

Naturrecht und Geschichte

Vor einigen Jahren erschien ein kleines Werk von H. Rommen: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*¹. Aus dieser ständigen Wiederkehr des Naturrechts schließt der Verfasser, daß der Mensch offensichtlich nicht ohne Naturrecht auskommt. Aber je mehr man dieses Bedürfnis betont, um so rätselhafter wird es, daß der Naturrechtsgedanke augenscheinlich genauso ewig verschwindet. Er kennt offensichtlich Perioden der Blüte und des Zerfalls. Die Lehre selbst hat eine Geschichte. Welches ist die Art dieser Geschichte? Kommt das Naturrecht in dieser Geschichte zu sich selbst? Und was bedeutet dieses Zu-sich-selbst-Kommen des Naturrechts für den Menschen?

Um diese Fragen zu beantworten, werden wir zuerst die beiden tatsächlichen Höhepunkte aus der Geschichte des Naturrechtsgedankens betrachten: die Stoa (I) und Thomas (II). Dann werden wir uns fragen, was für uns in dieser Geschichte in Erscheinung tritt (III), und schließlich werden wir einen Versuch machen, zu einer neuen Theorie zu gelangen (IV).

I

Die Geschichte des Naturrechtsgedankens beginnt im alten Griechenland und merkwürdig genug mit einem Gegensatz zwischen «physei» und «nomoi» dikaion². Man unterscheidet also zwischen dem, was «von Natur» gerecht ist, und dem, was kraft gesetzlicher Verfügung so ist. Was von Natur recht ist, wird durch das ungeschriebene Gesetz ausgedrückt.

Anfangs hat dieses «von Natur» noch einen sehr ungenauen Sinn. Es ist noch kein philosophischer Fachbegriff und entspricht dem «von selbst», «wesensgemäß», «naturgemäß» unserer Sprache. Es wird also keine Aussage gemacht über eine eventuelle allgemeine und unveränderliche Natur im philosophischen Sinn des Wortes. Zu bemerken ist auch noch, daß der Gegensatz zwischen «physei» und «nomoi» im Bereich des menschlichen Rechtes liegt und somit eine menschliche Angelegenheit ist.

Im griechischen Weltbild war aber ein Zug vorhanden, der zu einer Aufhebung des Gegensatzes zwischen physei und nomoi führen sollte. Für den Griechen war die Welt, in der er stand, ein Kosmos, ein geordnetes und gutes Ganzes. Darin liegt der Hinweis auf eine Idee beschlossen. Plato machte diesen Hinweis explizit, indem er behauptete, das Schöne in dieser Welt könne zu der Idee des Schönen führen. Aristoteles sieht im «Werk der Natur das Werk eines Verstandes». Die Stoa drückte es aus, indem sie sagte, daß ein göttlicher Logos das All durchdringt und daß der Mensch auf eine besondere Weise an diesem Logos teilhat³.

Dadurch, daß man einen immanenten Logos in der Natur und im Menschen annahm, wird im Prinzip der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft aufgehoben. Die Natur ist von Vernunft erfüllt, und die Vernunft bildet die Natur des Menschen. Handeln nach der Vernunft und handeln nach der Natur sind für das stoische Denken identisch. Und weil das Recht ein Werk der Vernunft ist, werden auch Recht und Natur in Einklang gebracht und kann fortan von einem Naturrecht gesprochen werden⁴. Unter Naturrecht kann man aber zwei Dinge verstehen: sowohl die kosmische Ordnung, die im All herrscht, als auch das Prinzip in jedem einzelnen Seienden, aufgrund dessen es in dieses große Ganze paßt: seine Natur. Sowohl die kosmische Ordnung als auch die Natur der Dinge werden für unveränderlich gehalten. So können sie Ausdruck eines ewigen Gesetzes sein.

In der stoischen Synthese wird tatsächlich ein Gegensatz aufgehoben. Die Frage ist nur, ob beide Elemente eine passende Koordination gefunden haben. Ein gewisser Zwiespalt im stoischen Denken selbst verrät schon eine Unebenheit: Die ältere Stoa legt den Nachdruck auf die Natur – das objektive Element –, die mittlere Stoa legt den Nachdruck mehr auf die menschliche Vernunft – das subjektive Element. Beide Elemente können noch im Logos in Übereinstimmung gebracht werden, aber das bedeutet im Grunde: außerhalb von uns, im Logos, der alles umfaßt.

Dies verweist uns zurück auf die Vorgeschichte der Naturrechtslehre. Die Auffassung, daß die Welt ein Kosmos ist, ist nichts anderes als die Rationalisierung eines archaischen religiösen Lebensbewußtseins, ein Zum-Problem-Werden des Mysteriums der Natur. Wenn der Mensch die Natur bewundern kann, dann liegt darin schon der Keim des philosophischen Staunens, welches das Prinzip der kosmischen Ordnung zu durchschauen versucht: die Teleologie als das formal-finale Prinzip – ein Logos als das Wirkprinzip, das der natürlichen Ordnung ihre Sakralität verleiht.

Auf diesem Hintergrund wird es verständlich, warum in der Geschichte vor allem die Tradition der älteren Stoa weiterlebt. Bei Ulpianus wird die Synthese aufgelöst durch den Unterschied, den er zwischen dem «*ius naturale – quod omnia animalia docuit*» – und dem «*ius gentium – quo gentes humanae*» – im Gegensatz zu den «*omnia animalia – utuntur, solis hominibus inter se commune*»⁵ macht. Die allumfassende kosmische Ordnung wird durchbrochen. Das *ius naturale* gehört in den Bereich des nicht-typisch Menschlichen.

Zu der Zeit, da die stoische Philosophie noch ganz lebendig war, tritt das Christentum in die Geschichte des Westens ein. Für das Problem, das uns beschäftigt, sind drei Dinge von Bedeutung: die Frage des Dekalogs, der Römerbrief und der Prolog des heiligen Johannes.

Die Frage des Dekalogs. Jesus sagt, daß er nicht gekommen ist, das Gesetz aufzuheben, sondern es zur Vollendung zu bringen. Die christliche Gemeinde versteht dies so, daß sie weder durch die zereemoniellen noch durch die juristischen Vorschriften des Alten Testaments gebunden ist, sondern allein durch den Dekalog. Dieser hat deshalb genauso wie die Heilsbotschaft eine universale Bedeutung. Die spätere Theologie wird sich deshalb fragen, wie der Dekalog und das Naturrecht sich zueinander verhalten⁶.

