Mensch und Naturgesetz : eine Untersuchung anlässlich der dritten Auflage des "Naturrechts" von Johannes Messner

Autor(en): **Schmölz, Franciscus M.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **7 (1960)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761464

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

FRANCISCUS M. SCHMÖLZ OP

Mensch und Naturgesetz

Eine Untersuchung anläßlich der dritten Auflage des « *Naturrechtes* » von *Johannes Messner*

Acht Jahre sind vergangen, seitdem die zweite Auflage von Johannes Messners « Naturrecht » erschienen ist. Das Werk war längst vergriffen ; die Nachfrage nach ihm blieb nach wie vor. Kein Wunder ! Konnte doch A. F. Utz schon zur ersten Auflage in dieser Zeitschrift (Divus Thomas 29 [1951] 508) schreiben : « Man findet in der Literatur aller Sprachen keinen so klar und logisch durchgearbeiteten und mit Kenntnis der modernen Fragestellung so ausgestatteten Traktat, wie ihn Messner hier vorlegt. Das Werk ist in der Tat das bedeutendste Standardwerk auf dem Gebiete der Gesellschaftslehre. » Es bietet eine – vielleicht einmalige – wohlgeordnete und systematisch aufgebaute Gesamtschau über das umfangreiche und weitverzweigte Gebiet der Gesellschaftslehre, einfach und klar gegliedert.

Die Neubearbeitung [1] erfuhr in vielen Punkten eine begrüßenswerte wesentliche Erweiterung. Nicht nur, daß die Literatur auf den neuesten Stand gebracht worden ist, nicht nur, daß in drucktechnischer Hinsicht dem Leser Erleichterungen verschafft wurden ; vor allem in sachlicher Hinsicht hat Messner erweitert, ergänzt, Antworten auf inzwischen aufgetauchte Fragen gegeben. An nicht wenigen Stellen findet man überhaupt Neues. So z. B. in der *Rechtsphilosophie* (die geschichtliche Bedingtheit des Rechtes, S. 222 ; die gesellschaftliche Bedingtheit des Rechtes, S. 229 ; die Menschenrechte, S. 386). Eine umfangreiche, neu hinzugefügte Diskussion bemüht sich um die Klärung des umstrittenen

[1] J. MESSNER : Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. 3., neubearbeitete, wesentlich erweiterte Aufl. – Tyroliaverlag, Innsbruck 1958. 1206 S.

Begriffes der « sozialen Liebe » (401 ff.). In der *Gesellschaftsethik* ist das Erziehungsrecht ausgedehnter behandelt worden (Erziehungsrecht der Eltern, S. 481 ; des Staates, S. 484 ; der Kirche, S. 484). Im IV. Teil (die *Völkergemeinschaft*) findet man das Kapitel : der Krieg mit Atomwaffen (600). Ebenfalls können in den Kapiteln « Das Angebot » (885), « Der Lohn » (920), « Die Ordnung der Sozialwirtschaft » (1021), und « Die Funktionen des Staates in der Integration der Sozialwirtschaft » (1082 ff.) Ergänzungen wahrgenommen werden. Die Überarbeitung der *Staatsethik* läßt sich u. a. erkennen an der « Kritik der modernen Demokratie » (706 ff.), der « Reform der Demokratie » (710 ff.) und im Kapitel « Das Wahlsystem » (715).

Während man so in allen Teilen des monumentalen Werkes zahlreiche Verbesserungen und Erweiterungen feststellen kann, sieht man aber auch hie und da Einzelheiten, die unverändert stehengeblieben sind. Die angeregte « Übersiedlung » des Kapitels 87 (« Die politische Partei ») und des IV. Teiles (« Die Völkergemeinschaft) aus der *Gesellschaftsethik* in die *Staatsethik* ist unterblieben. Ebenso hat Messner auf eine gänzliche Revision des ersten Buches (der *Grundlegung*) verzichtet, wenn auch in diesem Teil sehr viele und nicht unerhebliche « Glättungen » der Ausdrücke vorgenommen worden sind, die das Bild der ersten (und zweiten unveränderten) Auflage gegenüber oft wesentlich verändern. Die Grundkonzeption ist geblieben und mit ihr eine Reihe problematischer Fragen, die wir für wichtig genug erachten, um ihnen eine eigene Untersuchung zu widmen.

Der Mensch

Bereits auf der ersten Seite kommt Messner zu einer Grundfrage, auf die eine Gesellschaftslehre auf jeden Fall eine klare und unzweideutige Antwort geben muß : Was ist der Mensch ? Darum auch ist das erste Anliegen, sich in einem Überblick über die grundlegenden, in der Lehre vom Menschen zu erörternden Tatsachen klar zu werden. Messner weist ausdrücklich darauf hin, daß er seine Lehre vom Menschen nicht aus den Begriffen ableiten will, sondern aus der Wirklichkeit der Erfahrung selbst (23).

Die empirische Anthropologie, die wissenschaftlich vorgeht, stellt zwei Tatsachen fest. 1. Der Mensch steht seines Leibes wegen dem Tierreich nahe, bildet aber in diesem auf Grund seiner unbeschränkten Kreuzungsfähigkeit eine einzige Art (im zoologischen Sinne). Die empi-

rische Anthropologie stellt 2. fest, daß der Mensch als homo faber ein mit Vernunft begabtes Wesen ist, fähig, die Beziehung von Ursache und Wirkung zu erfassen. Als einziges Lebewesen ist der Mensch ausgestattet mit der Fähigkeit bewußter Selbstbestimmung in seinem Verhalten. Sein Erkenntnis- und Selbstbestimmungsvermögen unterscheiden ihn als animal rationale, homo sapiens, wesentlich von der Tierwelt (24).

Auf Grund dieser sehr tiefgehenden Ergebnisse der empirischen Anthropologie verbleiben für die Metaphysik nur noch die zwei weiteren Aufgaben : 1. Die Feststellung der Geistseele des Menschen. 2. daß er zufolge seiner geistigen Natur ein Gemeinschaftswesen ist.

Das Wichtige an diesem Abschnitt ist die – sicher neue – Feststellung, daß bereits die empirische Wissenschaft zur allgemeinen Definition des Menschen, « animal rationale », kommt. Als erste Frage drängt sich also dem Leser auf, ob es denn Aufgabe der empirischen Wissenschaft sei, ein solches Ergebnis hervorzubringen. Die « venatio definitionis », das Finden, das Erjagen der Definition ist das eigentliche, das Hauptgeschäft der Philosophie [2]. Wenn es stimmt, daß Wille und blinder Drang nicht nur graduell, sondern « natura » unterschieden sind, daß zwischen Instinkt und Intelligenz keine quantitative, sondern eine essentielle Differenz besteht, dann brauchen wir auch verschiedene Wissenschaften, die sich dieser verschiedenen Gegenstände annehmen [3].

Wenn Messner bei der bloßen Feststellung stehen geblieben wäre, daß der Mensch auf diesem Weg auf Grund bestimmter Anzeichen als geistbegabtes Wesen zu erkennen sei, so wäre nichts einzuwenden gewesen. Daß aber die Empirie selber zu dieser Definition kommen könne, ist eine Feststellung, die nicht jeder unwidersprochen hinnimmt. Messner gebraucht den Ausdruck : homo faber : Der Mensch ist Werkzeugbenützer oder « das einzige Lebewesen, das Werkzeuge anfertigt » (24) [4]. Das Beweismedium ist die Beziehungserfassung von Ursache und Wirkung ; diese Beziehungserfassung verwendet Messner als *univoken* Sachverhalt.

Wir sprachen eben von der Beschränkung der Wissenschaften auf ihren Formalgegenstand. Das hat seinen Grund darin, daß die ver-

[2] H. CHRISTMANN : Ein Forscherweg. – Einführung zu Hans Andrés « Vom Sinnreich des Lebens » (Salzburg 1952) 30.

[3] Vgl. F. OLGIATI : Il concetto di giuridicità e San Tommase d'Aquino (Milano 1943) 78.

[4] In der alten Ausgabe stand an dieser Stelle : « ... das einzige *Tier*, das Werkzeuge anfertigt ».

schiedenen Abstraktionsstufen auch eine Verschiedenheit der Methode mit sich bringen. « Es ist durchaus sinnvoll und streng wissenschaftlich gefordert, ... daß jede Wissenschaft sich in den Grenzen hält, die ihrer Abstraktionsstufe entsprechen. Von hier aus ergibt sich für die experimentell arbeitende Naturforschung die Rechtfertigung der *mechanischen* Kausalforschung als Methode, ja sogar die methodische Einschränkung des Begriffes der Ursächlichkeit auf das rein äußere, gesetzmäßige Nacheinander, nicht Auseinander der Erscheinungen. Dieser Ursachebegriff bleibt solange in seinem Recht, als er nicht monopolisiert wird und damit der tiefere Ursachebegriff, der erst auf der metaphysischen Ebene Geltung gewinnt – nämlich Ursache als echte Seinsmitteilung bzw. Seinsvermittlung ... ausgeschlossen wird. » [5]

Wir unterscheiden also einen zweifachen Ursachebegriff : einen naturwissenschaftlichen, der das *Nebeneinander* meint, und einen metaphysischen, der das *Auseinander* bezeichnet. Die empirischen Wissenschaften können nur zum ersten gelangen. Der Mensch ist homo faber : Werkzeugbenützer. Dazu ist Ursacheerfassung nötig. Das geben wir zu, wenn Ursacheerfassung im naturwissenschaftlichen Sinn genommen wird. Diese genügt auch, um den Menschen als « Werkzeugbenützer » (reduplicative !) zu erkennen. Aber damit sind wir noch nicht beim *wesentlichen* Unterschied zum Tier angekommen, wenn wir nicht vorher schon die Geistigkeit des Menschen supponiert haben. Damit sind wir vor allem nicht zur Wesensdefinition des Menschen, « animal rationale » gekommen. Diese Definition stellt aber das Endergebnis des Gedankenablaufes bei Messner dar.

