesetz ist Ausrichtung menschlichen Handelns auf das *bonum commune*. Das ist sozusagen die Grunddefinition. Unter dieser Grunddefinition steht die *lex naturalis*. Das ist gleichzeitig das Basisprinzip. Und alle Zuordnungen der *inclinationes naturales* stehen unter dem Vorbehalt der Zuordnung auf die Gemeinschaft. Denn nur die *communio*, also die Gemeinschaft mehrerer Hausgemeinschaften, ist eigenständig lebensfähig. Das heißt, der Mensch ist auf diese Gemeinschaften angelegt. Das ergibt sich aus seiner Natur, und das Gesetz ist diejenige Instanz, die alles, was der Mensch sonst noch will, auf diese in seiner Natur angelegte Gemeinschaft ausrichtet.

So, jetzt gehe ich in der Beantwortung der weiteren Fragen einfach rückwärts und komme zur Frage von Herrn Dilcher. Die eindrucksvolle Harmonie und Geschlossenheit des Denkens denkt über gesellschaftliche und politische Brüche hinweg. Das ist selbstverständlich so bei Thomas. Allerdings überspringt er meines Erachtens die Brüche nicht, sondern dieses eindrucksvolle harmonische Bild kommt nur zustande dadurch, daß Thomas sich abarbeitet an den Brüchen, die in der zeitgenössischen Gesellschaft auftreten. Das kann ich in der kurzen Zeit gar nicht ausführen; ich konzentriere mich auf den Lex-Traktat: im Grunde genommen versteht man diesen Traktat mit seiner Zuordnung von *lex naturalis*, *lex humana* und *lex divina* nur dann, wenn man ihn auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst sieht. Da ist eine Verselbständigung, eine auf Aristoteles gestützte Verselbständigungsbewegung des natürlichen Rechtes des Herrschers im Gange bei Friedrich II., die Etablierung eines von der Kirche unabhängigen und nicht auf sie gegründeten Rechts. Wenn man den Lex-Traktat vor diesem Hintergrund sieht, dann sieht man, daß Thomas versucht, diese sich verselbständigende Naturrechtstradition kirchlich wieder zu integrieren durch die Anbindung nun nicht an die *lex positiva divina* – den Dekalog –, sondern an die theologisch uneindeutige, aber christlich anschlussfähige *lex aeterna*. So kann man das lesen. Und die theologische Summe des Thomas oder die Theologie des Thomas insgesamt, ist nicht Ausdruck eines Bewußtseins der Harmonie, sondern es ist Ausdruck eines Be-

wußtseins der Brüchigkeit des gegenwärtigen Lebens und seiner Orientierung. Ein Versuch, die Brüche zu integrieren – und das schlägt sich eben auch in diesem Gesetzstraktat nieder.

Jetzt noch zu der Frage von Herrn Kullmann: Wie verhält sich dieses Recht zum Sündenfall, wie nach dem Sündenfall? Bei Thomas ist das Grundmodell dieses, daß der Mensch durch den Sündenfall seine natürliche Ausstattung – die Begabung mit Wille und Vernunft – nicht verloren hat. Was er verloren hat, ist das, was ich versucht habe zum Schluß zu beschreiben: die Fähigkeit zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles, d. h. der Gemeinschaft mit Gott. Das ist etwas, worauf seine natürlichen Anlagen hinweisen, was er aber aus diesen natürlichen Anlagen nicht erreichen kann. Dadurch ergeben sich Doppelstrukturen. Einerseits das *bonum commune*, als die in den natürlichen Ausstattungen des Menschen vorgegebenen Ziele seines Handelns, andererseits die Ausrichtung aller Anlagen des Menschen und auch des *bonum commune* selbst auf die darüber hinaus gehende Gemeinschaft Gottes und des Menschen, die in der Kirche vermittelt und gestaltet wird. Das entspricht der These des Thomas, daß eben die gesamte jedermann zugängliche Wirklichkeit auf das hin angelegt ist, was die Kirche vermittelt, nämlich die Ausrichtung auf Gott. Da findet sie ihre Vollendung, und da findet auch das Natürliche seine Vollendung.