Der Römerbrief. Als Paulus das Evangelium im hellenisierten römischen Milieu verkündigt, spricht er auch dessen Sprache. Die literarische Gattung der ersten Kapitel des Römerbriefes ist die der stoischen Diatribe. Gerade in diesem Zusammenhang stehen die Worte: «Wenn die Heiden, die das (mosaische) Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antrieb (*physei*) das Gesetz befolgen, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz: Sie geben zu erkennen, daß ihnen das vom Gesetz gemeinte Werk im Herzen geschrieben steht» (Röm 2, 14). In diesen Worten hat das christliche Denken

einen Anlaß gefunden, die stoische Naturrechtslehre in sich aufzunehmen. Stellt man sich jedoch die Frage nach deren Legitimität, dann muß man auf jeden Fall bedenken, daß hier nicht eine Anspielung auf die wissenschaftliche Philosophie gemacht wird, sondern auf die popularisierte⁷.

Der Prolog des heiligen Johannes. Exegetisch gesprochen, setzt der Prolog den alttestamentlichen Gedanken von Gott fort, der durch sein ewiges Wort erschafft. Augustinus stellt den Zusammenhang mit der neuplatonisch-stoischen Auffassung über das ewige Gesetz, aber auch mit dem Naturrechtsgedanken von Röm 2, 14 her⁸. Das bedeutet sachlich die Verstärkung des Gedankens, daß die teleologische Ordnung in der Natur Gottes Absicht ausdrückt und deshalb eine normative Kraft hat. So setzt die ältere christliche Tradition die stoische fort.

II

Als im dreizehnten Jahrhundert die großen Ordnungsversuche der systematischen Theologie beginnen, gibt es vier Größen, deren gegenseitiges Verhältnis bestimmt werden muß: das ewige Gesetz, das Naturgesetz, das *ius gentium* und den Dekalog. Es ist das große Verdienst Wilhelms von Auxerre gewesen, daß er die natürlichen sittlichen Einsichten des Menschen mit den ersten Prinzipien des spekulativen Verstandes verglich⁹. Das ist das Grundthema der Darlegung des heiligen Thomas.

Thomas spricht *ex professo* über das Naturrecht in seinem Traktat über das Gesetz: I–II, 90–108. Dieser Traktat steht von Anfang an in einer theologischen Perspektive. Er beginnt mit der Erwägung: *Deus qui nos instruit per legem*¹⁰, und endet mit einer Betrachtung über die *lex nova*¹¹.

Die erste *quaestio* des Trakates gibt die bekannte Definition des Gesetzes nach seinen Ursachen: Das Gesetz ist eine Anordnung des Verstandes, gerichtet auf das allgemeine Wohl, ausgefertigt von dem, der für die Gemeinschaft zu sorgen hat¹². Thomas bleibt konsequent dabei, daß das Gesetz eine Anordnung des Verstandes und somit ein Produkt des Verstandes ist. Der rationale Charakter des Gesetzes wird die Grundlage für eine Distinktion sein, der wir gleich begegnen werden: das Gesetz im eigentlichen Sinn und das Gesetz im uneigentlichen Sinn¹³.

Die folgende *quaestio* spricht von der Verschiedenheit der Gesetze. Nicht von den verschiedenen Arten von Gesetzen, als gäbe es zwischen dem Gesetz im allgemeinen und den verschiedenen Gesetzen eine Beziehung wie die zwischen *genus* und

species. Der Begriff wird in den verschiedenen Fällen analog gebraucht. Ein Außerachtlassen der Analogie führt zum Juridismus in der Moral.

Von diesen verschiedenen Gesetzen müssen hier zwei näher besprochen werden: das ewige Gesetz und das Naturgesetz. Dieses letztere wird von Thomas im Dienste des ersteren definiert.

Wie schon gesagt, war für die Stoa das ewige Gesetz eine kosmische Größe. Für Thomas dagegen ist das ewige Gesetz in sich identisch mit Gottes Wesen, seinen Ideen, seiner Vorsehung und seiner Weltregierung¹⁴. Der Gedanke drückt aus, daß die Welt von einer ewigen göttlichen Weisheit gelenkt wird. Was sich in der Schöpfung vorfindet, ist nichts anderes als eine Teilnahme am ewigen Gesetz¹⁵. Streng genommen, besagt dies also noch nichts über die Veränderlichkeit beziehungsweise Nichtveränderlichkeit dieser Ordnung.

Die Weltwirklichkeit partizipiert also am ewigen Gesetz. Diese Teilnahme nimmt aber zwei Formen an. Die vernunftlosen Wesen partizipieren insofern am ewigen Gesetz, als sie durch ihre Natur auf ihr Ziel ausgerichtet sind. Dieses «Gesetz», das ihnen mit ihrer Natur gegeben ist, ist ein Gesetz im übertragenen Sinne. Der Mensch dagegen partizipiert an dem ewigen Gesetz durch seine Vernunft: «Das Licht der natürlichen Vernunft, durch das wir unterscheiden, was gut und böse ist, was zum Naturgesetz gehört, ist nichts anderes als ein Abdruck des göttlichen Lichtes in uns¹⁶.»

Man achte auf den Ausdruck: das Licht der natürlichen Vernunft. Was damit gemeint ist, wird in ad 2 desselben Artikels angegeben. «Jede Wirkung des Verstandes und des Willens wird abgeleitet» – derivatur, aber das ist etwas anderes als eine logische Deduktion – «aus dem, was der Natur gemäß ist. Denn jede Folgerung wird aus Prinzipien abgeleitet, die von Natur bekannt sind, und alles Streben auf das hin, was zum Ziel führt, wird aus dem natürlichen Streben auf das letzte Ziel hin abgeleitet.» Die natürliche Vernunft richtet sich also auf das, was «von Natur» erkannt wird. Oder anders ausgedrückt: Sie richtet sich auf das, was der Verstand nicht nicht-erkennen kann, ohne sich als Verstand zu verleugnen. Die Verbindung zwischen Erkenntnis und Erkanntem ist so eng, daß sich bei Thomas innatistische Texte finden, als ginge es um eine angeborene Erkenntnis¹⁷. Der Inhalt des Naturgesetzes, so können wir folgern, wird also durch das gebildet, was der Mensch von Natur erkennt.

