Alber Thesen Philosophie

9

Christian Prust

Das neue Naturrecht und die Sexualethik

VERLAG KARL ALBER

Alber Thesen Philosophie

Band 88

Christian Prust

Das neue Naturrecht und die Sexualethik

VERLAG KARL ALBER

Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Zugl.: Siegen, Univ., Diss., 2021

ISBN 978-3-495-99824-3 (Print)
ISBN 978-3-495-99825-0 (ePDF)

1. Auflage 2023
© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2023. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Für meinen Bruder und meine Eltern

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die geringfügig überarbeitete Fassung meiner im Januar 2021 von der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen angenommenen Dissertation im Fach Philosophie.

Den Anstoß zur intensiven Beschäftigung mit dem Thema »Das neue Naturrecht und die Sexualethik« gab der auffällige Befund, dass gleich beide Themen – das Naturrecht, die Sexualethik – in der deutschsprachigen Philosophie eher stiefmütterlich behandelt werden, und dass, obwohl die neue Naturrechtsethik (New Natural Law Theory) eine systematisch gut ausgearbeitete und ernstzunehmende Moraltheorie ist und obwohl die Sexualethik ein philosophisch vielschichtiges Feld der Angewandten Ethik und als Forschungsthema in höchstem Maße interessant und reizvoll ist. Dieses Buch soll einen bescheidenen Beitrag dazu leisten, beide Themenbereiche in der deutschsprachigen Philosophie sichtbarer zu machen und stärker zu etablieren.

Das Buch ist das Ergebnis langjähriger Arbeit, die sowohl amüsante als auch mühselige Momente hatte; es wäre in dieser Form wohl niemals zustande gekommen, wenn nicht die Menschen da gewesen wären, die mich in der gesamten Zeit mit Unterstützung, Rat, Kritik, Erheiterung, Anregung, Aufmunterung, Hilfe, Empathie, Zuspruch und Liebe treu begleitet haben.

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Prof. Dr. Dieter Schönecker, der stets an mein Projekt und mich glaubte. Ich danke ihm für seine einzigartige Unterstützung in allen Bereichen, die vielzähligen kritisch-konstruktiven Diskussionen, die mich stets besonders angespornt haben, seine wertvollen Ratschläge in den schwierigen Momenten sowie die gemeinsame Zeit mit vielen schönen Momenten.

Mein Dank gilt auch meinem Zweitgutachter, Prof. Dr. Michael Bongardt, für die Übernahme des Gutachtens und seine wertvollen Hinweise sowie den weiteren Mitgliedern der Prüfungskommission, Prof. Dr. Cord Friebe und Prof. Dr. Gregor Nickel.

Für die vielfältigen und konstruktiven Diskussionen und für die schöne gemeinsame Zeit danke ich besonders auch all jenen, die an den zahlreichen Doktorandenkolloquien des Lehrstuhls für Praktische Philosophie (Universität Siegen – Philosophische Fakultät) und des *Zentrums für kommentarische Interpretationen zu Kant* (ZetKIK) teilgenommen haben, vor allem Dr. des. Daniel Leite Cabrera Pereira da Rosa, Jinwoo Kim, Dr. Rocco Porcheddu, Dr. Maja Schepelmann, Dr. Steffi Schadow, Volkmar Schocke und Dr. Malte Zoubek sowie meinen Kolleginnen und Kollegen am Philosophischen Seminar, Jun.-Prof. Dr. Mario Meliadò, Dr. Valentin Pluder, Dr. Florian Fischer, Marcello Garibbo und Roberto Behrend. Ebenso danke ich meinen Studierenden für all die anregenden Diskussionen in zahlreichen Seminaren.

Zu tiefstem und herzlichstem Dank bin ich besonders jenen verpflichtet, die mich nicht nur akademisch unterstützt und mit zahlreichen Anregungen zum Gelingen des Buches beigetragen haben, sondern vielmehr gute Freunde und enge Vertraute geworden sind, namentlich Prof. Dr. Robinson dos Santos, Prof. Dr. Hyeongjoo Kim, Dr. Thomas Sukopp, Dr. Larissa Berger, Dr. Elke Schmidt und Ginger Kokorin. Die gemeinsame Zeit mit ihnen ist von unschätzbarem Wert für mich.

Dr. Martin Hähnel, Maria Saam und Fabian Wahl vom Verlag Karl Alber in der Nomos Verlagsgesellschaft danke ich für die freundliche Begleitung bei der Drucklegung des Buches.

Zu guter Letzt danke ich von ganzem Herzen all meinen Freunden und vor allem meiner Familie, ganz besonders meinem Bruder, Thorsten Prust mit seiner Familie sowie meinen Eltern, Wolfgang und Marita Prust, die mich in der ganzen Zeit in jeglicher Hinsicht unterstützt, oft durch Zuspruch aufgemuntert und stets mit Liebe begleitet haben. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