LNK: Ich habe jetzt noch Herrn Pesch und Herrn Ciccarelli; und wenn auch ich zum Schluß eine Frage an Sie stellen darf. Dann möchte ich die Rednerliste schließen. Herr Pesch.

Pesch: Herr Slenczka, ich bin im wesentlichen einverstanden mit Ihrem Vortrag, erlaube mir aber, aus einem Potpourri von Dingen, die ich auch noch sagen könnte, drei Mini-Einwände und eine Bemerkung zu machen. Erster Mini-Einwand: Daß das Naturgesetz, die Erkenntnis des natürlichen Gesetzes, im Menschen durch die Sünde verdunkelt ist, findet sich nicht nur bei Bonaventura. Das sagt auch Thomas selbst mehrfach [Summa Theologiae (STh) I-II 94,6; 98,5, 6; 99,2 ad 2; 100,5 ad 1]. Daher mußte es schon von Moses und später von Christus neu eingeschärft werden. Es besteht in dieser Hinsicht eine ziemlich genaue Parallele zu dem, was dazu auch Luther sagt.

Mini-Einwand zwei: Ich kann ihn nur aphoristisch formulieren, ohne eine lange Begründung nachliefern zu können. Ich sehe es nicht so, wie Sie es teilweise an einer Stelle ausgedrückt haben: daß Thomas – und darin womöglich auch noch originell – den Dekalog in das Konzept von den „natürlichen Prinzipien der Vernunft“ eingerechnet hat. Es ist vielmehr umgekehrt. Die Tradition der Identifikation von natürlichem Gesetz und Dekalog ist alt, sie geht schon auf Klemens von Alexandrien [gest. vor 215] zurück. Das Interessante

bei Thomas scheint mir – nach Durchsicht und Analyse der Texte, die die sehr viel Mühe macht [vgl. Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 13] –, daß er den Gedanken des Naturgesetzes benutzt um (Jetzt drücke ich es mal kantianisch aus) das Alte Gesetz vor dem Verdacht der Heteronomie zu bewahren, oder kontrovertheologisch ausgedrückt: um das Alte und Neue Gesetz – das Neue erst recht – vor dem Verdacht der „Vergesetzlichung“ zu bewahren. Es ist also umgekehrt: Das Konzept der „natürlichen Prinzipien der (praktischen) Vernunft“ interpretiert die Eigenart des göttlichen Gesetzes, und nicht wird der Dekalog in jenes Konzept eingerechnet. Aber da wäre noch sehr viel dazu zu sagen.