Bleiben wir beim alten Beispiel : auch ein Affe in seinem Käfig, der die Banane mit *einem* Bambusrohr nicht erreicht, kommt im Laufe der Zeit darauf, daß das « Instrument » durch Zusammenstecken von zwei Bambusstangen länger wird und daß er so die Banane erreichen kann. In diesem Sinn ist also auch der Affe « Werkzeugbenützer ». Prof. Hans André hat diese Ähnlichkeit und abgrundtiefe Verschiedenheit mit Recht stark betont : « Tierpsychologisch kann man nach heutigen Versuchsergebnissen auch von einer gewissen Quasi-Intelligenz höherer Tiere – namentlich bei Anthropoiden – sprechen, doch erreicht dieselbe nie das Eigentliche, demgemäß der Mensch als animal metaphysicum seinen Wirklichkeitsbezug als vom Sein *als* Sein her sich ihm aufzulichtender zu entdecken vermag. » [6]

[5] H. Christmann, a. a. O. 33.
[6] H. André : Vom Sinnreich des Lebens (Salzburg 1952) 178.

Diese beiden Beziehungserfassungen scheint Messner nicht scharf genug getrennt zu haben, als er auf empirischem Wege zur Definition des Menschen gelangte. In der Terminologie der Logik gesprochen : der Mittelbegriff des Syllogismus ist ein doppelter. Der Mensch ist homo faber. Homo-faber-Sein setzt *Beziehungserfassung* voraus. *Beziehungserfassung* bedeutet Schlußfolgerung. Schlußfolgerung ist das Zeichen des animal rationale.

Das zweite Merkmal des Menschen ist die Selbstbestimmung oder Willensfreiheit. Auch hier muß gesagt werden : es besteht kein Zweifel, daß man aus der Erfahrung *aufweisen* kann, daß der Mensch freie Akte setzen kann. Aber ein *Auf*weis kann einem wissenschaftlichen *Be*weis nicht gleichgesetzt werden. Ein streng wissenschaftlicher Beweis für die Willensfreiheit kann nur aus der Geistigkeit und Universalanlage des Verstandes erfolgen. Das wäre Aufgabe der spekulativen Psychologie.

Wie oben bereits erwähnt, hat in der Auffassung Messners die *metaphysische Anthropologie* nur noch die Aufgabe, die Geistseele und die Gemeinschaftsnatur des Menschen zu erweisen. « Die metaphysische Anthropologie hält daran fest, daß die menschliche Seele im Gegensatz zur Tierseele geistigen, selbständigen, unsterblichen Wesens und der Sitz der Vernunft ist. Daraus ergibt sich die wesenhafte Verschiedenheit (Dualismus) von Körper und Geist ... Beide zusammen bilden die menschliche Natur als wesenhafte Einheit, wobei die geistige Seele das Prinzip der spezifisch menschlichen Handlungen, d. h. der der menschlichen Natur wesenseigenen Handlungen ist » (24). In der Begründung des Menschen als Sozialwesen führt Messner die zunächst ins Auge fallenden Argumente an : die Vervollkommnungs- und Entfaltungsmöglichkeiten, ohne auf die metaphysische Verankerung näher einzugehen [7].

Da es bei diesen Möglichkeiten immer um die Vervollkommnung

[7] Vgl. dazu E. WELTY : Gemeinschaft und Einzelmensch (Salzburg 1935) 108 : « Der offensichtlichste Beweis ist nicht immer der einzige und der maßgebende. Wer in den Werken des heiligen Thomas sorgfältig liest, wird bei der Überzeugung enden : der große Gelehrte leitet die soziale Bestimmung des Menschen nicht nur her aus der tatsächlichen Bedürftigkeit der Menschennatur ... Die Sozialanlage greift viel zu tief in das Wesen des Menschen ein, als daß nur Zweckmäßigkeitserwägungen zum Gemeinschaftsleben veranlassen würden. Wenn Thomas den Satz vom Menschen als Gemeinschaftswesen zum allgemeinen Prinzip nimmt, damit daraus ein pflichtgebietendes Gesetz menschlichen Zusammenseins und Zusammenwirkens gefolgert werde ; wenn er die Sprache als Zeichen der Zuordnung wertet : dann ist in beiden Fällen der Drang zum gemeinschaftlichen Leben als Naturgegebenheit vorausgesetzt, also als selbstverständliche und gar nicht erst mühsam zu erhärtende Elementarwahrheit anerkannt. »

und Entfaltung der menschlichen Person geht, wollen wir die Hauptpunkte der Lehre Messners über die menschliche Person hier vorwegnehmen. Das Zentrum seiner Doktrin über die Person bildet nicht das In-sich-, Für-sich- Existieren und Handeln, sondern die *Selbstüberschreitung* und die *Willensfreiheit*. « Die Entfaltung der sittlichen 'Person' ist ... die *Selbstüberschreitung* des Menschen gemäß der in seiner ‚Natur' vorgezeichneten Ordnung. Und da das Naturgesetz den Menschen bei dieser Selbstverwirklichung an die Welt der absoluten Werte verweist, gehört die *Selbstüberschreitung* zum innersten Antrieb seiner Natur » (120). In diesem terminus und der durch sie bezeichneten Sache sucht eine ganze Reihe von Philosophen die Auszeichnung des Menschen einzufangen. Messner nannte Scheler (und in der ersten Auflage noch Heidegger). Aber man könnte die Reihe noch weiterführen : Ferdinand Ebner, Eberhard Griesebach, Theodor Steinbüchel, Michael Schmaus [8]. Doch hat jeder dem Ausdruck « Selbstüberschreitung » eine andere Nuance verliehen. Messner wendet sich an den Aquinaten : « Thomas von Aquin z. B. spricht von zwei Wegen, in denen der Mensch kraft seines Geistes sich selbst überschreitet : erstens vermittels des Intellektes, der ihn befähigt, die ganze Welt zu durchmessen und sich zu Gott zu erheben ; zweitens vermittels des Willens, der ihn befähigt, nach dem Guten als solchem zu streben und durch die Liebe, die Grundkraft seiner Natur, zum höchsten Gute aufzusteigen » (120 f.). Diese Selbstüberschreitung ist zugleich Selbstverwirklichung und Erfüllung. In dieser Auszeichnung liegt auch das Risiko des Menschen : die Selbstunterschreitung.

Diese Selbstverwirklichung des Menschen vollzieht sich im « guten Willen » ; das damit angerührte Problem des Willens und der Willensfreiheit bezeichnet Messner mit Recht als einen « Prüfstein eines jeden Systems der Ethik » (122). Die Willensfreiheit selbst hat Messner in ein ganz neues (Sprach-)gewand gekleidet. « Die Willensfreiheit des Menschen ist demnach sein Vermögen, das Gesetz seiner Natur zum bestimmten Gesetz seines Verhaltens zu machen » (125). Oder : « Freiheit ist die bewußte Selbstbewegungskraft des geistig begabten Wesens in der Verwirklichung der ihm in den Trieben seiner Natur vorgezeichneten Zwecken » (ebd.) [9].

[8] Vgl. T. Steinbüchel : Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre Bd. 1 (Düsseldorf 1938) Bd. 1, S. 104, 243, 250 ; Bd. 2, S. 152, 158. – M. Schmaus : Von den letzten Dingen (Münster 1948) 573 f., 576, 610 u. a.

[9] In der ersten Ausgabe (104) stand noch : « Die Selbstverwirklichung des Menschen durch die Entfaltung seiner Triebe im Einklang mit seiner wesenhaften Natur, ist sein freier Akt. »

Der Intellekt kann vergleichen und damit « werten ». Das Tier tut etwas Ähnliches : ein Hund z. B. wählt zwischen Fleisch und anderen Dingen. « Was aber der Mensch allein vermag ist : über die Wahl eine Überlegung anzustellen ... Thomas von Aquin ist daher sicher im Recht, wenn er in seiner Erklärung der Willensfreiheit dem Vermögen des Intellektes, seine Urteile zu beurteilen, de suo iudicio iudicare, entscheidende Bedeutung zuschreibt. Andererseits scheint jedoch der Wille nicht wirklich frei zu sein, wenn er nur auf Grund des Urteils des Intellektes handeln kann und *automatisch* nach dem Objekt streben muß, das ihm der Intellekt im Werturteil als erstrebenswert vorgibt ! Damit wäre dem Intellekt eine Aufgabe ähnlich der der Weichenstellung im Eisenbahnverkehr zugedacht, da er die Geleise wählen *und bestimmen* würde, dem der Wille dann mit seiner Bewegungskraft *automatisch* zu folgen hätte » (123 f.) [10].

Zunächst also gibt Messner dem hl. Thomas [11] recht, indem er zugesteht, daß dem Intellekt in dieser Frage tatsächlich entscheidende Bedeutung zukommt. Dann aber wendet er sich gegen ihn und zwar auf Grund eines Mißverständnisses (offenbar unter dem Einfluß des zitierten Thomas Molina : « Das Leiden ist Weltplan », 1929).