Siegen, im August 2022 *Christian Prust*

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 13

2. Das Naturrecht – Ein Überblick 17

2.1 Eine historische Skizze: Naturrecht von der Antike bis zur Gegenwart 17

2.2 Das historische Fundament der Naturrechtslehre: Aristoteles und Thomas von Aquin 28

2.2.1 Die Naturrechtslehre des Aristoteles 28

2.2.1.1 Naturontologie und Naturrecht 30

2.2.1.2 Entelechie und Ergon 31

2.2.1.3 Das oberste Gut 35

2.2.2 Die Naturrechtslehre des Thomas von Aquin . . . 39

2.2.2.1 Naturrechtsontologie und Schöpfungslehre 40

2.2.2.2 Naturrecht als Vernunftrecht 43

2.3 Eine systematische Skizze des Naturrechts 47

3. Die New Natural Law Theory – Eine metaethische Analyse 59

3.1 Die New Natural Law Theory (NNLT): Eine Einführung 60

3.1.1 Die NNLT als kognitivistische und non-relativistische Moraltheorie 66

3.1.2 Erste Abgrenzungen: Das klassische und das neue Naturrecht 69

3.2 Die neue Epistemologie der NNLT 78

3.2.1 Die praktischen und moralischen Prinzipien der praktischen Vernunft 79

3.2.2 Praktische Einsicht, selbstevidente Prinzipien, Erfahrungen und Inklinationen 94
3.2.2.1 Sind praktische Einsichten und selbstevidente praktische Prinzipien erfahrungsunabhängig? 100
3.2.2.2 Sind selbstevidente praktische Prinzipien analytisch wahr? 102
3.2.2.3 Sind praktische Einsichten Intuitionen? . . 105
3.2.2.4 Werden selbstevidente praktische Prinzipien durch Gefühle validiert und ist die praktische Einsicht ist ein Gefühl? . . 113
3.2.2.5 Was bleibt von der Selbstevidenz? 121
3.2.3 Moralprinzipien, Menschenwohl und Präskriptivität 124

3.3 Die ethische Ontologie der NNLT 137
3.3.1 Die Basic Human Goods 138
3.3.1.1 Die Eigenschaften und Merkmale der Basic Human Goods 142
3.3.1.2 Die Liste der Basic Human Goods 161
3.3.1.3 Der Übergang zur Moral aus ontologischer Perspektive 174
3.3.2 Gemeinwohl und Gerechtigkeit 180
3.3.3 Rechte und Pflichten 197
3.3.3.1 Die Kollision von Rechten 217
3.3.3.2 Ein Zwischenfazit zum Moralrecht 225
3.3.4 Die menschliche Natur 226
3.3.4.1 Gibt es eine menschliche Natur? 234
3.3.4.2 Was ist die menschliche Natur? 254
3.3.4.3 Welchen Wert hat die menschliche Natur? 270
3.3.4.4 Naturalismus vs. Non-Naturalismus . . . 274
3.3.5 Die Antwort auf die moralische Frage 279

3.4 Die NNLT – eine Bilanz: Stärken, offene Fragen und Probleme 281

4. Die Sexualethik der New Natural Law Theory 289

4.1 Sexualethik: Das Wichtigste auf einen Blick 289

4.2 Die Sexualethik der NNLT 298
4.2.1 Das Ehekonzept der NNLT 305
4.2.1.1 Die Ehe als Einheit 309
4.2.1.2 Der Zweck der Ehe 318
4.2.1.3 Permanenz, Eheversprechen und Gemeinwohl 321
4.2.1.4 Monogamie vs. Polygamie 331
4.2.1.5 Kann es eine Homo-Ehe geben? 342
4.2.1.6 Sterile Paare und kinderlose Ehen 353
4.2.1.7 Die Ehe als Basic Human Good 362
4.2.1.8 Kritik: Was bleibt von der Ehe? 373
4.2.1.8.1 Das praktische Argument der NNLT für ehelichen Sex 374
4.2.1.8.2 Contra: Das praktische Argument für gemeinsamen Sex in der Partnerschaft 376
4.2.2 Ehelicher Sex und nichtehelicher Sex in der NNLT 377
4.2.2.1 Der Wert und Zweck von Sex 381
4.2.2.2 Sex und die Basic Human Goods: Verwirklichung und Vereitelung 390
4.2.2.2.1 Das praktische Argument der NNLT gegen nichtehelichen Sex 396
4.2.2.2.2 Contra: Das praktische Argument für nichtehelichen Sex 397
4.2.2.2.3 Das moralische Argument der NNLT gegen nichtehelichen Sex 399
4.2.2.2.4 Contra: Das neue moralische Argument 406
4.2.2.3 Überblick: Die Argumente für und gegen Sex 419
4.2.3 Bilanz und Kritik: Ist eine liberale naturrechtliche Sexualethik möglich? 420

Literatur 425

Personenregister 445

1. Einleitung

Wer heutzutage noch ein Buch über Naturrecht schreibt, wird womöglich einer gewissen Skepsis begegnen. Ist das Naturrecht nicht verstaubt, ist dazu nicht schon alles gesagt worden, und ist die Abkehr vom Naturrecht nicht mittlerweile von jedem begrüßt worden? Nun, wir werden sehen, dass das Naturrecht durchaus eine neue Blütezeit erlebt und dass es sich lohnt, sich mit ihm zu befassen.[1] Wer sich mit dem Naturrecht beschäftigen will, sollte sich aber des Folgenden gewahr sein: »Das Naturrecht als ein gleichzeitig moraltheologisch, ethisch und rechtsphilosophisch relevanter Begriff mit weitreichenden Bezügen und inhaltlichen Konsequenzen kann nicht kontextneutral angewandt werden, so dass man mit verschiedenen Gebrauchsweisen konfrontiert wird.«[2] Das Naturrecht ist quasi so alt wie die Philosophie selbst[3] und hat seit seinen Anfängen in mannigfaltigen Arten und Weisen seinen Niederschlag in verschiedensten naturrechtlichen Theorien und in sämtlichen wissenschaftlichen Disziplinen gefunden. Wir können uns ihm also, selbst wenn wir wollten, gar nicht kontextneutral widmen, weil wir die Fülle an Kontexten in einem Buch gar nicht angemessen berücksichtigen könnten.