Der dritte Mini-Einwand, der aber sachlich gar nicht so „mini“ ist, lautet: Ich weiß nicht, ob es eine gute Übersetzung ist, wenn Sie die *lex evangelica* als *lex indita*, also das, was den Unterschied zum Alten Gesetz ausmacht, auf den Begriff der ‚Gesinnung‘ bringen. Das scheint mir ein bißchen zu modern ausgedrückt. Thomas ist der einzige im ganzen Mittelalter, der nicht nur sagt: Durch das Evangelium empfängt der Mensch die Gnade, durch die er dann das Alte Gesetz erfüllen kann; vielmehr ist das Neue Gesetz, das allein die Gnade des Heiligen Geistes gibt, *identisch* mit dem Evangelium [Sth I-II 106,1]. Das, was Sie ‚Gesinnung‘ nennen, ist im Grunde nichts anderes als die neue Spontanität des durch die Gnade zu Gott befreiten Herzens. Und hier wird der Einwand gewichtig. Sie sagten, im Alten Bund, also im Alten Gesetz, habe es nach Thomas genügt, die Substanz des Aktes – das Gebot *quoad substantiam actus*, heißt es bei Thomas – zu erfüllen, im Neuen Testament aber sei darüber hinaus die Erfüllung aus Gnade und Liebe geboten und auch möglich. Hier ist das Fatale, daß es drei Textreihen bei Thomas gibt, die nur ganz mühsam von dem Eindruck eines Selbstwiderspruchs freizuhalten sind. Hier gilt der schöne Satz von Josef Pieper: *Thomas ist ein schwieriger Autor, der sich im Licht verbirgt und niemals seinen ganzen Gedanken auf einmal sagt*. Ich glaube zu sehen, daß an sich, und das ist das theologisch Bri-sante, auch das Alte Gesetz gegeben ist, damit der Mensch dadurch gerechtfertigt wird – so drückt er es aus [Sth I-II 100,12 in Verbindung mit 100,9, 10]. Denn das Gesetz ist ja unser göttlicher Erzieher auf Christus hin – laut Galaterbrief (Gal 3,24). Aber das Alte Gesetz rechtfertigt de facto nicht. So steht Gott also geradezu als unfähiger Erzieher da, wenn man das Ganze zu Ende denkt. Erst im Neuen Gesetz kommt Gott zum Ziel. Die Frage ist dann diese: Wie kommt der Mensch auch schon im Alten Bund an die Gnade und Liebe, durch die er das Gesetz erfüllen und so gerechtfertigt werden kann? Die Antwort des Thomas, da folge ich Ulrich Kühn [Via caritatis, Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965, 179–187]: durch das Zeremonialgesetz (Kultgesetz). Der dadurch geregelte Gottesdienst weist nach Thomas vorbildhaft auf den kommenden Christus hin [Sth I-II 102, 3.

5]. Dadurch kann der Mensch den kommenden Christus erkennen, an ihn glauben und dadurch die Gnade haben, durch die der Mensch auch im Alten Gesetz schon gerettet werden kann.

Nun eine kleine Nachbemerkung zu den *determinationes*, also zu den, modern ausgedrückt, zivil- und staatsrechtlichen Konsequenzen der *lex humana*. Da ist Thomas von einer Freigeistigkeit, daß eigentlich einem mittelalterlichen Theologen die Haare zu Berge stehen müßten. Zunächst: die Promulgation des Gesetzes kann nicht nur durch die Anordnung des Herrschers erfolgen, sondern auch durch die Tat der dem Gesetz Unterworfenen [Sth I-II 97,3]. Da kommt das ganze Gewohnheitsrecht ins Spiel, und da gibt es nur eine Grenze: die Gewohnheit muß nur dann unterbunden werden, wenn sie dem natürlichen Gesetz = Dekalog widerspricht. In jedem anderen Fall geht Thomas so weit zu sagen: Wenn beispielsweise ein Gesetz, das auf der Ebene der *determinatio*, der positiven näheren Bestimmung des Naturgesetzes gilt, einfach von den Leuten nicht befolgt wird, dann muß nicht nur der Herrscher dieses Gesetz aufheben, sondern dann ist von innen her dem Gesetz schon seine Verpflichtungskraft genommen [Sth I-II 97,3, ad 2; auch 95,3]. Oder die andere Feststellung: Das Gesetz soll natürlich die Tugend allmählich aufbauen und festigen [Sth I-II 96,2 ad 3.]. Das gelingt natürlich nicht immer. Und deswegen die Frage: Soll der Staat alles verbieten, was ethisch unerlaubt ist? Antwort: Nein, es würde nämlich dann sehr viel Gutes auch mit verhindern [Sth I-II 96,2]. Konkret: der Staat muß zum Beispiel Bordelle tolerieren, weil das ethische Fehlverhalten sonst nur noch unkontrollierbarer würde. Kleine Aperçus, die noch vernehmbar wären! Das war damals fast revolutionär. Aber die Kirche hätte sich sehr viel erspart, wenn sie auf diese damals sehr freigeistigen Konsequenzen einmal eingegangen wäre.

LINK: Vielen Dank, Herr Pesch.