Thomas bleibt dieser Auffassung treu, wenn er die Frage zu beantworten hat: Welches sind die

Gebote des Naturgesetzes? Die eigentliche Tendenz dieser Frage kommt in der nicht-ursprünglichen, aber gebräuchlichen Überschrift des Artikels zum Ausdruck: Enthält das Naturgesetz mehrere Vorschriften oder nur eine?¹⁸ Diese Frage wird mit Hilfe der aristotelischen Wissenschaftslehre beantwortet. Die Wissenschaft ist für Aristoteles ein habitus conclusionum, ausgehend von ersten, wahren und unmittelbar erkannten Prinzipien. Bei diesen Prinzipien folgt das Prädikat ohne Zwischenbegriff aus dem Subjekt, weil es zur Definition des Subjekts gehört oder weil das Subjekt in die Definition des Prädikates aufgenommen ist. Das ist die formale Seite. Was die materielle Seite betrifft: Manche Begriffe sind ohne weiteres Gemeingut, andere sind nur den Wissenschaftlern bekannt. Daher besteht ein Unterschied zwischen «an sich unmittelbar deutlich» und auch «deutlich für alle» einerseits und: «zwar an sich deutlich», aber der Begriff spielt nur eine Rolle für die Wissenschaftler, andererseits. Aus diesen Prinzipien können nun wieder für jeden klar auf der Hand liegende Schlüsse gezogen werden. Entferntere Schlüsse können von Wissenschaftlern abgeleitet werden.

Wie trocken scholastisch dies auch klingen mag, das Schema hat Thomas große Dienste geleistet, und es wird sich als fruchtbarer erweisen, als es anfangs scheint. Der erste Dienst ist folgender: Es verschafft die Möglichkeit, die verschiedenen Traditionsgegebenheiten zu situieren: Das Naturrecht hat es mit den ersten Einsichten der praktischen Vernunft zu tun, der Dekalog erstreckt sich auf das Gebiet der abgeleiteten Schlüsse¹⁹.

Der zweite Dienst besteht darin, daß das Schema es ermöglicht, zu einer zusammenhängenden Naturrechtslehre zu kommen. Je mehr man das Naturrecht ausweitet, um so schwieriger läßt sich aufrechterhalten, daß es für alle Menschen ein und dasselbe ist und nie aus den Herzen der Menschen ausgelöscht werden kann²⁰. Dies alles ist nach Thomas nur richtig für das Naturgesetz im strengsten Sinn des Wortes: die allgemeinsten Prinzipien, die wirklich schlechthin und für jeden einsichtig sind, wie zum Beispiel: Das Gute muß getan und das Böse vermieden werden²¹, was gleichbedeutend ist mit der Forderung, daß man vernünftig handeln muß²². Damit – und das ist der dritte Dienst – kann Thomas seinem naturaliter cognitum et volitum treu bleiben.

Es wäre jedoch nicht richtig, das Naturgesetz auf diese beiden Formalprinzipien zu beschränken. In I–II 94, 2 wird näher angegeben, wozu der Mensch

von Natur neigt. Er bedient sich dabei des Schemas des Ulpianus, das oben schon zitiert wurde.

Der Sinn, den dies für Thomas selbst hat, ist klar. Er greift auf die Lehre von den Naturneigungen zurück, um diesem «Guten, das getan werden muß», einen Inhalt zu geben und um anzugeben, in welcher Materie nun vernünftig gehandelt werden muß. Wir werden aber gleich sehen, daß dieses Zurückgreifen auf die *inclinationes naturales* für seine eigene Auffassung verhängnisvoll zu werden droht. Aber resümieren wir zuerst die eigene Ansicht des heiligen Thomas. Thomas bejaht das Bestehen eines Naturgesetzes. Dieses ist die Teilnahme am ewigen Gesetz im vernunftbegabten Geschöpf als solchem. Sein spezifischer Inhalt ist deshalb auch das, was von Natur erkannt wird, und somit ist es auch für alle identisch und immer gültig.

Wenden wir uns noch für einen Augenblick der Entwicklung der Naturrechtslehre in der Zeit nach Thomas zu.

Daß die Auffassung des heiligen Thomas ganz auf der Linie des Intellektualismus des Aristoteles liegt, ist aus dem Vorhergehenden für jeden deutlich. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, daß eine nominalistisch-voluntaristische Reaktion darauf folgte. Diese Reaktion mündete schließlich in die Lehre vom theonomen Moral-Positivismus, der die Leugnung des Naturrechts impliziert. Damit wird die thomanische Synthese völlig verworfen.

Wichtiger für unseren Zweck sind aber zwei andere Tendenzen. Wenn man gegen den Voluntarismus vorgeht, fällt man selbst wieder leicht in Rationalismus und ist nur allzuleicht bereit, die Herausforderung anzunehmen, die im Gebrauch der aristotelischen Wissenschaftslehre liegt. Man kann versuchen, eine rein deduktive Moralwissenschaft aufzubauen. Aber was schlimmer ist: Man rechnet zum Naturgesetz all das, was durch einen stringenten Schluß aus den Prämissen abgeleitet werden kann²³. Der Schaden bleibt aber noch begrenzt, solange man sich vor Augen hält, daß die Schlüsse um so mehr an Allgemeingültigkeit einbüßen, je weiter sie von den ersten Prinzipien entfernt sind. Solche entferntere Schlüsse können deshalb nur Geltung haben, wenn sie durch das Gesetz bestätigt sind²⁴. Mit anderen Worten: Dehnt man das Naturrecht zu weit aus, dann schlägt es in ein positives Recht um. Das Naturrecht eignet sich offensichtlich nicht dazu.

Eine andere theologische Tradition könnte als eine Folge der thomanischen Lehre über die *inclinationes naturales* angesehen werden, insofern die

se die natürliche Zielrichtung des Menschen zum Ausdruck bringen. Implizit behauptet sie, der Mensch partizipiere auf zwei verschiedene Arten am ewigen Gesetz: Sowohl in der Art und Weise, in der das Infra-menschliche dies tut, als auch in der typisch menschlichen Art und Weise. Wir zweifeln daran, daß eine solche Darstellung thomanisch ist. Wie dem auch sei, es gibt eine theologische Naturrechtslehre, welche die physische Natur des Menschen als normativ ansieht. Sie tritt in verschiedenen Ansichten medizinischer und sexueller Moral zu Tage.