In der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine genuin philosophische Arbeit und wir wollen uns dem Naturrecht im Speziellen aus ethischer Perspektive annähern. Freilich ist dafür ein Blick in benachbarte Disziplinen teilweise sinnvoll oder gar notwendig; es darf aber nicht erwartet werden, dass etwa alle rechtsphilosophisch und moraltheologisch relevanten Diskussionskontexte berücksichtigt werden können. Ebenso wenig können alle Fragen Beachtung finden, die das Naturrecht innerhalb der philosophischen Ethik in den letzten zweieinhalbtausend Jahren der Philosophie des Abendlandes aufgeworfen hat.

---

1 Vgl. dazu auch Bormann 2009, 335.
2 Kucinski 2017, 55.
3 Siehe Rommen 1947, 9.

Vielmehr ist der Anspruch dieser Arbeit, eine kritisch-konstruktive Studie zu einer zeitgenössischen Naturrechtstheorie, der *New Natural Law Theory* (NNLT), vorzulegen, die in der deutschsprachigen Philosophie wenig Beachtung findet; sie ist aber durchaus sehr diskussionswürdig, weil sie nicht nur systematisch ausgesprochen anspruchsvoll und interessant ist, sondern auch – im positiv gemeinten Sinne – kontrovers und polarisierend. Die NNLT dürfte für viele – zumindest auf den ersten Blick – einen Eindruck vermitteln, der dazu führt, dass man sich mit ihr nicht näher beschäftigen will: Die NNLT ist konservativ, ihre Vertreter gehören der römisch-katholischen Glaubensgemeinde an, sie verbietet Abtreibung und aktive Sterbehilfe und bezeichnet den Sex von Homosexuellen (sowie jeden anderen nichtehelichen Sex) als unvernünftig und unmoralisch. Viele lehnen eine solche (konservativ-restriktive) Position ab und stimmen den Thesen nicht zu. Aber ist die verbreitete Nichtzustimmung ein guter Grund, sich nicht mit der Theorie intensiv zu beschäftigen? Ich denke nicht. Ich werde einigen Thesen der NNLT letzten Endes nicht zustimmen, aber nicht allein schon deshalb, weil sie konservativ ist oder eine unübersehbare Nähe zum römisch-katholischen Lehramt hat. Das Forschungsdesiderat der NNLT in der deutschsprachigen Philosophie, die Tatsache, dass die NNLT eine der wenigen, systematisch ausgearbeiteten zeitgenössischen Naturrechtsethiken überhaupt ist und der philosophische Wille, sich einer Theorie anzunehmen, die offensichtlich nicht zum philosophischen Mainstream gehört, sind Grund genug, sich mit der NNLT in diesem Buch auseinanderzusetzen.

Ein schemenhafter historischer und systematischer Überblick des philosophischen Naturrechts (Kapitel 2: Das Naturrecht – ein Überblick) sollen am Anfang dieses Buches seine Kontextfülle verdeutlichen und einen ersten Überblick gewährleisten, durch den die systematisch relevanten Fragen und Probleme herausgearbeitet werden, denen wir uns mit Blick auf die NNLT dann detaillierter widmen wollen.

Im ersten systematischen Hauptteil werden im Rahmen der kritischen Auseinandersetzung mit der NNLT (Kapitel 3: Die New Natural Law Theory – Eine metaethische Analyse) vor allem die metaethischen Bereiche der ethischen Epistemologie und der ethischen Ontologie akzentuiert sowie die wichtigsten Termini einer jeden Naturrechtsethik: Das Gute, das Rechte und die Natur des Menschen. Wir werden sehen, dass die NNLT insbesondere im Bereich der

ethischen Epistemologie hervorsticht, da sie im Kern eine metaethisch anspruchsvolle Theorie der praktischen Vernunft präsentiert.

Im zweiten systematischen Hauptteil werden wir uns anwendungsbezogen der Sexualethik der NNLT (Kapitel 4: Die Sexualethik der New Natural Law Theory) widmen und kritisch untersuchen, wie die NNLT ihre restriktive sexualethische Position begründet, wonach nichtehelicher Sex unvernünftig, wider das menschliche Gedeihen und unmoralisch sei.

Das Ziel dieser Arbeit besteht darin, ausgehend von dem Fundament der NNLT, eine (moderate) Naturrechtsethik im Kern zu verteidigen, die mehr als bloß abstrakte Prinzipien begründet, aber weniger Einschnitte in der persönlichen Lebensgestaltung (insbesondere im Bereich der Sexualität) fordert als die NNLT selbst.[4]

[4] Die Schematisierung ist Bormann (2009, 338) entlehnt; hier heißt es: »Grob schematisierend lassen sich dabei ›schwache‹ Naturrechtskonzeptionen, die nur wenige abstrakte Prinzipien für naturrechtlich begründet erachten, von ›starken‹ Naturrechtslehren unterscheiden, die auch noch konkreteste Einzelvorschriften der persönlichen Lebensführung zum naturrechtlich begründeten Gebotsbestand zählen wollen.«