CICCARELLI: Aus der Analyse des Gesetzesbegriffs bei Thomas von Herrn Slenczka und bei dem Monotheismus von Herrn Kratz hat sich herausgestellt, daß Theologisierung und Säkularisierung zusammengehören. Derartige Zusammengehörigkeit läßt eine Parallele mit der griechischen Philosophie zum Vorschein kommen. Denn die griechische Philosophie bringt von Anfang an (zum Beispiel bei Parmenides) die Spaltung zwischen der ewigen Ordnung, der *φύσις*, und der kontingenten Ordnung, der *δόξα*, zur Geltung. Trotz der sokratischen Wende wird diese Spaltung in der klassischen Epoche noch anerkannt (wenn Plato in der *Politica* den ideellen Staat dem geschichtlichen Staat gegenüberstellt oder wenn Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* zwischen dem ewig Seienden und den *ἀβεβήτητα* und infolgedessen zwischen *σοφία* und *φρόνησις* trennt). Die Entdeckung der *φύσις* bedeutet gleichzeitig die Relativierung des *νόμος* und die Infragestellung der *αὐτορι-*



tas: Wenn nur die natürliche Ordnung als die wahre Ordnung anerkannt wird, dann werden die jeweiligen politisch-religiösen Grenzen als bloß konventionell entlarvt. (Der Zusammenhang wird von Leo Strauss im dritten Kapitel von *Natural Right and History* [Chicago 1950, ss. 81 ff.] hervorragend klargestellt.) Trotz dieser Parallele zwischen der alttestamentarischen und der griechischen Relativierung des Gesetzes bleibt dennoch eine grundlegende Differenz zwischen – sozusagen – Jerusalem und Athen. Die Differenz besteht darin, daß die griechische Philosophie keine Offenbarung anerkennt. Die Offenbarung eines von Gott gegebenen, durch einen Propheten vermittelten Gesetzes ist für die griechische Philosophie undenkbar. Die ewige, d.h. 'gute' Ordnung, die die gegebene Ordnung der *δόξα* in Frage stellt, muß durch die kritisch-rationale Erforschung der Wahrheit gefunden werden. Derartige Forschung schließt von Anfang an eine autoritative Vermittlung von Geltungsansprüchen wie die Offenbarung des Gotteswillens durch einen Propheten aus (vgl. dazu Platos Unterordnung der Gerechtigkeit unter der Idee des Guten als noch nicht erreichtem *μέγιστον μάθημα* in *Politeia* 504 d ff.).

LINK: Vielen Dank. Ich hätte nur eine ganz kurze Frage zum Schluß. Sie sagen, daß die *lex humana* eine Ausformung, Ausgestaltung, wie immer man es nennen soll, der *lex naturalis* ist. Was geschieht, das fragt natürlich der Jurist, wenn die Geltung der konkreten *lex humana* bestritten wird? Ist sie dann nichtig? Wer entscheidet darüber? Die Kirche, der weltliche Herrscher, die Vernunft?

SLENCZKA: Lassen Sie mich einsetzen mit Ihrer Frage, Herr Ciccarelli, damit ich sie vollständig aufnehmen. Sie haben ja gegeneinander gestellt, auf der einen Seite die griechische Philosophie, die so etwas wie die Offenbarung nicht kennt und damit auch die autoritäre Vermittlung oder Durchsetzung von Geltungsansprüchen nicht kennt, auf der anderen Seite das Christentum, in dem es zur radikalen Infragestellung von Geltungsansprüchen kommen kann, weil da immer diese Instanz autoritativer Vermittlung ist. Aber: Daß die griechische Philosophie keine Offenbarung des Gesetzes erlaubt, das stimmt ja nur partiell. Das gilt zumindest, wenn Sie an den Anspruch Platons oder des Sokrates denken, an den Anspruch, daß alle in irgendeiner Weise in einer Scheinwirklichkeit leben, der Wahrheit nicht ansichtig werden, daß also der Philosoph, der Ausgebildete, der sich auf den Weg der Suche nach der Wahrheit gemacht hat, diese Wahrheit erkennt und auch eine Vermittlungsinstanz dieser Wahrheit für andere ist.