Zu dieser Tendenz müssen wir aber folgendes bemerken: Was bei Thomas von durchschlagendem Gewicht ist – die Frage der Einsichtigkeit –, spielt in dieser Auffassung überhaupt keine Rolle. Was bei ihm von untergeordneter Bedeutung ist – das *quod natura omnia animalia docuit* – gibt den Ton an. Letztlich bedeutet das, daß das Naturrecht im uneigentlichen Sinne im Menschen die Priorität vor dem Naturrecht im eigentlichen Sinne erlangen kann. Das ist nicht mehr Thomas, sondern eine Rückkehr zur Stoa, bei welcher der Mensch selbst verlorengeht.

III

Wenn wir uns nach dieser skizzenhaften Betrachtung auf den eigentlichen Sinn der in Frage stehenden Auffassung besinnen, dann fallen uns zwei Dinge auf. In der stoischen Auffassung fällt der Akzent auf die Natur, in der thomanischen auf den Menschen. In der stoischen Auffassung wird der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft im Logos aufgehoben, bei Thomas in der menschlichen Vernunft. Es geht ihm immer um das *naturaliter cognitum*. Für uns, die wir Jahrhunderte später in der Geschichte der Philosophie stehen, beginnt sich in dieser Gegenüberstellung schon die Frage der Priorität des Objekts gegenüber der Priorität des Subjekts abzuzeichnen. Betrachten wir beide Auffassungen einen Augenblick in diesem Licht.

Wenn man die Natur normativ setzt, dann setzt dies ein bestimmtes Verhältnis zur Natur voraus, durch das es möglich wird, daß sie als ein Wunderwerk der Vernunft erscheinen kann. Es ist die Haltung des philosophischen Staunens, die zu einer Theorie ausgewachsen ist. Aber diese Haltung stützt sich auf die Praxis, die sich auf die Konstanten in den Dingen beruft und die den Menschen ihm selbst als sich dieser Konstanten bewußt darstellt. Die Welt hält uns unser eigenes Antlitz vor, aber wir wissen noch nicht, daß es das unsere ist, weil

wir noch nicht wissen, daß wir es selbst sind, die diese Konstanten in der Natur erscheinen lassen. Der Ordnung, die in der Natur ist und in der sich der Mensch geborgen fühlt, stellt er sich als das Unwesentliche gegenüber.

Wenn diese Ordnung in der Natur vorhanden ist, auch ohne den Menschen, dann muß sie wohl das Werk eines alles umfassenden Verstandes, eines göttlichen Weltordners sein. Für uns aber ist es deutlich geworden, daß Gott kein Weltordner ist, als wäre er ein «artisan supérieur». Das ist eine anthropomorphe Darstellung, die Gott zu einem weltlichen Faktor macht. Da die Stoa keinen anderen Logos kannte als einen schaffenden Logos, ist sie insofern konsequent, als sie den Logos in der Welt interiorisiert, wodurch Logos das Unwesentliche wird. Hegels Wort über die Natur müßte man umdrehen: Der Logos «ist die Natur im Außer-sich-Sein». Das ist der treffendste Ausdruck für das «natura artis magistra», das hier ausgeweitet wird zum «ordo quem ratio facit in operibus voluntatis»²⁵.

Demgegenüber fällt bei Thomas der volle Akzent auf die menschliche Vernunft. Der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft wird dadurch aufgehoben, daß es um ein naturaliter cognitum geht. Damit ist aber implizit wieder die Frage gegeben, welche Rolle die Wirklichkeit dann noch spielt. Diese Frage läuft darauf hinaus, welche Bedeutung der Realismus des heiligen Thomas für seine Naturrechtsauffassung hat. Sie würde sich aber nicht erheben, wenn Thomas die Versuchung des Idealismus darin nicht gekannt hätte. Diese Versuchung ist jeder Subjektsphilosophie inhärent.

Schon den ersten Artikel der quaestio über das Naturrecht stellt Thomas auf die Ebene dieser Philosophie. Unter der polemisierenden Frage, ob das Naturgesetz ein habitus – die synderesis – ist²⁶, verbirgt sich ein anderes Problem: Ist das Naturrecht etwas, was durch die Vernunft gemacht wird? Dabei geht es nicht um die Anwendbarkeit einer einmal gegebenen Umschreibung des Gesetzes, sondern darum, für sich selbst die Ansicht auszuspochen, daß es allein so für den Menschen eine bindende Regel ist. Mit anderen Worten: Es geht hier um die Weiterführung des Gedankens, daß «der Mensch auf eine besondere Weise insofern an Gottes Vorsehung teilhat, als er Vorsorgen für sich selbst und für andere trifft»²⁷. Es geht also um die Anerkennung des Menschen als Subjekt, das sich selbst sein Naturgesetz gibt.

Daß Thomas für die Versuchung des Idealismus

nicht unanfällig geblieben ist, geht aus seiner Neigung zum Innatismus hervor. Das Haben von angeborenen Ideen drückt die Unabhängigkeit des Subjekts gegenüber der Welt aus. Die Formulierung dieses Innatismus bei Thomas bringt ihn in die Nähe von Kant. Es geht ja für ihn um die principia communissima, und das kann nichts anderes bedeuten, als daß es um jene Prinzipien geht, die im menschlichen Handeln beschlossen liegen, ganz gleich in welcher Materie. So sind es formale Prinzipien, die im Bereich der Reflexion liegen.

Was Thomas von Kant trennt, ist, daß diese Prinzipien im Handeln selbst ersichtlich werden, nicht in der expliziten Besinnung auf die Natur des Handelns des guten Willens. Für Thomas werden auch die ersten praktischen Prinzipien aus der Erfahrung gewonnen. Was ihn von Kant trennt, ist also letztlich sein Realismus. Die Schwierigkeit ist nur, wie dieser realistische Zug mit seiner Subjektsphilosophie in Einklang zu bringen ist. Der oben gezeichnete Verlauf der Geschichte des Thomismus ist die tatsächliche Gestalt dieser Schwierigkeit. Man unterscheidet zwei Tendenzen. Die erstere war die Tendenz, von den ersten praktischen Prinzipien auszugehen, um so zu einem Naturrechtssystem zu kommen, das für alle Zeiten und Orte gelten sollte und somit genauso übergeschichtlich wäre wie das Prinzip. Wir haben aber schon gesehen, daß dieses rein deduktive System in ein positives Recht umschlägt. Das bedeutet, daß die stets weiter durchgeführte Analyse und Deduktion an der Wirklichkeit vorbeigehen. Trotz des realistischen Ansatzes wird die Wirklichkeit doch zum Unwesentlichen für das System, weil es auf Begriffe gegründet ist. Daß der Begriff der Erfahrung entnommen ist, scheint für den Begriff unwesentlich zu sein. Das verrät eine Auffassung vom Seinsstatut des Menschen als des Wesens, für welches das Denken das Wesentliche ist, nicht die Natur. Darin kommt die Inkommensurabilität von Mensch und Natur zum Ausdruck.