Worin das Mißverständnis besteht, haben wir schon dadurch angedeutet, daß wir das zweimal vorkommende Wort *automatisch* oben gesperrt haben. Messner scheint beim Objekt des Willens keinen Unterschied zu machen zwischen dem summum bonum, dem bonum per se auf der einen Seite und dem bonum limitatum, bonum creatum auf der anderen Seite. In der Tat kommt es dem Willen nur in der visio beata zu – wo er das summum bonum vor sich hat – « automatisch » dieses Gut zu erstreben (wenn es gestattet ist, diesen Ausdruck nochmals zu gebrauchen, wobei natürlich die summa libertas eingeschlossen werden muß). Jedes kreatürliche Gut dagegen ist ein bonum finitum – ein finis intermedius ! Einem solchen Gut folgt aber der Wille nicht mehr « automatisch » ; es gibt viele solcher Güter, von denen keines so perfekt ist, daß es den Willen total anzieht. Und zwischen diesen Gütern hat der Wille die *freie Wahl !* D. h. er kann eines nehmen, oder nicht, kann vom

[10] Sperrung nur in der Zitation.

[11] Die Stelle, auf die sich Messner bezieht, ist De Verit. 24, 2 : Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur ... Iudicium est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare ... Iudicare de suo iudicio est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat : unde totius libertatis radix est in ratione constituta.

Verstand verlangen, daß er ihm ein anderes vorsetze, oder nicht. Das ist auch in der Definition der Willensfreiheit ausgedrückt, die gemeinhin gehalten wird : die Fähigkeit des Menschen, erkannte, begrenzte Güter zu wählen oder nicht zu wählen, bzw. dieses oder jenes als begrenzt erfaßtes Gut zu wählen. Diese Fähigkeit ist aber nicht im Verstand – dort ist sie wurzelhaft [12] – sondern sie ist formell im Willen selbst. Wohl bleibt die Aufgabe der « Weichenstellung » des Intellektes, aber die Bewegungskraft des Willens ist frei ; sie muß nicht « automatisch » folgen.

Olgiati [13] bemerkt hierzu, daß es dem hl. Thomas ja nicht um eine « voluntas capricciosa » ging, sondern um ein « arbitrium », das sich etymologisch von « arbiter » herleitet. Diesem Gedankengang, dem Zusammenspiel von Intellekt und Wille, beim hl. Thomas hat sich Messner in der neuen Auflage genähert, wenn er sagt : « So kommen wir zu dem Schluß, daß Intellekt und Wille gegenseitig aufeinander einwirken und im Akte des freien Willens gemeinsam als geistige Fähigkeiten tätig sind : die Willensfreiheit ist nicht nur eine Sache des Intellektes, sondern wahrhaft auch des Willens selbst » (124). Geblieben ist allerdings das ominöse Wort « automatisch » und die Meinung Messners, die Frage der Willensfreiheit dem Bereich des Rationalen möglichst entziehen zu müssen : « Die Selbstbestimmung des Willens ist ein Problem des Lebens des Geistes und kann daher nicht gelöst werden mit den zu sehr an das naturwissenschaftliche Denken angelehnten Kategorien von Ursache und Wirkung. Diesen scheint auch die einseitige Betonung des Intellektes im Akte der Freiheit verhaftet » (125).

[12] I-II 17, 1 ad 2 : radix libertatis est voluntas sicut subiectum : sed sicut causa est ratio.

[13] F. Olgiati : Il concetto di giuridicità, 80 : ... Poichè la radice ultima della libertà è nella ragione : « Totius libertatis radix est in ratione constituta » (De Verit. 24, 2). Di qua la terminologia, che ha suscitato tanti scandali e suona male alle orecchie di coloro che non han curato diligentemente il latino nel loro ginnasio : voglio dire *liberum arbitrium*, interpretato come se l'affermazione della libertà significasse arbitrarietà e capriccio nella scelta, poichè – si osserva – una delle due : o io, per fare un'azione, ho una ragione, ed allora sono determinato e non più libero ; o non l'ho, ed allora l'azione libera è capricciosa e priva di motivi rationali. Il gran male è, rispondeva San Tommaso, che *arbitrium* deriva da *arbiter* ed equivale, perciò a giudicio : « liberum arbitrium seu liberum iudicium » ; ed il giudizio, non capriccioso, non immotivato, ma rationale, è libero quando l'azione ha una *ratio sufficiens*, non una ratio determinans ... Noi siamo necessitati solo dalla *ratio boni* (ossia tutto ciò che vogliamo, lo vogliamo in quanto è un bene) ... L'intuizione diretta dell'Essere, che è la perfezione stessa, non ci permetterebbe di preferirgli esseri limitati e contingenti, ma fin quando si tratta di questi ultimi, nessuno di essi necessita la nostra *electio*, perchè manca una ragione assolutamente determinante.

Wir haben schon oben gesehen, daß Messner keinen eindeutigen und klaren Ursachebegriff hat. Hier macht sich dieser Mangel wieder bemerkbar. Da die Empirie nur den causa-efficiens-Ursachebegriff des *Nach*einander hat, kann sie selbstverständlich das Problem der Willensfreiheit nicht mit den Kategorien von Ursache und Wirkung lösen. Da müssen wir Messner vollkommen recht geben. Aber es gibt darüber hinaus noch einen anderen viel höheren Ursachebegriff, wie wir gesehen haben, den der causa finalis ! Das durch den Intellekt erfaßte Gut-sein des Zieles, das dem Willen vorgestellt wird, ist hinreichender, wenn auch nicht nötigender Grund für das Wollen. Das ist in der Definition Messners vorsichtig ausgeklammert worden : « Das Leben ist innere Selbstbewegungskraft eines Wesens auf die seiner Natur inneren Zwecke hin. Freiheit ist die bewußte Selbstbewegungskraft des geistbegabten Wesens in der Verwirklichung der ihm in den Trieben seiner Natur vorgezeichneten Zwecke. Die Willensfreiheit des Menschen ist demnach sein Vermögen, das Gesetz seiner Natur zum bestimmenden Gesetz seines Verhaltens zu machen » (125) [14].

Es würde sicher zu weit führen, die ganze Frage der Willensfreiheit hier zu erörtern. Es sei nur der Hinweis gestattet, daß « Freiheit » auf einer Ebene mit « Selbstbewegungskraft » und ähnlichen Ausdrücken (in der ersten Auflage : « Grundkraft Liebe », Vitalität der geistigen Natur » « élan vital ») steht und daß nicht von einer « Wahlfreiheit » die Rede ist. Wenn auch der neue Text von « anstößigen Stellen » gereinigt worden ist, die Sache ist geblieben : « *Bergson* ist in seinem Begriff des ‚Lebens' in doppelter Weise auf die Wahrheit vorgestoßen : 1. Er sah das Problem der Freiheit als das des Lebens, daher als eines, das in einen, von der Kausalität völlig verschiedenen Bereich gehört, also nicht in den, in welchem der naturwissenschaftliche Determinismus die Lösung gesucht hat. 2. Er zeigte zugleich, wo die Wurzel des schöpferischen Wesens der Freiheit gesucht werden muß : Im Leben des Geistes mit dem Vernunft-

[14] Um einem Mißverständnis vorzubeugen, daß wir etwa Messner falsch verstehen würden, sei hier die Fortsetzung des Zitates, die sich in der ersten Ausgabe S. 107 vorfindet, angeführt. Sie zeigt klar Hintergrund und Herkunft seiner Meinung : « Willensfreiheit ist demnach eine positive Kraft zum Guten, sie ist negativ nur als Möglichkeit des Menschen, sich dieser Kraft zu versagen. In Verbindung dieser Überlegung mit dem, was wir über die Liebe als Grundkraft des Menschen gesagt haben, kommen wir demnach zu dem Schluß, daß die Freiheit das dem Geiste innewohnende Vermögen zur *existentiellen Liebe* ist und, in ihrer Entfaltung, in einem wahren Sinn *élan vital* ist ... Die entfaltete Freiheit ist demnach die *Vitalität der geistigen Natur.* »

willen als der der Vernunfterkenntnis gleichgeordneten Kraft des Geistes » (125, Fußnote 10 ; früher stand an dieser Stelle : « in ihrem Charakter als Erscheinung des Lebens, nicht in der verselbständigten Vernunft ». S. 107 in der ersten Ausgabe).

In der *christlichen Anthropologie* stellt Messner die beiden Tatsachen der Erbsünde und der Erlösung als Neues zum Vorhergehenden hinzu. Mit der Erlösung ist durch die Besiegelung der Gottebenbildlichkeit der Wert des Menschen über jeden irdischen Wert erhaben (25). Wir müssen diesen kleinen Abschnitt im Zusammenhang mit den beiden Kapiteln über « die Beeinträchtigung der Menschennatur » (110) und « das christliche Sittengesetz » (115) sehen, um zu einem Gesamtbilde des *christlichen* Menschen in Messners Lehre zu kommen.

« Der christlichen Anthropologie entnimmt die traditionelle Naturrechtslehre die endgültige Gewißheit hinsichtlich der vorhin erwähnten, sich der empirischen und metaphysischen Anthropologie erschließenden Einsichten über die durch seine Geistseele bedingte Natur des Menschen » (24). Von der Feststellung ausgehend, daß die Naturrechtsethik realistisch sei, hat Messner darauf hingewiesen, daß man in der Menschennatur auch « weniger menschliche Elemente » finde, daß die Menschennatur beeinträchtigt sei (110). « Der Mensch ist zwar im Besitz der Vernunftnatur, er darf sich jedoch nicht im Besitze der irrtumslosen Erkenntnis des Guten und der willigen Neigungen zum Guten wissen » (ebd.).