2. Das Naturrecht – Ein Überblick

Ein historischer und ein systematischer Überblick der Naturrechtsethik sollen zunächst allgemein in das Thema einführen. Es sei angemerkt, dass es sich bei der vorliegenden Arbeit primär um eine systematische Analyse einer zeitgenössischen Naturrechtsethik handelt. Für eine detaillierte systematische Diskussion einer philosophischen Theorie ist man in den allermeisten Fällen allerdings auch maßgeblich auf den Nachvollzug der philosophischen Tradition angewiesen; daher ist ein kurzer Blick auf die Genese der Naturrechtslehre zielführend. Daran schließt sich eine systematische Naturrechtsskizze an, die in die wichtigsten Termini, Fragen und Probleme der Analyse einer Naturrechtsethik einführt.

2.1 Eine historische Skizze: Naturrecht von der Antike bis zur Gegenwart

In der philosophischen Tradition gibt es eine Vielzahl von naturrechtlichen Denk- und Begründungsfiguren, aus denen heterogene moral- und rechtsphilosophische Ansätze erwachsen sind. Die größten Divergenzen bestehen zum einen darin, dass die Begriffe *Naturrecht* und *Naturgesetz*[5] je nach Moral- oder Rechtstheorie entweder

[5] Die beiden Begriffe *Naturrecht* und *Naturgesetz* werden heutzutage meistens synonym verwendet, wobei der Begriff des Naturrechts wesentlich häufiger verwendet wird, auch um die Äquivozität des Naturgesetzbegriffs zu vermeiden. In der Geschichte des Naturrechts wurde der Terminus *Naturgesetz* aber durchaus häufiger benutzt und entweder synonym oder abgrenzend zum Naturrechtsbegriff verwendet, so dass in einer historischen Skizze beide Begriffe aufgegriffen werden sollten. Auch im systematischen Teil dieser Arbeit werden die beiden Begriffe synonym verwendet. Je nach Debatte und Beweisziel kann es aber sinnvoll sein, dass eine terminologische Unterscheidung zwischen *Naturgesetz* und *Naturrecht* diskutiert wird. Das Problem, dass der Begriff *Naturgesetz* im Sinne des Naturrechts und der Begriff *Naturgesetz* im Sinne eines naturwissenschaftlichen Gesetzes äquivok sind, ist unvermeidbar. Alternativ könnte man das Naturgesetz im Sinne des Naturrechts auch als *Gesetz der*

negativ oder positiv konnotiert werden. In vielen Vertragstheorien, paradigmatisch dargestellt in Hobbes' *Leviathan*, stehen die *Naturrechte* im sogenannten *Naturzustand* und die *Naturgesetze* als Normen des rationalen Eigeninteresses einem moralischen Rechts- und Normensystem diametral gegenüber und können somit klarerweise nicht als Prinzip ethischer Orientierung dienen;[6] das Naturrecht ist hier demnach eher negativ konnotiert. In anderen Moral- und Rechtstheorien – besonders in denen, die in der aristotelisch-thomistischen Tradition stehen – wird das Naturrecht als normativer Maßstab eingeführt;[7] der Begriff ist hier klarerweise positiv konnotiert. Zum anderen lässt sich aber auch in diesen aristotelisch-thomistischen Moral- und Rechtstheorien eine starke Interpretationsoffenheit und Divergenz hinsichtlich des Naturbegriffs und des Naturrechtsbegriffs erkennen. Grundsätzlich wird *Natur* entweder als universelles kosmologisches Prinzip (metaphysische Dimension), als Wesen einer Art (anthropologische Dimension) oder als spezifisch menschlicher Vollendungszustand (ethische Dimension) verstanden.[8] Der Begriff des Naturrechts wiederum lässt sich – den unterschiedlichen Quellen der Rechtsbegründung folgend – in verschiedene Strömungen aufteilen: *Naturrecht als Wesensrecht*, das sich aus der normativen und überzeitlich geltenden wesenskonstitutiven Menschennatur ergibt; *Naturrecht als offenbartes Recht*, welches sich aus einer Offenbarungsreligion ergibt; und *Naturrecht als Vernunftrecht*, das die Begründung von Rechten einzig in der Vernunft lokalisiert. Eine vierte Strömung kann im Sinne eines *Naturrechts als ontologisch-reales Rechtssystem* bezeichnet werden, das von der Existenz der Naturrechte als ontologisch realer Entitäten ausgeht, ohne aber eine Offenbarungsreligion zugrunde legen zu müssen. Ferner zeigt sich innerhalb der naturrechtsethischen Tradition eine starke Variabilität hinsichtlich der Prinzipienlehre, den postulierten Handlungsanweisungen, der Theorie des Guten und des Rechten und der Erkennbarkeit all dieser Kontexte, oder allgemeiner formuliert, in dem zugrundeliegenden bzw. vorgelagerten metaphysischen oder ontologischen und epistemologischen Verständnis, wodurch sich auch starke Naturrechtsethikkonzeptionen von schwä-

---

Natur bezeichnen; wir folgen hier aber der Tradition und nehmen die Äquivozität in Kauf. Rommen zufolge (1947, 68) benutzten auch die Spätscholastiker die Begriffe *ius naturale* und *lex naturalis* synonym.