Die andere Tendenz stellt sich radikal auf einen realistischen Standpunkt. Die Naturneigungen sind normativ, und der Mensch hat deshalb nichts anderes zu tun, als diese Naturneigungen auf sich zu nehmen. Damit wird die Einsicht zum Unwesentlichen und führt der Realismus zum Physizismus. Der Mensch bleibt ein Teil der Natur.

Daß der Thomismus gerade diese beiden Weiterführungen gefunden hat, kann uns, hinterher betrachtet, nicht wundern. Es ist die Fortführung einer Ambiguität, die bei Thomas selbst liegt und die auch bei ihm liegen mußte. Seine geschichtliche

Situation liegt mitten auf dem Weg, der von dem «natura artis magistra» – welches das stoische Denken beherrschte – zu dem «natura artis materia» unserer Tage führt²⁸. Dieser geschichtliche Weg impliziert nicht nur eine gewandelte Auffassung von der Natur, sie impliziert auch eine gewandelte Auffassung vom Menschen. Aus dem Umgang mit der Welt wird der Mensch sich seiner Vernunft bewußt. Im Bewußtsein seiner Vernunft erscheint das Ideal der reinen Theorie und damit das des Menschen als Subjekt, das sich der Natur gegenüberstellt. Insofern es ihm noch nicht gegeben ist, wirklich tiefgehend in die Natur einzugreifen, bleibt diese für ihn noch eine feststehende Gegebenheit und ist sie noch nicht zu *artis materia* geworden und erscheint der Mensch sich selbst noch nicht in der Fülle seiner Macht über die Natur. Das heißt: Er erscheint sich noch nicht ganz als Subjekt.

Für den Zweck, den wir uns hier setzen, ergeben sich daraus zwei Folgerungen: Der Mensch ist ein Wesen, das zu sich selbst kommt, und zwar in und an seiner Beziehung zur Natur und zu den anderen. Das schließt ein, daß wir die unmittelbare Wirklichkeit nicht vernachlässigen dürfen, wenn wir nicht in die eine oder andere nicht im Bereich der Welt liegende Konstruktion fallen wollen. Unsere zweite Folgerung ist die, daß die Beziehung des Menschen zu sich selbst, zur Natur und zu den anderen offensichtlich nicht ohne weiteres konstant ist. Damit tritt eine geschichtliche Dimension in die Art unseres Objekts selbst ein. Es ist also nicht nur so, daß die Naturrechtslehre eine Geschichte hat. Das Naturrecht ist selbst Geschichte.

IV

Diese Folgerungen geben uns zugleich einen Hinweis für das Suchen nach einem Ausgangspunkt. Weder der Ausgangspunkt des heiligen Thomas noch der der Stoa ist ohne weiteres zu übernehmen. Wenn eine unveränderliche Natur Ausgangspunkt ist, dann kann höchstens von einer veränderten Erkenntnis dieser unveränderlichen Gegebenheit die Rede sein. Übernehmen wir den Ausgangspunkt des heiligen Thomas – *prima principia* –, dann ist es möglich, die Geschichte ihrer Explizitmachung zu beschreiben. Aber diese Geschichte bleibt selbst außerhalb der *prima principia*. Unser Fragen wird in eine andere Richtung gehen müssen: zurück zum Ursprung dieser ersten Prinzipien, nicht auf reflexiver Ebene, sondern auf der Ebene einer Evidenz, die aller Reflexivität voraufgeht und die im Urteil

einzig und allein zum Ausdruck gebracht wird. Mit anderen Worten: Gibt es etwas, was sich mit Evidenz zeigt und was sich zugleich kategorisch auferlegt?

Alle Dinge, die erscheinen, erscheinen nur insofern, als ich sie erscheinen lasse. Meine Aufmerksamkeit holt sie aus einem Hintergrund hervor und läßt sie wieder in diesen zurückfallen. Ich stehe aber dem, daß sich immer etwas zeigt, nicht in Freiheit gegenüber. «Un immense individu s'affirme», sagt Merleau-Ponty. Aber nicht nur das: «Chaque existence se comprend et comprend les autres²⁹.» Das Erscheinen der Welt und der anderen sind Urgegebenheiten, und wir verstehen unser eigenes Sein als ein Sein auf die anderen und auf die Welt hin.

Die anderen erscheinen uns primär in der Kommunikation. Das heißt, daß die Welt, von der ich spreche, als mitgeteilt ..., oder noch besser als: geteilt mit ... erscheint. Die Pünktchen sollen andeuten, daß die Tatsache der Kommunikation eine vage, aber reale Trennungslinie in jenem immensen Individuum zieht, das sich zwischen das, worüber ich spreche, und die, mit denen ich spreche, stellt. In der Kommunikation liegt ein vages Bewußtsein von der ganz eigenen Seinsweise des anderen beschlossen, ohne daß dies ausdrücklich gesagt wird.

Im Prinzip ist damit das Spiel gewonnen. Wenn allein die Gegenwart der Welt in der ursprünglichen Evidenz gegeben wäre, dann könnten sich innerhalb dieser Welt nie mehr Subjekte abzeichnen. Das hat Sartre zur Genüge gegenüber Heidegger aufgewiesen³⁰. Aber auch andere zeigen sich mir gerade in ihrem Sein. Das ist das Kommunizieren. Das Kommunizieren zeigt mir, daß sie da sind, ohne explizit zu machen, was sie sind, und ohne irgendeinem expliziten Bewußtsein vorzugreifen, das sie und ich von unserem Sein haben. Das will zweierlei besagen: Es gibt eine Urevidenz, die sich zur Explizitmachung eignet, und: in dieser Explizitmachung wird der Mensch, an und für sich, was er ist. Wir brauchen nur diesen Explizitmachungen zu folgen.

Diese Explizitmachung liegt auf der formalen Ebene. Um sie an Deutlichkeit gewinnen zu lassen, werden wir zuerst eine mehr inhaltliche Betrachtung geben.