Das Wichtige an diesem Abschnitt ist der Begriff (Menschen-) Natur. Einmal bezieht er sich auf die paradiesische, ideale Menschennatur, die nachträglich durch die Sünde beeinträchtigt wird ; so z. B. im folgenden Satz : « ... ; zweitens sichert die übernatürliche Offenbarung dem Menschen das volle und klare Verständnis seiner *wahren* Natur, neigt er doch sehr dazu, falsche Züge in seiner Natur als « natürlich » zu erachten, die in Wahrheit Folge der Beeinträchtigung seiner Natur durch die Erbsünde sind » (115). Zum anderenmale steht der Begriff Natur für den Erbsünde-Zustand : « Die christliche Anthropologie ist durch die Lehre der Erbsünde gesichert vor einer Idealisierung der menschlichen Natur » (110) ; oder : « Ihre realistische, in der Erbsündelehre begründete Haltung bewahrt die Naturrechtsethik vor jedem sozialen Utopismus. Die Wirklichkeit der menschlichen Natur allein schon verurteilt jeden Glauben an bruchlos vollkommene Gesellschafts- und Wirtschaftssysteme » (111).

In diesen letzteren Zitationen steht der Ausdruck « Natur » für die « gefallene », für die « beeinträchtigte », oder für die « wirkliche » Men-

schennatur, d. h. für die Menschennatur nach dem Sündenfall. Der Unterschied zwischen der paradiesischen und der gefallenen Natur ist natürlich für jede Naturrechtsethik von entscheidender Bedeutung. Wenn man sich nicht von Anfang an auf eine bestimmte Supposition festlegt, so müßte man jedesmal dazusagen, welche « Natur » gemeint ist. Sonst treten unweigerlich Verwechslungen und Vertauschungen der beiden *status* ein ; sonst besteht die Gefahr, daß aus der « beeinträchtigten » Natur Sachverhalte abgeleitet werden, die nur der « reinen » Natur zukommen. Wir stehen hier an der Grenze der Naturrechtslehre zur Theologie hin und daraus erhellt schon die Notwendigkeit, den theologischen Gesichts- und Ausgangspunkt in der Naturrechtslehre nicht zu ignorieren. Wenn Messner die *konkrete* Menschennatur zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen macht und aus dieser *induktiv* das Naturgesetz ableitet, so läuft er Gefahr – das wird hier schon ersichtlich – die gezeigten Unterschiede zu übersehen. Man muß, wie Fuchs das gezeigt hat, die *absolute* Natur den Naturgesetzbetrachtungen zugrunde legen [15]. Weder die Natur des Urstandes, noch die des Erbsünde-Zustandes liegt zugrunde, « vielmehr ist ihr (d. h. der katholischen Theologie) Ausgangspunkt innerlich unabhängig von jeder geschichtlichen oder möglichen Weise menschlicher Existenz. Sie gründet (theologisch) in jenem Restbestand, (philosophisch) in jenem metaphysischen Wesen, das wir menschliche Natur nennen ; das allerdings als solches nur ein abstractum bedeutet, tatsächlich aber in jedem Menschen, gleichgültig welchen heilsgeschichtlichen Zustandes, wirklich ist [16].

Durch den Sündenfall ist zwar die übernatürliche Gottebenbildlichkeit verlorengegangen, die natürliche jedoch ist geblieben : die Geistigkeit des Menschen, von der auch der hl. Thomas in der Einleitung zu

[15] J. Fuchs : Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechtes (Düsseldorf 1955) 88 : « Man kann die mit der Natur als solcher schon festliegende Ordnung, 'absolutes' Naturrecht nennen ... Die von den verschiedenartigen heilsgeschichtlichen Zuständen herkommenden Konkretisierungen dieses Satzes, etwa für den Menschen des Urstandes oder den der Sünde, könnte man entsprechend als ,relatives' Naturrecht bezeichnen : relativ im Sinne einer *Anwendung* des absoluten Naturrechtes auf die heilsgeschichtliche Situation (*nicht* im Sinne der *Änderung* einer absoluten Ordnung des Urstandes zwecks Anpassung an die veränderte Seinsweise). Die formale Kraft dieses relativen Naturrechts aber stammt aus dem absoluten, dessen innere Bestimmbarkeit rein materiell erfüllt ist. Es liegt also in jenem relativen Naturrecht, das die besondere Situation des gefallenen Menschen berücksichtigt, *nicht eine Transformation* des absoluten Naturrechtes vor, *sondern* eine echte *Anwendung* desselben auf die konkreten Umstände, eine rein materielle Bestimmung formaler Aussagen. »

[16] J. Fuchs, a. a. O. 86 f.

seiner Moraltheologie spricht [17]. Durch die *Erlösung* haben wir die übernatürliche Gottebenbildlichkeit wieder zurückbekommen, haben wir das Siegel der Gotteskindschaft erhalten. Im Hinblick auf Messners Abschnitt « Das christliche Sittengesetz » ist es nötig, einen Vergleich zwischen der natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit anzustellen. « Daß es eine gottebenbildliche Natur des Menschen gibt, daß auch die Ursünde diese Ebenbildlichkeit nicht vernichtet hat, erweist sich übrigens auch als eindeutige Lehre der Heiligen Schrift. Zwar weiß die Schrift davon, daß die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde verlorenging ; es ist jene herrliche Gottebenbildlichkeit, dir wir in Christus durch die Taufe wiedergewinnen, die uns ihm gleichgestaltet, die wir als in Christus (aber doch im Fleische) lebend schon jetzt in uns tragen, damit sie am Ende einmal in voller Herrlichkeit aufstrahle. Aber die Schrift kennt auch noch eine Gottebenbildlichkeit, die mit der Ursünde nicht verlorengegangen ist, die auch unabhängig von der Erlösung in Christus dem Menschen verbleibt. » [18] Fuchs spricht hier ganz deutlich von zwei verschiedenen Gottebenbildlichkeiten, einer natürlichen und einer übernatürlichen. Und es kann kein Zweifel bestehen, daß für den Christen die zweite unendlich viel höher steht, als die erste. Messner hat dagegen nur eine einzige Gottebenbildlichkeit und das ist die natürliche, denn – wie er selbst sagt – das ist die Würde, auf die der Mensch nicht verzichten kann. Es ist klar, daß das Wesentliche des *Christen*, d. h. das was ihn von den anderen Menschen unterscheidet, die *übernatürliche* Gottebenbildlichkeit ist, oder schlechthin die Übernatur.

Messner scheint in diesem Punkte anderer Meinung zu sein. Trotz der inzwischen ergangenen Mahnung Nikolaus Monzels [19] hat Messner den Standpunkt der ersten Auflage beibehalten : « Seinem *wesentlichen* Inhalt, schon gar seiner sozialethischen Tragweite nach, geht jedoch das christliche Sittengesetz *nur wenig über das natürliche Sittengesetz hinaus.* Im Dekalog, den zehn Geboten, wie sie durch die Lehre Christi und der Apostel bestätigt und erklärt werden, ist nicht mehr vorgeschrieben, als das Naturgesetz selbst enthält (ausgenommen das dritte Gebot). Soweit die Ethik Christi auf höhere Ziele sittlichen und religiösen Lebens

[17] I-II Prol. : homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum.

[18] J. Fuchs, a. a. O. 60.

[19] N. Monzel : Was ist christliche Gesellschaftsordnung ? (Antrittsvorlesung, München 1956.)

hinweist, wie in den 'evangelischen Räten', ist eine besondere Berufung erforderlich » (115) [20]. Die in der neuen Auflage erfolgte Bekräftigung Messners, sich mit seiner Auffassung in Einklang mit der ganzen Tradition der christlichen Gesellschaftslehre zu wissen (115, Fußnote 1) kann wohl mit Recht bezweifelt werden. Er scheint nicht genügend berücksichtigt zu haben, daß nicht der Dekalog das Neue des christlichen Sittengesetzes und der Lehre Christi enthält ; er war ja schon im Alten Bund da ! Das Umwälzende ist in den Forderungen der Bergpredigt und in den Stellen enthalten, die mit den Worten : « ...Ich aber sage euch... ! » eingeleitet werden [21]. Die Offenbarung hat selbstverständlich *auch* eine Erklärung des natürlichen Sittengesetzes gebracht. Aber darüber hinaus hat sie den Menschen die Kenntnis eines neuen Sittengesetzes vermittelt, mit einem *wesentlich* neuen Inhalt.

Das Naturgesetz

Wohl an keiner Stelle des ganzen Buches hat sich die Neubearbeitung so ausgewirkt, wie im Kapitel « Das Naturgesetz ». Die klare und unzweideutige Absicht Messners, *das* Naturgesetz mit *den* Naturgesetzen auf eine Stufe zu stellen, ist in der Fragestellung der ersten Ausgabe unumwunden zum Ausdruck gekommen : « Wie entwickelt sich der einzelne Mensch und wie wird er zum Vollmensch ? Ist die Menschennatur ähnlichen Gesetzen unterworfen wie die höheren *tierischen* Organismen ? Ist das menschliche Naturgesetz von dem der übrigen Wirbeltiere verschieden ? » (in der ersten Auflage S. 28). Die Fragestellung hat Messner fallen gelassen. An ihre Stelle ist keine neue getreten ; es konnte keine neue treten, weil die Antwort (auf die diesmal nicht gestellte Frage) die gleiche geblieben ist : « Wir beobachten somit im Bereich der

[20] Sperrung nur in der Zitation. In der ersten Auflage fährt Messner fort : « Das christliche Sittengesetz ist *vor allem* die ausdrückliche Verkündigung und die autoritative Erklärung des Naturgesetzes ... Aus der Tatsache, daß das christliche Sittengesetz *im Wesentlichen* nicht mehr enthält, als eine autoritative Interpretation des natürlichen Sittengesetzes, ergeben sich drei weitreichende Folgerungen : erstens, daß das christliche Sittengesetz *nur auf die naturgemäße Ordnung der Dinge abziehlt* ... » (S. 98).