6 Siehe Hobbes: *Leviathan*, Kapitel 14.

7 Vgl. Bormann 2009, 337.

8 Siehe a.a.O., 338.

cheren unterscheiden. Schon diese skizzenhafte Einteilung zeigt, dass es wenig sinnvoll ist, von *dem* Naturrecht oder *der* Naturrechtsethik zu sprechen, zumal diese Begriffe auch in der Tradition nicht auf die gleiche Weise verstanden oder verwendet wurden.

Die zeitgenössische Naturrechtsethik im Allgemeinen und die *New Natural Law Theory (NNLT)*[9] im Besonderen beruft sich zumeist darauf, in der aristotelisch-thomistischen[10] Tradition verortet zu sein.[11] Das gibt Anlass dazu, sich mit dieser Tradition in der historischen Skizze etwas detaillierter zu beschäftigen. Nach der historischen, spätestens aber in der systematischen Skizze soll entfaltet worden sein, dass die Naturrechtsdenkarten des Aristoteles und des heiligen Thomas von Aquin auch das heutige Naturrechtsdenken maßgeblich prägen, obwohl sie in einigen Aspekten auch sehr heterogen sind, sodass eine terminologisch *aristotelisch-thomistische* Charakterisierung der naturrechtlichen Tradition eher irreführend als hilfreich zu sein scheint, zumindest dann, wenn Elemente ihrer Naturrechtslehren eklektizistisch zusammengetragen werden.[12]

Bevor die paradigmatischen und einflussreichsten Naturrechtsbegründungen von Aristoteles und Thomas von Aquin in ihren Grundzügen diskutiert werden, soll nun zunächst die historische Entwicklung des Naturrechtsbegriffs kurz nachgezeichnet werden. Dafür werden einige naturrechtliche Strömungen und philosophische Begründungsfiguren konturiert, allerdings stets nur im Hinblick auf zentrale Aussagen, die den Begriff oder den Grundgedanken des Naturrechts betreffen; eine klare Definition des Naturrechts darf hier

---

[9] Für die Bezeichnung dieser neuen Naturrechtsethik als *New Natural Law Theory* siehe George 1999, 1. Diese Theorie wird im anschließenden Hauptteil der Arbeit explizit und ausführlich behandelt.

[10] Der Begriff *thomistisch* wird hier auf die Lehre von Thomas von Aquin bezogen verwendet (vgl. auch Rhonheimer 1987, 17); da diese *eo ipso* die thomistische Tradition innerhalb der Naturrechtslehre prägt, wird der Begriff *thomistisch* auch für diese Tradition verwendet, ohne damit aber z.B. auf die neothomistische Schule verweisen zu wollen. Die Begriffe *thomistisch* und *thomanisch* werden hier synonym verwendet.

[11] Vgl. George/Lee 2014, 16.

[12] Eine ähnliche Argumentation findet sich auch bei Rhonheimer (1987, 24ff), der als herausragenden Vorteil der thomistischen Naturrechtslehre herausstellt, dass ebenjene die Probleme aristotelisch-essentialistischer Interpretationen umgehe. Man muss die aristotelisch-essentialistische Position zwar nicht im Sinne Rhonheimers diskreditieren, es soll jedoch darauf aufmerksam gemacht werden, dass die aristotelische und die thomistische Naturrechtslehre, neben aller Gemeinsamkeiten, gerade in dieser Hinsicht sehr heterogene Quellen naturrechtlichen Denkens sind.

nicht erwartet werden, wenn sie denn überhaupt möglich ist. Dieser Abriss zur Geschichte des Naturrechts soll vornehmlich die These untermauern, dass die Naturrechtslehre ein sehr weites Feld ist.[13]

Das Naturrecht ist quasi so alt wie die Philosophie selbst. Erste Entwürfe eines kosmischen Prinzips im Sinne eines umfassenden Naturrechts (*physei dikaion*) oder Gesetzes der Natur gehen bis auf das 5. Jhd. v. Chr. zurück, welches durch die ionischen Naturphilosophen und die Vorsokratiker Anaximander, Heraklit und Parmenides geprägt wurde.[14] Andere Akzente setzten die frühen Sophisten Antiphon und Protagoras, die den Begriff der Natur (des Menschen) auch erstmals anthropologisch als Wesen (des Menschen) definierten[15] und eine weitgehend individualistische Naturrechtslehre begründeten. Die kritische Auseinandersetzung mit den frühen Sophisten erfolgte darauf paradigmatisch bei Sokrates und vor allem bei Platon (etwa im Dialog *Protagoras*); in diversen Schriften thematisierte Platon naturrechtlich relevante Fragen. In der *politeia* entfaltete Platon vor allem den politischen Charakter des Naturrechts und verglich das voll entwickelte Naturrechtsdenken mit der Idee vom »besten Regime«[16], das an *Gerechtigkeit* und der *Idee des Guten* orientiert sei. Weniger offensichtlich mag die These erscheinen, dass die platonische Ideenlehre selbst als naturrechtlich interpretiert werden kann. Die postulierte Ideenwelt umfasst das Wesen des unveränderlichen und immerwährenden Gesetzes, dass durch die Vernunftnatur, den *Nous*, erkannt werden kann und als Vorbild für die Gestaltung des moralisch-rechtlichen Lebens dient und dienen soll.[17] Platon verzahnt hier anthropologische, epistemologische und metaphysisch-realistische Ansätze, die gewissermaßen die Grundgedanken aller traditionellen

---

[13] Für eine ausführliche Lektüre der Geschichte des Naturrechts sei vor allem auf die umfassenden und nach wie vor einflussreichen Werke von Rommen (1947) und Strauss (1953) verwiesen. Zur ersten Orientierung empfehlenswert sind auch etwa Wolf (1955) sowie die Aufsätze von Honnefelder (bes. 1990, 1–27) und Brieskorn (bes. 2007, 97–126).