CICCARELLI: Der Philosoph hätte demnach dieselbe Funktion inne, die der Prophet bei den Offenbarungsreligionen hat?

SLENCZKA: Das ist nicht direkt dasselbe, aber es ist dasselbe Verhältnis, daß sie auf der einen Seite eine Einsicht in etwas haben, das auf der anderen Seite allen anderen verschlossen ist. Wobei aber in der griechischen Philosophie, darf ich jetzt mal so grosso modo sagen, die Einsicht nicht durch Offenbarung Gottes oder durch den Heiligen Geist oder so etwas vermittelt wird, sondern durch Erziehung. Der Philosoph erzieht die anderen zur Einsicht, die prinzipiell zugänglich ist. Das nehme ich jetzt nur als Anknüpfungspunkt, um auf einen der Aspekte von Herrn Pesch einzugehen. Natürlich ist die Einsicht in das natürliche Gesetz durchschnittlicher Weise verdunkelt bei den Menschen, in dem Sinne, daß sich beim natürlichen Menschen, um jetzt mit Kant zu sprechen, eine Verkehrung der Antriebe vollzieht. Sie setzen die Sinnlichkeit über die Vernunft, sagt Thomas ausdrücklich. Sie nehmen die Vernunft als Mittel zum Zweck der Förderung ihrer Sinnlichkeit. Die Menschen sind aber prinzipiell darauf ansprechbar, daß das unvernünftig ist, und sie haben prinzipiell eine Einsicht darein, daß es anders sein sollte. Dafür bedarf es der Offenbarung nicht. Bei Bonaventura ist das viel schärfer. Die Menschen können das nicht verstehen und sind unfähig, zu wissen, daß dies der Gotteswille ist und daß Gott nicht das will und vorschreibt, was sie so wieso tun. Das heißt, nach Bonaventura hat die Offenbarung die Aufgabe, den Menschen überhaupt erst einmal zur Einsicht zu bringen, was der Gotteswille ist. Bei Thomas weiß der Mensch das schon, jedenfalls, was diese Ausrichtung auf das *bonum commune* betrifft. Also insofern ist da doch eine Differenz zwischen Bonaventura und der franziskanischen Tradition auf der einen und der thomanischen Tradition auf der anderen Seite. Sie haben dann gesagt: Gut, bei Thomas hat das, was ich versucht habe zu beschreiben, gerade die Pointe, daß der Dekalog legitimiert wird, und seinen heteronomen Charakter verliert. Da bin ich nicht so sicher. Also in der Passage, die ich versucht habe zu interpretieren, ist der Vorgang doch der, daß Thomas sagt: Nicht die Autorität einer göttlich verbürgten Geltung des Dekalogs begründet den Anspruch seiner Gebote, sondern das Naturrecht liefert den Grund des Dekalogs und seines Geltungsanspruchs. Das ist der Vorgang, der sich da vollzieht und das ist grundsätzlich in allen Ausführungen über den Dekalog bei Thomas völlig klar. Die Verbindlichkeit der alttestamentlichen Gebote hängt an ihrer Übereinstimmung mit dem Naturrecht und nicht umgekehrt. Das ist also eine naturrechtliche Reformulierung des Dekalogs.

PESCH: Ich würde gerne darüber streiten, aber das führt jetzt zu weit.

SLENCZKA: Dann die *lex indita*. Ich habe das natürlich kantianisierend gelesen, wenn ich mit Gesinnung übersetze, völlig klar. Aber Sie haben gesagt: Gut, durch das Evangelium gewinnt der Mensch die Spontaneität des durch



die Gnade zu Gott befreien Menschen. Diese Spontaneität, also das gern zu wollen, was man soll, das ist sozusagen die gesetzeskonforme Gesinnung: Das nicht widerwillig zu tun, was man soll.