[21] Vgl. E. Welty : Sozialkatechismus Bd. I, 16 : « Die Sittlichkeit des in Christus erlösten und im Heiligen Geist wiedergeborenen Menschen ist *übernatürlicher* Art : Die sozialen Forderungen der *Bergpredigt* gehen allen übrigen sozialen Forderungen voraus. » Und S. 51 : « Die übernatürliche Heils- und Lebensordnung baut auf der natürlichen auf und zwar in der Form, daß sie (die übernatürliche) die schlechthin maßgebenden Zielsetzungen und Normen kündet bzw. auferlegt. »

Natur des Menschen geistige und körperliche Triebanlagen und haben keinen Grund, die Wirksamkeit derselben nicht als die Wirksamkeit des Naturgesetzes im Menschen zu betrachten, solange wir die gleichen Prinzipien gelten lassen, nach denen wir die Naturgesetze der äußeren Welt erfassen » (32).

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß Messner auf Grund methodischer Unklarheiten zu Ergebnissen gelangte, die in Zweifel gezogen werden können. Das ist auch hier der Fall ; er läßt die gleichen Prinzipien gelten für die Erfassung der äußeren Welt und die der Natur des Menschen. « Die einzelnen Wissenschaften gehen bei der Erforschung der leblosen Natur und der Naturgesetze von der Beobachtung der Kräfte aus, die in ihnen wirksam sind, so bei der der lebendigen Natur von den Verhaltensweisen, vor allem auch denen gegenüber der Umwelt. Bei der Erhebung der Natur des Menschen und der ihr wesenseigenen Gesetze des Verhaltens kann der Weg kein anderer sein. Wir müssen daher die Kräfte, Triebe und Antriebe untersuchen, die wir im Menschen am Werk finden » (31).

Für den Naturwissenschaftler ist diese Methode richtig ; er findet die Gesetze auf diesem Weg. Dem Ethiker kann es jedoch nicht gelingen, auf die gleiche Art das natürliche Sittengesetz zu entdecken. Daß Messner versucht, die beiden Arten von « Naturgesetz » unter einer Klammer zusammenzufassen, kann auch in der neuen Ausgabe nicht übersehen werden. Er spricht von den « wesenseigenen Gesetzen » (im Plural !), die aus den Kräften, Trieben und Antrieben eruiert werden sollen. Nach der Lehre des hl. Thomas jedoch kann die Zuteilung des Wortes « Naturgesetz » an die unvernünftige Kreatur nur « per similitudinem » geschehen [22].

Wenn wir das natürliche Sittengesetz konkret aus den Trieben und Antrieben der menschlichen Natur aufweisen wollen – nach der induktiv-empirischen Methode – dann laufen wir Gefahr, die « Beeinträchtigung » durch die Erbsünde im gegenwärtigen status zu übersehen. Die Begierlichkeit, die Schwäche der menschlichen Natur muß in Rechnung gestellt

[22] I-II 91, 2 ad 3 : Quia rationalis creatura participat eam (legem aeternam) intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur ; nam lex est aliquid rationis, ut supra (90, 1) dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter ; unde non potest dici lex, nisi per similitudinem. – Vgl. dazu S. Ramírez : El Derecho de Gentes (Madrid 1955) 63 : « Por eso, no se da ley ni derecho propia y formalmente más que ne los seres dotados de inteligencia, y solamente de una manera material y extensiva se pueden atribuir a los brutos animales y demás seres privados de razón. »

werden und kann nicht ohne weiteres Ausgangspunkt der Naturrechtsethik werden. Daraus geht auch hervor, daß der Ausdruck « Naturgesetz » in der Sittenlehre nicht das meint, was er in den Naturwissenschaften bezeichnet [23]. Für den Ethiker bedeutet « Gesetz » jenen Sachverhalt, der die sittliche Handlung des Menschen lenkt [24].

Es kann kaum bezweifelt werden, daß der hl. Thomas die Triebe im Menschen nicht als Gesetze gelten läßt. Es gibt eine zweifache Art, unter einem Gesetz zu stehen. Einmal, indem man durch Erkenntnis an ihm teilnimmt. Zum anderenmal : per modum actionis et passionis ... Weil nun die « rationalis creatura » manches hat, das mit den anderen Kreaturen übereinkommt, andererseits aber etwas, was ihr eigentümlich ist insofern sie geistig ist, darum steht sie auf beide Arten unter dem ewigen Gesetz [25]. Jede der beiden Arten ist aber unvollkommen und in gewisser Weise korrumpiert, insofern nämlich die inclinatio naturalis ad virtutem durch einen gegenteiligen Habitus verkehrt wird und andererseits auch die naturhafte Erkenntnis des Guten durch Leidenschaften und Sünden verdunkelt wird [26].

Es genügt also nicht, das « Naturgesetz » nur mit Hilfe der Erfahrung aus der tatsächlich existierenden Menschennatur abzuleiten ; es geht

[23] E. Welty : Sozialkatechismus I, 169.

[24] W. Farrell : The natural moral law according to S. Thomas and Suarez (Ditchling 1930) 1 : « Laws properly so called we shall restrict to those laws which regulate the moral actions of man ; all other so called laws we shall consider as laws improperly so called, such as physical laws, laws of art ... » – S. 4 : « This direction of man must, first of all, be a direction of reason since man is a creature of reason, capable of knowing the end and of choosing the means to the end. Because he enjoys free will man can use his freedom to follow this guidance of reason or he can abuse his liberty and refuse to follow – so the compelling force behind these guiding rules must be moral, not physical. »

[25] I-II 93, 6 : Duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet ; uno modo inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis ; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est. Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur : quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ... et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae.

[26] I-II 93, 6 : Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis ; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum ; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior : quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiae ; et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis.

auch nicht, für die beiden Arten der Seinsweise unter dem ewigen Gesetz nur *einen* terminus Naturgesetz zu gebrauchen (im univoken Sinne). Es ist vielmehr so, daß der menschliche Verstand auf abstraktivem Wege aus der Menschennatur die Grundlage des Naturgesetzes erhebt. Vom Verstand aus wirkt dann das Naturgesetz als *Forderung* für den Menschen [27] ; darin ist die wesentliche Funktion des Naturgesetzes zu sehen.

Auch Messner räumt der Vernunft eine besondere Stellung ein. Er ist sich darüber klar, « daß der Ansatzpunkt zum Verstehen der Natur des Menschen in seiner Vernunft ist ; daß nämlich seine Natur als solche durch jene Verhaltensweise charakterisiert ist, die von seiner Vernunft *abhängig* ist (32). Der Unterschied besteht darin, daß bei Messner die Verwaltungsweisen *abhängig* und nicht *gefordert* sind ; darum verfällt er einer petitio principii : Die Vernunft soll die Norm für das menschliche Handeln geben. D. h. nach dieser Norm sollen die verschiedenen Triebe und Strebungen im Menschen ausgerichtet werden. Wenn aber die Vernunft ihrerseits auf dem Wege der Erfahrung diese Norm aus ebendenselben Trieben und Strebungen herausnehmen muß, so ist das ein circulus vitiosus. Hierher hätte die Anschuldigung Hans Welzels gegenüber der (falsch verstandenen) Lehre des Thomas von Aquin gepaßt : « Wenn nun aber nicht alle natürlichen Neigungen ‚naturgemäß' sind, sondern eben nur die guten, lasterfreien, so büßt der Naturbegriff die Fähigkeit ein, das Kriterium für gut und schlecht abzugeben. Nicht das 'Naturgemäße' vermag den konkreten Inhalt des Guten zu definieren, sondern umgekehrt muß das Gute erst bestimmen, was das Naturgemäße ist. » [28]

Ausgehend von der Tatsache des sittlichen Bewußtseins bei den Menschen stellt sich Messner die Frage nach dem Grunde der *Sittlichkeit*. « Die Wissenschaften erheben die Erfahrungsgegebenheiten ihres Bereiches mit dem Zwecke, dem inneren Zusammenhang derselben in sich selbst und in ihrer Verursachung zu ermitteln. Gleicherweise muß auch die Ethik die Zusammenhänge der Erfahrungsgegebenheiten erforschen, die sich in ihrem Bereich vorfindet, wie wir sie im vorangehenden festgestellt haben » (34 f.). So kommt die Ethik zur Frage nach dem Grund, nach dem Wesen und nach dem Kriterium der Sittlichkeit.

[27] Vgl. W. FARREL : The natural law, 82 : This law consists in a dictate or precept of reason : sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis ; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes (I-II 94, 4 ad 3).

[28] H. WELZEL : Naturrecht und materiale Gerechtigkeit (Göttingen 1951) 61.