[14] Vgl. Rommen 1947, 11ff; Honnefelder, 1990 2f; Strauss 1953, 89ff; Wolf 1955, 23.

[15] Vgl. etwa Honnefelder 1990, 2f.

[16] Strauss 1953, 148. Strauss zufolge ist die Frage nach dem Verhältnis von Naturrechtslehre und bestem Regime im gesamten klassischen Naturrechtsdenken zentral. Nicht nur in Platons *politeia*, sondern auch bei Aristoteles und Ulpian hat diese politische Frage zentralen Stellenwert, fortgeführt in den christlichen Naturrechtsethiken, die den Gottesstaat als bestes Regime berufen (siehe ebd.).

[17] Vgl. Rommen 1947, 20f.

Lesarten des Naturrechts als Wesensrecht, als Vernunftrecht oder als natürliche Seins-Ordnung vereinen, allerdings ohne hierfür selbst naturrechtliche Bezeichnungen zu verwenden. Neben Platon gilt Xenophon als einer der Denker in der Antike, der durch zahlreiche systematische Problematisierungen des Naturrechts, etwa hinsichtlich der Beziehung von Lust und Gutheit oder der Unveränderbarkeit von (Natur-)Rechtsprinzipien, das Naturrechtsdenken stark beeinflusste.[18] In seinem Werk *Antigone* machte Sophokles bereits erstmals auf die unterschiedlichen Status verschiedener Rechtsnormen aufmerksam und prägte damit wohl erstmals den bis heute andauernden Konflikt zwischen Rechtspositivismus und Naturrechtslehre; so rechtfertigt Antigone im gleichnamigen Werk »ihren Akt des Ungehorsams Kreon gegenüber«[19] wie folgt: »So groß schien dein Befehl mir nicht, der sterbliche, dass er die ungeschriebenen Gottesgebote, die wandellosen, konnte übertreffen. Sie stammen nicht von heute oder gestern, sie leben immer, keiner weiß, seit wann.«[20] In dieser antiken Tradition wurde das Naturrecht als Naturrechtslehre bzw. Naturrechtsethik – aus heutiger Sicht – erstmals eigenständig begründet. Als eigentlicher Begründer und somit einflussreichster Naturrechtsdenker gilt bis heute Aristoteles, der vornehmlich in seiner *Nikomachischen Ethik* durch seinen teleologischen Eudämonismus und seinen (biologischen) Essentialismus maßgeblich eine bestimmte Stoßrichtung des Naturrechtsdenkens prägte.[21] Bei der Stoa, etwa bei Chrysipp, kehrte sich das Naturrecht wieder in die voraristotelische Gestalt und wurde als kosmisches Prinzip interpretiert, das – wie auch später in der theologischen Variante von Thomas von Aquin – als Partizipation an einer höheren Ordnung bestimmt wurde und als imperativisch galt.[22] Stoische Vervollkommnung war erreicht, wenn der Mensch im Einklang mit sich selbst (der eigenen Natur) und dem Kosmos (der gesamten Natur) lebte.

Paradigmatische Unterscheidungen zwischen verschiedenen Rechtsstatus, bei denen das natürliche Recht die oberste Stufe bilde, findet man in den Werken Ciceros (bes. in *De legibus* und *De re*

---

18 Vgl. bes. Strauss 1953, 89ff, 100ff.
19 Dreier 2007, 130.
20 Zitiert nach Dreier (ebd.).
21 Im nächsten Abschnitt werden wir separat und detaillierter auf Aristoteles eingehen.
22 Vgl. Honnefelder 1990, 5f.

publica), dem vielleicht populärsten naturrechtlichen Stoiker,[23] der damit explizit auf die Unterscheidung von Naturrecht und positivem Recht und die Vormachtstellung des ersteren verwies; gleichwohl galt die Unterscheidung zwischen Naturrecht und konventionellem Gesetz in der gesamten klassischen Naturrechtslehre als vorausgesetzt.[24] Ferner begründete Cicero mit der Formulierung »*simile simili gaudet*«[25], welche man mit dem Idiom »gleich und gleich gesellt sich gern« übersetzen kann, die soziale Natur des Menschen und lieferte damit auch gewissermaßen eine erste mögliche Antwort auf die Frage, warum man die Interessen anderer Personen im eigenen Handeln berücksichtigen sollte. Mit der Idee angeborener Vorstellungen (*eingeborener Ideen*[26]) von Recht und Unrecht fundierte Cicero außerdem ein bestimmtes epistemologisches, non-konstruktivistisches Modell der stoischen Naturrechtslehre. Cicero kann letztlich eine besondere Rolle in der Tradition zugeschrieben werden, weil er der letzte vorchristliche Naturrechtsdenker war, wenn wir Lukrez' späteres Gedicht *De rerum natura*[27] hier ausblenden. Christliche Autoren der Spätantike[28] von Clemens Alexandrinus bis Augustinus interpretierten das ewige Gesetz der Stoa als Schöpfungsplan Gottes oder als Gottes Wille.[29] In der Tat kann Augustinus als großer Transformator der antiken Naturrechtslehre in eine christliche Naturrechtslehre gelesen werden. Die metaphysischen Ideen Platons transformierte er zu Gedanken Gottes bzw. den Deismus der Antike zum Theismus und zu einem transzendenten Schöpfergott; die non-personale kosmische Weltvernunft der Stoa wurde zur personalen allmächtigen, allwissenden göttlichen Vernunft uminterpretiert.[30]

---

23 Ein vielzitierter Stoiker war selbstverständlich auch Seneca. Seneca hat explizit zur stoischen Naturrechtslehre aber weniger maßgeblich beigetragen als Cicero.