Es geht darum, etwas zu finden, was die tatsächlich bestehende Vielheit von Kulturen einsichtig macht. Sie sind immer Aktuierungen menschlicher Möglichkeiten und erscheinen in einer bestimmten Auffassung vom Menschen. Aber das Prinzip wird auch derart sein müssen, daß es erklären kann – das

fällt allerdings aus dem Rahmen unserer Darlegung –, daß manche Kulturen sich endlos wiederholen, andere, nachdem sie sich entwickelt haben, eine Ebene erreichen, über die sie nicht hinauskommen, und unsere eigene Kultur uns selbst als noch vor unendlichen Aufgaben stehend erscheint, die alle ein und dieselbe Inspiration verraten.

Diese Inspiration oder dieses Leitprinzip ist für uns: die Ehrfurcht vor dem anderen als Subjekt. Aber das hat schon eine ganze Geschichte hinter sich, und zwar unter drei Aspekten. Der erste Aspekt ist der Weg von der konfusen zu einer immer klareren Anwendung dieses Prinzips. Als schematische Andeutung: die Entwicklung der «Ehrfurcht vor dem Blut» zu «der Ehrfurcht vor dem menschlichen Subjekt», sogar vor dem ungeborenen Subjekt und, so paradox dies auch klingen mag, sogar als Ehrfurcht vor dem möglichen Subjekt (Geburtenregelung als Achtung vor dem Recht auf eine passende Erziehung, die sich realisieren, beziehungsweise nicht realisieren ließe). Der zweite Aspekt ist: Die Universalisierung der Anerkennung des anderen als Subjekt: Eine Stammesethik, die sich zu einer universalen Ethik entwickelt, die so lange noch nicht wahrgemacht ist, wie es noch irgendeine Form von Diskriminierung gibt – und diese wird es geben, solange wir noch «sous le régime de la rareté³¹» leben. Der dritte Aspekt: eine Radikalisierung der Anerkennung des anderen. Nochmals eine schematische Andeutung: Die Entwicklung der Achtung vor dem Leben des anderen – seines Besitzes – und, bloß als Beispiel, des Geheimnisses, das er ist.

Während dies alles noch weit davon entfernt ist, vollendet zu sein, erleben wir in unseren Tagen, daß sich schon wieder etwas ganz Neues abzuzeichnen beginnt. In den Problemen, vor welche die Situationsethik uns stellt, liegt die Frage nach dem Menschen nicht nur als Subjekt, sondern als einzigartigem Subjekt.

Die Tragweite dieses Letzteren wird deutlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß das oben Gesagte – das Kommen zu der Anerkennung des anderen als Subjekt – den Sieg dieser Ansicht vom menschlichen Seinsstatut über die «Dingheit» zur Kehrseite hat. Der Mensch ist anfangs nur ein «etwas», wird als «etwas» behandelt und behandelt selbst auch andere so. Er entdeckt erst in der Geschichte, was er ist, oder besser noch: er macht sich in der Geschichte zu dem, was er ist. Es ist nicht so, daß der Mensch von Anfang an «an sich» vernünftig war, auch noch nicht «für sich». Anfangs war die

Vernunft nicht mehr als eine seiner Möglichkeiten. Im Entdecken seiner Vernunft wird der Mensch sich seiner Inkommensurabilität mit dem Infra-Menschlichen bewußt. Im Entdecken seiner Einzigartigkeit wird er sich seiner Inkommensurabilität mit anderen bewußt, wenn es auch noch vage bleibt, wie diese Form der Inkommensurabilität genau aussieht.

Wenn wir dies alles nun in philosophischen Kategorien ausdrücken, kommen wir zu folgendem: Es ist eine Urevidenz, daß wir mit anderen zusammenwohnen. Aber das ist eine Abstraktion, denn in Wirklichkeit wohnen wir mit anderen nach irgendeinem Ethos zusammen. Ein solches Ethos ist stets praktikabel – denn sonst würde das Zusammenwohnen nach diesem Ethos sich selbst aufheben. Das schließt in sich, daß es auf einem realen Aspekt des Menschen gründet und eine Auffassung von Mensch und Welt in sich trägt. Insofern der Mensch tatsächlich Bedürfnis nach Evidenzen hat, muß gesagt werden, daß ein fundamentaler Entwurf stets seine Evidenzen mit sich bringt, die bei Aufrechterhaltung dieses Entwurfes gelten und die nur in Zweifel gezogen werden können, wenn man den fundamentalen Entwurf selbst in Zweifel zieht. Indem das Ethos sich auf Evidenzen stützt, die zumindest hypothetisch unverbrüchlich sind, hat jedes Ethos die Neigung, fortzudauern.

In jedem Ethos liegt aber auch eine Entwicklungstendenz. Das soll nicht heißen, daß es sich tatsächlich entwickelt, noch daß es sich unbegrenzt entwickeln kann. Das fällt außerhalb des Rahmens unserer Darstellung. Hier wird nach einer *conditio a priori* gesucht, die eine Entwicklung ermöglicht. Diese Bedingung sehen wir in der Spannung, die zwischen der Art und Weise des Zusammenwohnens und dem Zusammenwohnen selbst besteht. Wie der individuelle Mensch in seinem Verhalten zu dem andern unaufrichtig sein kann, indem er ihn gleichzeitig als Objekt und als Subjekt behandelt³², so kann auch ein Ethos unaufrichtig sein. Ein einfaches Beispiel ist die Rassenlehre. Jedes Schild: Für Neger verboten, erkennt den Neger als Menschen an – es verbietet – und versagt ihm so ein Recht. Mehr abstrakt gesprochen: Der Weltentwurf, der im Ethos liegt, kann aus allen, mit denen man zusammenlebt, einige bevorzugen, so daß sie allein voll und ganz zusammenleben, und die anderen gebrauchen. Eine solche Ambiguität verlangt nach einer Aufhebung. Die erste Folge dieser Dialektik ist, daß das Zusammenwohnen nicht mehr ein bloßes Abstraktum ist, sondern zur Wahrheit im hegelia-

nischen Sinn des Wortes wird³³ und damit zu der idealen Richtschnur, der das tatsächliche Zusammenleben entsprechen will.