Am Beginn der Untersuchung steht wiederum Thomas von Aquin [29]. « Das sittliche Gut, sagt er (Thomas) kann nur eine Art des Guten seinem allgemeinen Begriffe nach sein. Die Frage ist dann : Wann nennen wir die Dinge gut und wann schlecht ? ... Gut kann man zunächst die Eignung eines Dinges für einen besonderen Zweck bezeichnen, so wenn wir von einem guten Pferd sprechen in Anbetracht seiner Eignung als Zugpferd oder seiner Gefügigkeit im Gegensatz zur Störrigkeit. Vor allem aber und schlechthin ist ein Pferd gut, wenn sein Organismus allseitig (natürlich unter Einschluß der normalen Intelligenz eines Pferdes) richtig funktioniert. Das ist offensichtlich der Fall, wenn seine Natur die ihren wesenhaften Funktionen innewohnenden Zwecke erfüllt, z. B. die des Verdauungsapparates, des Sehens, des Hörens, des Nervensystems; widrigenfalls ist es in der einen oder anderen Hinsicht ein mit Mängeln behaftetes und daher schlechtes Pferd. Wir nennen Dinge somit gut oder schlecht, je nachdem sie die Eignung zur Erfüllung der ihre Natur konstituierenden Funktionen besitzen. Das Gute schlechthin ist demnach die einem Dinge gemäße Vollkommenheit » (35).

In dem zitierten Artikel spricht der hl. Thomas zunächst vom Guten und Schlechten überhaupt, wie Messner ganz richtig gesehen hat. Das Axiom : « ens et bonum convertuntur », das von Thomas gebraucht wird und von Messner übernommen wird, muß uns daran erinnern, daß wir zunächst in der *metaphysischen* Ordnung stehen. Es ist also

[29] I-II 18, 1 : De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus : eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse : *bonum enim et ens convertuntur*, ut in Primo dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex : unaquaque vero res aliam habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus : unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate : inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum ; sicut homo caecus ... Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens : poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens, ut in Primo dictum est. Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate : inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala : puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

ein Grundsatz, der in der physischen Ordnung gemäß dem physischen Sein, in der ethischen Ordnung gemäß dem ethischen Sein gilt, denn wie wir wissen, ist der Seinsbegriff (mit den Transcendentalien) ein *analoger* Begriff [30] ! So bringt der hl. Thomas im ersten Teil des Artikels Beispiele aus der *physischen* Ordnung. (So wie ein Blinder Gutes hat insofern er lebt, ein Übel aber, insofern er blind ist...)

Im zweiten Teil aber proiiziert Thomas das Axiom in die *ethische* Sphäre hinein : insofern die Handlung (ethisches) Sein hat, ist sie (ethisch) gut. Er spricht das ganz genau aus : inquantum deficit ei de plenitudine essendi *quae debetur actioni humanae.* Und führt das auch im Beispiel nochmals aus : puta si deficiat ei determinata quantitas *secundum rationem.*

Wir müssen hier also sehr genau unterscheiden zwischen dem physischen Teil einer Handlung und *dem noch dazukommenden ethischen.* Wir wollen das an einem Beispiel sehen. Es spricht einer eine *Lüge.* Dann hat diese Lüge zwei « Stockwerke ». Das physische ist perfekt : Die Grammatik des Satzes war einwandfrei ; die Pronuntiation läßt nichts zu wünschen übrig usw. In diesem Bereich – im physischen – ist die Lüge mit allem Sein ausgestattet, das sie nötig hatte. Sie ist vollkommen : ens et bonum convertuntur.

Anders im ethischen Bereich ! Hier fehlt ihr etwas von dem Sein, das ihr zukommen müßte. Hier ist sie nicht gut. Daraus geht klar hervor, daß ein und dieselbe Handlung zwei verschiedene Aspekte hat, daß die physische von der moralischen Ordnung zu unterscheiden ist, ja, die moralische Ordnung sogar zerstört werden würde, wenn man – wie es in der These : « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » anscheinend geschieht – die beiden Ordnungen zusammenfallen läßt [31].

[30] Vgl. dazu F. Ibrányi : Ethica secundum S. Thomam et Kant (Roma 1931) 48 : « Omnino assentimur doctissimo Sertillanges : ,Pour saint Thomas le bien moral se rattache au bien ontologique d'une façon toute directe' (Sertillanges : La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin, Paris 1922, 37) quibus verbis bene exprimi videtur quod aliud est bonum morale et bonum mere transcendentaliter sumptum. »

[31] F. Ibrányi : Ethica secundum S. Thomam et Kant, 32 f. : « Quid sit esse morale, addatne aliquid supra entitatem physicam actus vel non ; dein : si affirmative, quomodo se ad invicem habeant. Agitur proprio de actibus moralibus interioribus. Quaestio est magni momenti, immo maximi. Nullum dubium est quin ratione et sensus communis et cognitionis philosophicae conceptus naturae et moralitatis sint adaequate extra invicem. Systema ergo realisticum docens conceptum esse signum rei asserit quod moralitas est realitas quaedam, quae est adaequate extra realitatem naturae, saltem sub quadam formalitate. Conceptualismus

An zweiter Stelle führt Messner I-II 71, 1 an : « In hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas, quod convenienter se habet ad modum suae naturae ». Hier ist der Kontext wichtig [32]. Thomas spricht hier von der *Tugend*. Tugend ist jedoch immer secundum *rationem* esse : virtus est, quae bonum facit hominem et opus eius bonum reddit. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse* [33].

Um den Verdacht eines falschen Spiritualismus von vorneherein zu entkräften, betonen wir, daß wir den ordo naturalis selbstverständlich als Fundament für die Sittlichkeit annehmen, aber nur als *materielles* Element [34]. Die Menschennatur ist sich nicht selbst Regel. Wie könnte sie auch zugleich Regel und geregelt sein ! Nur die recta ratio kann die Regel für die menschliche Handlung bieten [35].

Messners Ansicht ist von der allgemeinen Auffassung an diesem Punkte nur um Haaresbreite verschieden. Aber in ihren Konsequenzen gehen beide Auffassungen weit auseinander. Da die menschliche Natur zum Unterschied von der Tierwelt durch die Vernunft bestimmt ist, müssen wir die Voraussetzung für die ihr eigene « Vortrefflichkeit »,

et nominalismus vero cuiusvis temporis ratione principiorum id asserre non potuit et quia adsunt difficultates distinguendi in eodem actu inter esse morale et naturale, identificavit esse morale et naturale in actu humano non abhorrens ab inconsequentiis. Iste nominalismus removendo distinctionem inter illa duo esse confundit ordinem moralem et naturalem seu proprie destruit totum ordinem moralem.

[32] I-II 71, 1 : Circa virtutem duo possumus considerare : scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe ; et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae : unde Philosophus dicit in VII Physic. quod virtus est dispositio perfecti ad optimum ; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quaedam : *in hoc enim consistit uniusque rei bonitas quod convenienter se habet secundum modum suae naturae.*

[33] II-II 123, 1 und viele andere Stellen.

[34] Vgl. F. Ibrányi : Ethica, 46 : Fundamentum ergo ordinis moralis secundum doctrinam s. Thomae est ordo naturalis rerum imprimis ex inclinationibus naturae humanae exsurgens, inquantum praecepta legis naturalis, quae sunt impressio legis aeternae, se ad illum ordinem naturalem ut ad *elementum materiale* referunt et ex cognitione illius ordinis et imprimis naturae humanae naturaliter innotescunt : « Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit » (I-II 74, 7).

[35] F. Ibrányi : a. a. O. 47 : Doctrina hodiernorum quorundam, secundum quam regula moralitatis est natura humana, ut rationalis, vel complete considerata etc., non est eadem ac doctrina s. Thomae nunc explicata ... aliud est regula et aliud est fundamentum. Regula ut causa extrinseca formalis pertinet formaliter ad ordinem moralem, fundamentum vero formaliter ad ordinem naturalem ontoogicum.

« Vollkommenheit », Vollwirklichkeit in der Vernunft suchen ... Es ist die Vernunft, in der und durch die der Mensch Vollmensch ist gemäß den Forderungen der Vollwirklichkeit seiner Natur. Er ist jedoch nicht unausweichlich genötigt zum Verhalten nach diesen Forderungen ... Das spezifisch menschliche Verhalten ist nicht bestimmt durch blinde Kräfte, nicht nach Art der Unausweichlichkeit, die dem tierischen Instikt innewohnt. Sein Verhalten nach oder entgegen den Forderungen seines vollwirklichen Seins als Mensch hängt vom Einwirken seiner Vernunft ab, von seiner Selbstbestimmung. Diese der menschlichen Natur eigene Anlage zur Selbstbestimmung ist somit der Grund für die Verantwortlichkeit des Menschen in seinem Verhalten, für das Entstehen des Phänomens des Sittlichen im Menschen » (36).

Wie ist das « Einwirken der Vernunft » zu verstehen ? Auf diese Frage ist eine zweifache Antwort möglich. Entweder abstrahiert die Vernunft aus den materiellen Gegebenheiten das Gesetz (das darüber hinaus dem Verstand natürlicherweise eingegeben ist in seinen ersten, allgemeinen Geboten) und *fordert* dessen Erfüllung durch den Willen ; darin besteht nach der allgemeinen Auffassung das Wesen der Sittlichkeit. Oder die Vernunft hat nur die Aufgabe, die bestehende biologisch-physische Güte der Triebe zu erkennen und diesen gemäß zu handeln. Im ersten Fall wird die Unterscheidung von physischer und moralischer Ordnung vorausgesetzt, im zweiten das Zusammenfallen beider.