24 Vgl. Strauss 1953, 125.

25 A.a.O., 139.

26 Siehe Rommen 1947, 29.

27 Siehe dazu auch Strauss 1953, 115ff. Lukrez ist streng genommen in der epikureischen resp. hedonistischen Tradition zu verorten, die der Naturrechtslehre besonders im Hinblick auf die Theorie des Guten diametral gegenüberstand; aber sein Gedicht umfasst einige naturrechtlich relevante Gedanken. Daher wird er in historischen Werken zum Naturrecht nicht selten erwähnt oder zitiert.

28 Als nichtchristlicher Naturrechtsdenker der Spätantike ist hier noch Ulpian zu erwähnen (vgl. etwa Brieskorn 2007, 103; Strauss 1953, 148 und 278).

29 Vgl. Honnefelder 1990, 6f.

30 Vgl. Rommen 1947, 41.

Die unmittelbare Verzahnung – wenn auch nicht Identifikation – des *ius naturale* der Stoa und des Dekalogs wird durch das *Decretum Gratiani*, das einflussreiche Hauptwerk des Kanonisten Gratian, im Hochmittelalter exemplarisch deutlich. In diese Epoche fällt auch das Wirken von Thomas von Aquin, dem auch durch die Wirkmacht seiner *Summa theologica* neben Aristoteles der größte Einfluss in der naturrechtlichen Tradition einzuräumen ist. Kennzeichnend für die Naturrechtslehre des Aquinaten sind die Implementierung des Naturrechts als Partizipation an der Schöpfungsordnung und die Ausarbeitung einer Epistemologie im Hinblick auf die natürliche praktische Vernunft mit eigenen genuin-praktischen (Handlungs-)Prinzipien: »Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden.«[31] In dieser Tradition ist auch Johannes Duns Scotus[32] zu verorten, der in seiner *Ordinatio* das Naturrecht – wie auch Thomas – wesentlich als Vernunftrecht auffasste,[33] aber eine andere, stärkere Willenskonzeption entwickelte, in welcher das Gerechte dem Guten übergeordnet wurde, was maßgeblich auch die Bestimmung seiner Teleologie hin zum Rechten, nicht zum Guten, konstituierte. Somit veränderte Duns Scotus gegenüber Thomas deutlich das Verhältnis von Natur und Gesetz sowie von Vernunft und Offenbarung.[34]

Auch in der spanischen Scholastik des 16. und 17. Jhd., als deren Begründer Francisco de Vitoria gilt, wurde das Naturrecht wieder transformiert. Auf das Naturrechtsdenken hatte in dieser Tradition Francisco Suárez den maßgeblichsten Einfluss. Suárez entteleologisierte den Natur- resp. Wesensbegriff und interpretierte die menschliche Natur und das Naturrecht als unveränderlich. Aus der damit geschwundenen Entwurfsoffenheit des praktischen menschlichen Lebens ergaben sich spezifische, aber unwandelbare natürliche Rechte und Pflichten.[35] Man spricht in diesem Zusammenhang nicht selten von der Unterscheidung zwischen einem *dynamischen* und *statischen*

---

[31] Rommen 1947, 54.

[32] Vgl. Honnefelder 1990, 16ff.

[33] Das Vernunftrecht gilt heutzutage eigentlich als säkularisierte Variante des Naturrechts; das ist bei Thomas und Duns Scotus offenkundig aber nicht der Fall. Vernunftrecht soll hier allenfalls auf die epistemologische Reformation der Naturrechtslehre hindeuten, jenes soll aber nicht säkularisiert werden – im Gegenteil. Einer terminologischen Engführung des säkularisierten Naturrechts hin zum *Vernunftrecht* begegnet man in der Philosophiegeschichte immer wieder.

[34] Vgl. Wald 2010, 125.

[35] Vgl. Honnefelder 1990, 26f; Brieskorn 2007, 109.

Naturrecht. Strittig ist, ob das genuine Naturrecht in Abgrenzung zum ewigen Gesetz bei Suárez – und somit entgegen der Position von Vasquez[36] – als säkularisiert interpretiert werden sollte, so wie es kurze Zeit später dann paradigmatisch bei Hugo Grotius geschah – *etsi deus non daretur*[37]: als ob es Gott nicht gäbe. Neben der ontologischen resp. theologischen und normativen Relevanz wurde nun von Grotius besonders die juridische Relevanz des Naturrechts herausgearbeitet. Letzteres wurde auch von Samuel Pufendorf bekräftigt, der allerdings nicht als säkularisierter Naturrechtsvertreter gelesen werden sollte, da ihm zufolge Gott den Menschen mit ebendieser (Vernunft-)Natur ausstattet, die letztlich auch als Rechtsquelle bestimmt wird. Ferner grenzte sich Pufendorf insofern vom klassischen Naturrecht ab, als er die Sozialität des Menschen nicht als dessen Essenz interpretierte.[38] Hier etwa endete die Phase der klassischen Naturrechtslehre.[39]