Diese Entwicklung kann sich aber nur vollziehen, wenn man sich der Spannung, die besteht, bewußt geworden ist und die Richtung sieht, in der sie konkret aufgehoben werden kann. Diese Spannung kann durch ein prophetisches Zeugnis bewußt gemacht werden, aber sie kann auch entdeckt werden, wenn ein offensichtlicher Zwiespalt zwischen der Art und Weise, wie der Mensch im Ethos bezeichnet wird, und der Art und Weise, wie er in seinem Verhältnis zur Natur bezeichnet wird, besteht. Hegels Dialektik von Herr und Sklave³⁴ kann als Beispiel dienen. Auf der Ebene des Zusammenwohnens wird er von anderen als ohnmächtig bezeichnet und erscheint sich selbst auch so. Auf der Ebene der Arbeit erscheint er sich selbst als Macht. Diese Ambiguität kann eine der Triebkräfte der ethischen Entwicklung sein.

Die Richtung, die diese nehmen wird, ist nach dem Voraufgegangenen klar. Das erste, was aufgehoben werden muß, ist der diskriminierende Entwurf, um zu einem Ethos zu kommen, das zumindest koextensiv mit allen Gliedern der Gruppe ist. Zwar wird dann nur erst eine Schein-Universalität erreicht, doch diese ist eine notwendige Phase auf dem Weg zur wahren Universalität.

Die Erkenntnis der wahren Universalität wird, zumindest für unsere abendländische Kultur, durch die Praxis vermittelt. In seinem Gebrauchsumgang mit den Dingen lernt der Mensch durch die Erfahrung, daß sie konstante Eigenschaften, eine Natur haben, die immer und überall dieselbe ist. Der Mensch nimmt dies auf sich, indem er auch sich selbst eine Natur zuerkennt. Die psychophysische Natur ist dazu die Einladung, aber die wahre Natur des Menschen ist nichts anderes als eine Möglichkeit, das Universale zu erkennen: seine Vernunft. Diese ist also eine Möglichkeit, die sich für ihn in und aus der Praxis entwickelt.

Mit dem Bewußtwerden seiner Vernunft erscheint dem Menschen ein Grund für ein Ethos, das dieses koextensiv mit dem menschlichen Zusammenwohnen schlechthin machen kann. Dieses Ethos gründet dann auf der universalen Natur des Menschen und sieht darin auch den Aufruf, allen dieselben Rechte zuzusprechen und dieselben Verpflichtungen aufzuerlegen. So erscheint das Naturrecht.

Würde das Ethos koextensiv mit seiner Wahrheit werden, dann wäre der Gegensatz zwischen Wirk-

lichkeit und Wahrheit aufgehoben. Die Wahrheit ist dann nichts anderes als die Wirklichkeit, die sich ihrer selbst bewußt geworden ist als eine universale Kommunikation aller Subjekte, die sich selbst Gestalt zu geben wissen. Aber darin zeigt die Kommunikation auch alles, was sie ist. Sie ist ein Kommunizieren vernünftiger Subjekte, die sich an und für sich bewußt geworden sind, daß sie aufgrund ihrer Möglichkeit zur Vernunft kommunizieren können.

Die Aufhebung dieses Gegensatzes ist aber vorläufig nicht mehr als ein ideales Ziel. Die Verwirklichung der universalen Anerkennung würde auf die Realisierung des kantischen Reiches der Zwecke hinauslaufen, in dem auch der Gegensatz zum Reich der Natur aufgehoben wäre, weil die Natur zu ihrer völligen Dienstbarkeit gegenüber dem Menschen gebracht ist. Und dies würde auch das Ende des Reiches der «rareté» bedeuten.

Diese ideale Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit wäre aber wieder dazu verurteilt, auseinanderzufallen. Es hat einen Sinn, sich darin zu vertiefen, weil es die Voraussetzung dieser Einheit bloßlegt. Indem man die Vernunft als die menschliche Natur betrachtet, hat man sie im Griff, und so kann sie ein Recht aufstellen, das auf ein und dieselbe Weise für alle vernünftigen Wesen zu gelten vermag. Aber wenn man die Vernunft eben als Vernunft betrachtet, entzieht sie sich jedem Zugriff. Denn durch seine Vernunft ist der Mensch für sich selbst das Wesen, das seine eigenen Möglichkeiten schafft und in diesen Möglichkeiten zu sich selbst kommt. Er ist für sich selbst das Seiende der unendlichen Aufgabe. In jeder dieser Aufgaben schafft er sich. So ist er nicht nur Herr über «die» Natur, sondern auch «seine» Natur.

Bedeutet das nicht eine Aufhebung des Naturrechtes? Vielleicht bedeutet es eine Aufhebung des Naturrechtes in einem sehr bestimmten Sinn – wir haben ja oben schon gesehen, daß das Naturrecht kein Endpunkt ist, sondern daß sich auch schon in Wirklichkeit ein ganz neues Bewußtsein vom Menschsein abzuzeichnen beginnt. Eine Aufhebung des Naturrechtes im hegelianischen Sinne des Wortes Aufhebung – und nur so möchten wir darüber sprechen – ist aber etwas ganz anderes, als wenn man das Naturrecht als veraltet abschreibt. Es bedeutet, daß das Naturrecht dadurch zu seiner Wahrheit gebracht wird, daß wir sehen, daß das Naturrecht nichts anderes ist als die Wahrheit des Zusammenwohnens. Es ist selbst die Urevidenz, die sich stets explizit macht und die immer die faktische Beziehung wachruft, sich zu vermenschlichen. Es

ist die treibende Kraft, allen Beziehungen ihren vollen menschlichen Sinn zu geben, wie dieser innerhalb des Entwurfes erscheinen kann, den der Mensch von sich selbst in einem bestimmten Augenblick hat. Nicht eine Sinngebung nach Willkür, sondern geleitet und getragen von dieser Urevidenz.

Wenn das Naturrecht selbst dazu berufen ist, zu seiner Wahrheit zu kommen und gleichzeitig sich zu explizieren und zu inkarnieren, dann hat es Geschichte. Aber als eine Urevidenz, die sich auferlegt, erweist es sich als Motor der Geschichte, die es *κινεί ὡς ἐρώμενον*³⁵, bewegt als begehrt. Als Gut und als Wahrheit.