Daß Messner sich für die zweite Möglichkeit entschieden hat, scheint aus folgendem hervorzugehen : « Das arteigene oder spezifisch menschliche Verhalten ist das des Vernunftwesens ; das vom Menschen durch die Vollwirklichkeit dieser seiner Natur geforderte Verhalten bestimmt sich nach den in den geistigen und körperlichen Trieben seiner Natur vorgezeichneten Zwecken, weil durch seine Vernunfterkenntnis und seinen Vernunftwillen (Selbstbestimmung) bedingt, erhält für den Menschen das von der Vollwirklichkeit seiner Natur geforderte Verhalten das Wesen des Sittlichen. Demnach können wir definieren : Die *Sittlichkeit* besteht in der Übereinstimmung des Verhaltens des Menschen mit dem in seiner Natur, ihren körperlichen und geistigen Trieben vorgezeichneten Zwecken oder kurz in der « *Triebrichtigkeit* » (38) [36].

[36] Der Deutlichkeit wegen wollen wir den entsprechenden Text aus der ersten Ausgabe (S. 35) anführen : « In der richtigen Wirkweise der *Triebe* liegt nach dem allgemeinen Begriff des Guten die Vollkommenheit des menschlichen Seins ; und in der Erzielung dieser Wirksamkeit durch die Einwirkung der Vernunft, soweit von ihr diese Wirksamkeit abhängt, besteht das sittlich Gute. Denn

Messners Formulierung « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » muß auf alle Fälle den Eindruck erwecken, daß die Sittlichkeit in der Übereinstimmung der « Vernunft » mit der « Natur » und ihren Trieben und nicht in der des Willens mit dem Verstand bestehe. In der ersten Ausgabe kommt das noch viel besser zum Vorschein : « In seinen späteren Jahren bleibt er (Henri Bergson) in seiner Auffassung des « Lebens » und den daraus sich ergebenden Folgerungen für die menschliche Existenz nicht zu weit von unserem Begriff « Natur » entfernt, als daß nicht der Vertreter der Naturrechtslehre eine Annäherung an die Wahrheit in der Schlußfolgerung Bergsons finden könnte : « daß alle Sittlichkeit in ihrem Wesen biologisch ist » (erste Ausgabe, 44). Diese Auffassung, die Messner offenbar auch in der Neuauflage noch vertritt, scheint uns nicht haltbar, weil sie ganz einfach der Wirklichkeit widerspricht. Fasten, Zölibat usw. sind als « triebunrichtige » Handlungen sicher nicht unsittlich zu nennen. Das Prinzip « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » vermag nicht den ganzen Bereich des Sittlichen in befriedigender Weise zu umfassen und zu erklären. Auch die Antwort Messners in der neuen Ausgabe auf den Hinweis von A. F. Utz, daß Sittlichkeit auch in der Nichtübereinstimmung mit den Trieben bestehen könne [37], befriedigt nicht. Er sagt : « Keineswegs ist demnach ... unser Begriff des Wesens und Kriteriums der Sittlichkeit dadurch in Frage gestellt, daß Sittlichkeit auch Nichtübereinstimmung des Verhaltens des Menschen mit den Zwecken seiner Natur bedeuten kann. Gedacht ist dabei an freiwilligen oder ungewollten, völligen oder teilweisen Verzicht in der Triebbetätigung. Unser Begriff besagt, daß bei Betätigung der Einzeltriebe die Sittlichkeit in der Übereinstimmung mit den ihnen vorgezeichneten Zwecken besteht ; das heißt keineswegs, daß jeder einzelne Trieb überhaupt oder von allen Menschen im gleichen Ausmaß zu betätigen ist » (48).

Dem Charakter eines Prinzipes entsprechend müßte die Aussage « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » eben *alle* sittlichen Handlungen umfassen können, auch die freiwilligen, völligen oder teilweisen Verzichte, die ja zuweilen enorme sittliche Leistungen darstellen. Weil aber diese ausgeklammert werden (müssen, um die Richtigkeit des Satzes aufrechterhal-

das Sittliche hat ja seinen Grund darin, daß die menschlichen Triebe nicht automatisch ihren Zweck erreichen müssen, sondern durch die Vernunft darauf hingeordnet werden müssen ... Sittlichkeit ist nach dem Gesagten die Übereinstimmung des Verhaltens des Menschen mit den in seiner Natur vorgezeichneten Zwecken oder kurz : *Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit.* »

[37] Vgl. Divus Thomas (Fr.) 29 (1951) 505.

ten zu können), verliert die Meinung Messners « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » seinen, das *Wesen* der Moralität treffenden Prinzipiencharakter.

Wir gestehen sicherlich zu, daß in vielen Fällen die Sittlichkeit mit der Triebrichtigkeit übereinkommt. Doch sind diese Handlungen nicht deswegen spezifisch sittlich, weil sie mit den Triebzwecken in Einklang stehen, sondern weil sie, unter der Vernunftregelung stehend, vom freien Willen in Einklang mit dieser gesetzt werden. Das Prinzip der Vernunftregelung, bzw. die Übereinstimmung des Willens mit der Vernunft ist deshalb das höhere, ist *das* Prinzip, das die ganze Wirklichkeit der sittlichen Ordnung umspannt. « Die *Realität* des Sittlichen wird vielmehr dadurch offenbar, daß der Willensakt seiner ganzen Naturhaftigkeit nach Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Vernunft einschließt. Das Sittliche ist demnach in die Naturhaftigkeit des Willens eingebettet » [38]. Messners Meinung « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » trifft nur einen Teilbereich und damit nicht das Wesen des Sittlichen ; sie ist daher entweder kein oder ein falsches Prinzip.

Die Bekräftigung Messners, hier dem hl. Thomas gefolgt zu sein, ist nicht einleuchtend, weil dieser an der zitierten Stelle [39] ausdrücklich sagt, daß die Sittlichkeit vom Willen abhänge. Auch die zweite von Messner angeführte Stelle ist eindeutig in ihrem Zusammenhang [40]. « Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae ». Thomas spricht an dieser Stelle nicht vom Wesen der Sittlichkeit, sondern von ihrer Norm, dem Naturgesetz. Diese Norm ist im Verstande. Das Wesen der Sittlichkeit besteht in der Annahme oder Ablehnung dieser vom Verstand gegebenen Norm durch den Willen. *Materialiter* nur ist diese Norm in den inclinationes naturales enthalten. Deshalb kann das Wesen der Sittlichkeit nicht in der Übereinstimmung der Vernunft mit den inclinationes bestehen. Erst nachdem der Verstand die natürlichen Gegebenheiten abstrahiert und als Norm konstituiert hat, kann vom sittlichen Bereich die Rede sein. Der Versuch, die Sittlichkeit als Übereinstimmung der Vernunft mit der Natur

[38] Vgl. Divus Thomas (Fr.) 29 (1951) 505.

[39] III C. G. 8 und 9 : Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia *moralia a voluntate dependent:* secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est *voluntarium.* Voluntatis autem obiectum est finis et bonum. Unde a fine speciem moralia sortiuntur ...

[40] I-II 94, 2 : Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.

zu erklären, muß im übrigen schon an der Tatsache scheitern, daß im Menschen zwei « Naturen » vorhanden sind [41].

In logischer Fortführung seines Gedankenganges vom Wesen der Sittlichkeit mußte Messner auch bei der Darlegung des Naturgesetz-Begriffes zu einer Überbetonung der « Natur » kommen. « Es besteht kein Grund zur Annahme, daß der Schöpfer mit dem Menschen nicht in gleicher Weise verfahren hat wie mit der übrigen Natur. Tatsächlich sind wir bei der Erhebung des Naturgesetzes des Menschen nach den gleichen Grundprinzipien der Untersuchung der Wirklichkeit und der Erfahrung vorgegangen, nach denen die übrigen Wissenschaften ihre Gesetze gewinnen. Unser Ergebnis war, daß das menschliche Naturgesetz die Wirkweise der Natur des Menschen nach den Forderungen ihrer Vollwirklichkeit selbst ist, das also, was für ihn wesenhafte Lebenserfüllung und damit Glückserfüllung bedeuten muß » (66). Obwohl diese Formulierung der der ersten Auflage gegenüber ganz bedeutend gemildert ist [42], ist die Sache im Endergebnis dieselbe geblieben : « Daher ist das Naturgesetz für den Menschen Natur » (69).

Wenn Messner an dieser Stelle auch nicht mehr wie in der ersten Auflage geschrieben hat : « Die Zwecke bestimmen die menschliche Natur », so hat er das doch an anderer Stelle ausgedrückt : « Es mußte daher versucht werden, die menschliche Natur aus ihren Wirkweisen zu begreifen, ähnlich wie wir beim wissenschaftlichen Bemühen um das Verständnis der Natur der Dinge verfahren. Es schien von vorneherein unzweifelhaft, daß die Ergründung der Natur und Naturordnung menschlichen Seins auch unmittelbar von der Natur des Menschen her möglich sein müsse ohne den Umweg über den mit vielen metaphysischen Fragen verbundenen « letzten Zweck » und das « ewige Gesetz ». Nur nach langen Bemühungen ergab sich mir die nun einfach scheinende Lösung mit Hilfe der Erhebung der « existenziellen Zwecke » aus der Triebkonstitution und

[41] Vgl. I-II 71, 2 ad 3 : In homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis ... Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis.