PESCH: Wenn Sie es so sehen! Ja, o.k!

SLENCZKA: Dann das Alte Gesetz: „Den Menschen zu rechtfertigen schafft es einfach de facto nicht“. Na ja. Es gibt bei Thomas ja eine Menge von Quationen, wo er fragt: „Fordert Gesetz die *virtus*, fordert das Gesetz, daß es im Modus der *virtus* erfüllt wird?“ Und dann sagt er jeweils: Nein! Denn bestraft vom Gesetz oder bestraft nach dem Gesetz wird der Übertreter, der durch eine Handlung das Gesetz übertritt und nicht derjenige, der die falsche Gesinnung hat und das Gesetz übertreten würde, wenn er sich denn traute. Das heißt, ich werde nicht dafür bestraft, wenn ich jemanden umbringen will, aber ich werde dafür bestraft, wenn ich jemanden umbringe. Und dann schließt Thomas zurück und sagt: Das ist es auch, was das Gesetz fordert. Die gesetzeskonforme Tat. Denn das Gesetz bestraft nur die Übertretung dessen, was es fordert. Das sind die Punkte, an denen ich meine Ausführungen festmache. An diesen Passagen ist es jedenfalls ganz eindeutig, daß seiner Meinung nach das Gesetz nicht die Gesinnung fordert. Diese Passage kommt ausdrücklich vor. Ich kann es Ihnen nachher raussuchen. Er sagt: „Nicht der Wille zu töten, sondern das Töten wird bestraft.“ Und daher fordert das Gesetz auch das Vermeiden des Tötens, und nicht das Vermeiden der Gesinnung, jemanden zu töten.

PESCH: Was meinen Sie, wie ich mich gequält habe! [in: Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 13]. Da würde ich also gerne mit Ihnen streiten.

LINK: Vielleicht sollten wir das auf die Abschlusdiskussion verschieben.

SLENCZKA: Darf ich ganz kurz noch auf die Frage eingehen nach den Anordnungen des Herrschers, die nicht befolgt werden müssen, wenn sie dem Volkswillen nicht entsprechen. Das hängt natürlich an der Funktion des Herrschers. Der Herrscher ist der Vertreter der *multitudo*, die in seiner Person über ihr eigenes Geschick entscheidet, das ist völlig klar, das gilt für alle Herrscher, außer den Tyrannen. Der Tyrann ist für Thomas eigentlich kein Herrscher, weil er das *bonum commune* nicht zum Handlungsziel hat, sondern das eigene *bonum*. Jetzt ganz kurz noch zur Frage von Herrn Link: Was geschieht, wenn die Übereinstimmung der *lex humana* mit dem Naturrecht bestritten wird? Das ist der klassische Fall. Dann gibt es eben eine Auseinandersetzung am Leitfaden der Vernunft, am Leitfaden der *lex naturae* und

nicht am Leitfaden eines Gesetzes, das für sich von vornherein die Qualität eines göttlichen Willens in Anspruch nehmen könnte. Das ändert aber nichts daran, daß Thomas von Aquin der Meinung ist, daß der Herrscher, der sich auf das *bonum commune* einer Gemeinschaft ausrichtet, gleichsam unter der Vormundschaft der Kirche, die dieses gesamte soziale Gebilde auf ein höheres Ziel ausrichtet, steht. Diese Ausrichtung auf ein letztes, kirchlich vermitteltes Ziel ist völlig klar, aber der Streit um das *bonum commune* und das ihm entsprechende Gesetz muß unbeschadet dessen auf der Ebene der puren Vernunft und nicht auf der Ebene des Rekurses auf eine göttliche Offenbarung geführt werden.

LINK: Herr Slenczka, ich bedanke mich sehr herzlich in unser aller Namen für diesen tiefdringenden Vortrag, der uns vielleicht auch noch in der Schlußdiskussion beschäftigen wird. Wir machen jetzt eine Viertelstunde Pause.