- ¹ H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Münster 2¹⁹⁴⁷.
- ² Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*, I 5, c 10, 1134b 18–21.
- ³ J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1953, 100.
- ⁴ Stelzenberger, a.a.O., S. 104.
- ⁵ J.-M. Aubert, *Le droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas* (Bibliothèque thomiste 30), Paris 1955, 93.
- ⁶ Stelzenberger, a.a.O., S. 120ff. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, II, 1, Löwen 1948, 75, 87.
- ⁷ Stelzenberger, a.a.O., 114.
- ⁸ A. Schubert, *Augustins Lex Aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen* (Beiträge XXIV, 2), Münster 1924.
- ⁹ O. Lottin, a.a.O. 75–76.
- ¹⁰ I–II 90, prooemium.
- ¹¹ I–II 108.
- ¹² I–II 90, 4.
- ¹³ I–II 90, 1 ad 2; 91, 2 ad 3.
- ¹⁴ I–II 91, 2 ad 1.
- ¹⁵ Ebd. in corp.
- ¹⁶ Ebd.
- ¹⁷ *De ver.* 10, 6 ad 6; 11, 1 ad 5; II *Sent.* d. 24, 2, 3; I 18, 3.

Vgl. auch Begriffe wie:

- Impressio divini luminis in nobis (I–II 91, 2).
- Lumen rationis (II *Sent.* d. 42, 1, 4 ad 3).
- Lumen rationis divinitus interius inditum, quo in nobis loquitur Deus (*De ver.* 11, 1 ad 13).
- Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis (*De ver.* 11, 1).
- Principium intrinsecum scientiae... inest nobis divinitus (C. *Gen.* II, 75).

Zitiert nach: P.-M. van Overbeke, *Loi naturelle et droit naturel* selon S. Thomas, *Revue Thomiste* 57 (1957) 75.

- ¹⁸ I–II 94, 2. ¹⁹ I–II 100, 3 ad 1. ²⁰ I–II 94, 4–6.
- ²¹ I–II 94, 2.

²² Nach C. Anderson, *De natuurwet*, Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland 1960, 134, gehören nach Thomas nicht zum Naturgesetz: das Verbot von Götzendienst, Gotteslästerung, Verkündigung einer falschen Lehre, Wucher und Hurerei, ferner: daß man Greise und den Staat ehren soll.

²³ Es dürfte klar sein, daß wir hier sowohl den spätscholastischen Ausbau der Naturrechtslehre auf dem Gebiet des internationalen Rechts als auch die deutsche Naturrechtsschule von Puffendorf-Wolff vor Augen haben.

Daß auch Thomisten diese Richtung einschlagen, geht aus folgendem Text von Bañez, In II–II 57, 3 hervor: Omne quod colligitur per bonam consequentiam ex principibus moralibus, ius naturale est. In demselben Sinne sagt auch Sylvius, In I–II 94, 2: Respondeo ad legem naturalem pertinere tum principia, tum conclusiones aliquas ex principii deductas... Sive enim immediate, sive mediate natura ad aliquid inclinet, hoc ad ius naturae pertinere censendum est, si tale sit quod ex natura naturalibusque principii de necessitate sequatur et vi solius rationis naturalis obliget, absque ulla positiva insinuatione divina vel humana. Der in der folgenden Anmerkung zitierte Text von Thomas ist der Aufmerksamkeit des Sylvius offensichtlich entgangen.

²⁴ .. Illa quae lex naturalis dicitur quasi ex principii primis legis naturae derivata, non habent vim coactivam per modum praecepti absolute nisi postquam lege divina vel humana sancita sunt... *Thomas, IV Sent.* d. 33, 1, 1 ad 2.

²⁵ Thomas, *In X Libros Ethicorum*, I, lect. 1, n. 1.

²⁶ I–II, 94, 1. Der Artikel polemisiert gegen Petrus von Tarentaise, Vgl. Lottin, a.a.O., 94.

²⁷ I–II, 91, 2.

²⁸ Vgl. J. J. Loeff, *Het natuurrecht en de ontwikkeling van het ethisch denken*, Sociale Wetenschappen 2 (1959) 1–50, passim. Siehe auch: M. G. Plattel, *Situatie-ethiek en Natuurwet*, Sociale Wetenschappen 3 (1960) 265–292, passim.

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1940, S. 468.

³⁰ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris 1943, 301ff.

³¹ J. P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris 1960, 205.225.

³² Vgl. die Darlegung Sartres über die konkreten Beziehungen zum anderen in: *L'Être et le Néant*, 428–484. Diese müssen als Beschreibungen von unaufrichtigen Haltungen interpretiert werden. In diesem sartreschen Sinne wird hier der Begriff unaufrichtig gebraucht.

³³ Als Beispiel: Die Wirklichkeit ist: dieser Artikel, geschrieben in einer bestimmten Art von Niederländisch aus dem Jahr 1964, mit seiner eigenen Diktion und seinem eigenen Stil usw. usw. «Niederländisch» ist die Wahrheit dieses Artikels, durch die er verständlich wird. Aber seinerseits ist das Niederländisch wieder Wirklichkeit im Vergleich zu den germanischen Sprachen. Auch diese sind wieder Wahrheit und Wirklichkeit zugleich. So können wir fortfahren bis zu etwas, was einzig und allein Wahrheit ist und die letzte Vereinfachung und der letzte Sinn aller Wirklichkeit, die darunter fällt.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. Hoffmeister, Leipzig 1937, 144ff.

³⁵ Aristoteles, *XII Metaph.* c. 7, hrsg. Bekker, 1072, b. 3.

Übersetzt von Hugo Zulauf

JOSEPH TH. C. ARNTZ

Geboren am 20. 5. 1919 in Nijmegen, Dominikaner, zum Priester geweiht am 25. 7. 1943. Er studierte an der Universität Nijmegen Theologie von 1946–1948, Literatur von 1954–1956. Er erwarb den Doktorgrad in Moraltheologie und den Dr. phil. mit der literargeschichtlichen These: «De liefdenin de ontologie van Sartre» 1960. Seit 1948 ist er Professor für Ethik an der Philosophischen Hochschule der Dominikaner in Zwolle. Er veröffentlichte im «Theologisch woordenboek» die Rubrik «Ethik» und verschiedene andere Traktate, 1952–1958, «Sociologie van de kath. theologie» in: *Bijdragen SJ XI*, 237–260, 1950, «Het aanvaarden der lichamelijkheid» in: *Lichamelijkheid*, 1961, «Het zedelijk kwaad», 1952, in: *Annalen Thijmgenootschap XL*, 241–258 (1952), «Overplantingen vanuit een levende donor» in: *NKS LIII*, 241–250 (1957), «De verhouding tot de ander in het oeuvre van J. P. Sartre» in: *TP XXIII*, 237–274 (1961), «De rel. aanspraaken van het ethische» in: *Mens en God*, 1963 und «Bijbel, Vrede en Oorlog», in: *Wijsgerig Perspectief IV*, 16–30 (1963).