[42] In der alten Auflage hieß es auf S. 53 : « Unser Ergebnis war, daß das Naturgesetz des Menschen in der Übereinstimmung seines Verhaltens mit den in seiner Natur vorgezeichneten existentiellen Zwecken besteht. Da es die Zwecke sind, die die menschliche Natur bestimmen, ist das Naturgesetz für den Menschen *zunächst* Natur, d. h. das was die wesenhafte Wirklichkeit seiner Natur von ihm verlangt und worin seine Natur ihre Erfüllung findet, also das im wesenhaften Sinne *Naturrichtige.* » (Sperrungen nur in der Zitation.)

Triebstruktur der menschlichen Natur. Allerdings war mir auch klar, daß mit dem neuen Begriff die Naturrechtstradition nicht nur verlassen, sondern ihre Fruchtbarkeit für das heutige erfahrungswissenschaftliche Denken sichtbar werden mußte » (42). Wenn man weiter beachtet, was Messner an anderer Stelle gesagt hat [43], so muß man annehmen, daß es ihm ein besonderes Anliegen war, die *Wirkkraft* des Naturgesetzes herauszustellen. Offenbar glaubte er sie in den Trieben der menschlichen Natur gefunden zu haben. Nach allem, was wir gesehen haben, kann diese Wirkkraft des Vernunftgebotes (Naturgesetzes) aber niemals in den inclinationes naturales gefunden werden. Eine solche Ansicht dürfte nicht als Fortbildung der Naturrechtslehre von Thomas angesehen werden können. Über die Wirk- oder dynamische Kraft ist inzwischen eine eigene Arbeit erschienen, die darzulegen versuchte, daß einzig der *freie Wille* als dynamische Kraft des Naturgesetzes in Frage kommen kann [44].

Nochmals zurück zur Ansicht Messners : Die Zwecke bestimmen die Natur. Müßte man nicht vielmehr sagen : Die Zwecke werden von der Natur (hier : von der Natur des Menschen) bestimmt ? Sonst zerfällt ja das Naturgesetz (als Einheit) in die Vielzahl der Trieb-Zweck-Gesetze. Wir haben dann nicht mehr ein Naturgesetz, sondern so viele « Gesetze » als in den einzelnen Trieben Zwecke erkennbar sind. (Tatsächlich hat Messner, wie wir oben gesehen haben, von *den Gesetzen* (im Plural) gesprochen. Auch würde der höchste Trieb im Menschen, der « auf die wesenhafte Integration des menschlichen Seins gerichtet ist », seine Eigenschaft als Kriterium der Sittlichkeit einbüßen (vgl. 45 ff.), wenn er sich wiederum an der Vielzahl der Zwecke orientieren müßte.

Alle diese Schwierigkeiten haben sich aus der Grundauffassung ergeben, daß das Naturgesetz (zuerst) Natur und dann erst Gesetz sei. Im Unterschied zum Tierreich ist aber die *menschliche* Natur nicht selbst schon Gesetz ; das natürliche Sittengesetz des Menschen ist im Verstand [45].

[43] « Will man sich um die Interpretation und *Fortbildung der Naturrechtslehre* von Thomas bemühen, dann, scheint uns, müßte es geschehen, erstens durch eine umfassende ontologisch-metaphysische Analyse der menschlichen Natur, zweitens durch den Aufweis der der Natur des Menschen innewohnenden Eigenzwecke, « fines proprii », drittens durch die Deutung des Naturgesetzes nicht nur als Vernunftgebot, sondern auch als Wirkkraft auf Grund der der menschlichen Natur innewohnenden Triebe ... » (38 f., Fußnote 7) sowie das 6. Kapitel : Die Wirkweise des Naturgesetzes, S. 86-92).

[44] F. Schmölz : Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft. (Thomistische Studien, VIII. Band.) Freiburg-Schweiz 1959.

[45] Das ist einhellige Lehre der Tradition ; I-II 91, 2 ad 3 : Quia rationalis creatura participat eam (legem aeternam) intellectualiter et rationaliter, ideo parti-

Die « betonte Verähnlichung und Nachbildung mit dem Naturgesetz der Tiere » [46] ist – im wesentlichen – auch in der neuen Auflage geblieben. Die Probe und Bestätigung für unsere Meinung von Messners Naturge-

cipatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur ; nam lex est aliquid rationis, ut supra (90, 1) dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter ; unde non potest dici lex, nisi per similitudinem.

Dazu die Thomisten :

W. Farrell : The natural moral law, 99 : « St. Thomas has stated this angle of the Natural Moral Law when he explained that in this law there is an element common to the natural laws governing irrational creation and elements peculiar to man (I-II 91, 2) ; by the natural inclinations this law is brought into relation with the natural physical laws ; by the proposition of reason and the light of reason which it supposes, it is lifted to the heights peculiar to man, i. e. to the moral field. »

L. Lachance : Le Concept de droit selon Aristote et S. Thomas (Ottawa 1948) 94 : « Mais la règle et la mesure (propres) des actes humains est la *raison*, qui est le premier principe des actes humains. C'est à la raison en effet qu'il appartient de déterminer l'ordre qui va à la fin. Et comme dans tout genre, ce qui est principe en est mesure et règle, il suit que la loi, qui est par définition nominale une mesure et une règle des actes humains, est quelque chose de la raison. » Cf. I-II 90, 1. – A. a. O. 95 : « Pour S. Thomas, il est évident que l'unité de l'agir humain exige tout simplement que la loi soit la lumière de la raison pratique de celui qui préside à la destinée de la collectivité, mise sous forme d'impératif, *imperare*, de précepte, *praecipere*, de dictée ou de commandement, *dictamen*. » I-II 90, 1 : lex quaedam regula est et mensura actuum ... Regula autem et mensura actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum.

O. Lottin : Morale fondamentale (Tournai 1954) 218 : « A celui qui replace l'ordinatio rationis, l'imperium, dans son contexte psychologique, la définition thomiste paraîtra donc suffisante. »

P. Lumbreras : De Lege (Rome 1954) 38 : « Damus quoque naturalem legem differre a rationali natura : quoniam natura rationalis sive homo est id cui imponitur seu id quod legi subdatur, a quo secernitur ideo lex. » – A. a. O. 4 : « Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solis convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae ... Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis (3 C. G., 114). »

H. Rommen : Die ewige Wiederkehr des Naturrechtes (München 1947) 199.

S. Ramírez : El Derecho de Gentes (Madrid 1955) 41, N. 1.

A. D. Sertillanges : La Philosophie morale de S. Thomas (Paris 1922) 140 : « Plus bas, il y a aussi une loi de chaque être, manifestée par ses propriétés, qu'on peut appeller sa loi naturelle, participation, en lui, de la loi éternelle qui dirige toutes choses ; *mais le mot* loi implicant, dans le langage thomiste, un aspect rationnel qui ne se trouve plus chez les natures inférieures, on réserve d'ordinaire le mot, et la loi naturelle se définit : Une participation ... »

E. T. Toccafondi : Philosophia Moralis Generalis (Roma 1943) 273 : « At lex naturalis est essentialiter dictamen idest propositio dictans obligationem seu verbum mentis per dictamen expressum. » – A. a. O. 274 : « Lex naturalis non est ipsa natura rationalis secundum se, quia lex datur ipsi naturae rationali tamquam mensura ipsius. »

A. F. Utz : Die Krise im modernen Naturrechtsdenken. NO 5 (1951) 206.

E. Welty : Sozialkatechismus, Bd. I, 169.

[46] Vgl. Divus Thomas (Fr.) 29 (1951) 505.

setz-Begriff (daß er die ontologische und ethische Sphäre unter einer Klammer zusammenzufassen sucht), erhalten wir schließlich im Abschnitt über das Naturgesetz als Gesetz. « Das Wort Gesetz hat einen doppelten Sinn. Es bezeichnet Wirkweisen in den Dingen, wie z. B. wenn in der Erblehre von den Mendelschen Vererbungsgesetzen gesprochen wird (das ist die ontologisch-biologische Ebene) und es bedeutet das Gebot eines Gesetzgebers, wenn wir z. B. vom staatlichen Gesetz sprechen (das ist die juristisch-ethische Fassung). Das sittliche Naturgesetz ist Gesetz in beiden Bedeutungen, es ist naturbedingte Wirkweise sowie auferlegte Norm [47]. Im vorigen Kapitel haben wir gesagt, das Sittengesetz ist Naturgebot. Als Gebot der Natur ist es auch Gebot des Schöpfers und seines sich in ihr offenbarenden Willens. Das sittliche Naturgesetz ist daher für den Menschen Naturgebot und darüber hinaus Gesetzesgebot. Wir sagen « darüber hinaus ». Denn in seiner verpflichtenden Kraft ist das sittliche Naturgesetz als göttliches Gesetzesgebot ganz anders gesichert denn als bloßes Naturgebot » (81).

So läßt sich also abschließend sagen, daß Messner in der Neuauflage seines « Naturrechtes » im Wesentlichen nichts geändert hat. Die Anregungen zu einer Überprüfung seiner Lehre, die seit dem Erscheinen der ersten Auflage ergangen waren, hat er zur Kenntnis genommen. An vielen Stellen hat er zu scharf klingende Formulierungen weggelassen oder ausgefeilt. In der Sache jedoch ist er seinen früheren Auffassungen von Mensch und Naturgesetz treu geblieben.

[47] Die Formulierung in der ersten Auflage (S. 67) lautete an dieser Stelle : Das Naturgesetz ist Gesetz in beiden Bedeutungen, es ist natürlicher Trieb und auferlegte Norm ».