In der Neuzeit war das Naturrechtsdenken zwar nicht verschwunden, hatte aber eine ganz andere Gestalt und einen anderen Status. Das Naturrecht wurde von Hobbes als das Recht bestimmt, das nur im Naturzustand herrsche und zwar als »die Freiheit, nach welcher ein jeder zur Erhaltung seiner selbst seine Kräfte beliebig gebrauchen [kann];«[40] das einzige Naturrecht sei demnach das auf Selbsterhaltung. Der Naturzustand ist bei Hobbes »negativ konnotiert«[41] und kann als natürlicher Überlebenskampf beschrieben werden[42] – *bellum omnium contra omnes:* Krieg aller gegen alle. Hobbes verwarf somit die traditionelle These, dass der Mensch von Natur aus ein geselliges, friedfertiges Lebewesen sei und bestritt somit diametral eine Entel-

---

36 Vgl. Rommen 1947, 65.

37 Wegen dieser berühmten Phrase in *De jure belli* gilt Grotius als der große Wiederentdecker säkularer Naturrechtslehre. Es ist allerdings strittig, ob Grotius die säkularisierte Interpretation des Naturrechts auch durchgehend konsistent vertrat. Vgl. dazu auch Rommen 1947, 71.

38 Vgl. Rommen 1947, 96f.

39 Die der Tradition von Grotius und Pufendorf ist noch Christian Thomasius zu nennen, dessen naturrechtlichen Überlegungen aber sehr weit vom eigentlichen Naturrechtsverständnis wegführen, weshalb er deswegen – so eine nicht selten vertretene These – eher als Vorbote des Utilitarismus interpretiert werden sollte (vgl. z.B. Wolf 1955, 67).

40 Hobbes 2007, 118 (Kap. 14; übersetzt von Jacob Peter Mayer).

41 Bormann 2009, 337.

42 Siehe Hobbes: *Leviathan*, Kapitel 13. Die Lehre von dem Recht der Stärksten geht in diesem Zusammenhang – also als konstituiertes Naturrecht – allerdings bis auf den Sophisten Kallikles ins 5. Jhd. v. Chr. zurück. Vgl. dazu Rommen 1947, 17.

echie der sozialen Wesensnatur; vielmehr ging Hobbes von einem kruden menschlichen Egoismus aus.[43] Hobbes widersprach der klassischen Idee einer »teleologische[n] Kosmologie«[44] und bestimmte sein Naturrecht vielmehr rein deskriptiv als Recht auf Freiheit und Selbsterhaltung. Für Hobbes war der einzige Ausweg aus dem Naturzustand die Aufgabe der absoluten Freiheit eines jeden Menschen und die Implementierung eines staatlichen Souveräns, auf den, durch einen Vertrag aller Bürger, ein jeder seine Rechte übertrage; als absoluter Herrscher müsse er die Selbsterhaltung der Bürger gewährleisten. Für diesen notwendigen Schritt verwies Hobbes auf natürliche Gesetze im Sinne von Vernunftvorschriften eines jeden, die als Normen des rationalen Eigeninteresses mit der Naturrechtsidee korrelieren und als Ausdrücke des Vernunftinteresses Überlebensstrategien im Naturzustand aufzeigen, etwa die Suche nach Frieden und Sicherheit, der notwendige Verzicht auf das Recht auf alles oder die Anwendung der goldenen Regel.[45] Bei Hobbes sehen wir eine klare Unterscheidung der Begriffe *Naturrecht* und *Naturgesetz*.

Dem Naturzustand bei Rousseau liegt hingegen eine positivere Anthropologie und ein optimistisches, friedfertiges Bild der Menschennatur zugrunde, das mannigfaltige Charakterdispositionen umfasst, die je nach gesellschaftlicher Ordnung entweder entarten oder gedeihen können; letztlich beschränkt sich die Naturrechtslehre Rousseaus aber auch genau auf diesen Naturzustand, d.h. den vorstaatlichen Zustand, da die Menschen durch den Abschluss des Gesellschaftsvertrags ein neues kontraktualistisches Rechtssystem erhalten, das mit dem des Naturzustands unvereinbar ist. Bei Locke verschwinden die natürlichen Rechte auf Leben, Freiheit und Eigentum nicht im staatlichen Zustand, sondern dienen basalerweise dazu, die positiven Gesetze auf ihre Gerechtigkeit zu überprüfen.[46] Im Gegensatz zu Hobbes postulierte Locke auch im friedensfähigen Naturzustand Pflichten gegenüber den natürlichen Rechten auf Leben, Freiheit und Eigentum; die Geltungsquelle dieser Pflichten sei das *Gesetz der Natur*. Locke hat damit das Naturrecht auch inhaltlich-material und nicht bloß formal-prozedural konzipiert, wenn auch mit anderen Wertsetzungen als beispielsweise bei Thomas von

---

43 Vgl. etwa Spaemann/Löw 2005, 90; Strauss 1953, 175; Rommen 1947, 78.
44 Strauss 1953, 183.
45 Siehe Hobbes: *Leviathan*, Kapitel 14.
46 Vgl. Rommen 1947, 90.

Aquin. Lockes Naturrechtslehre stärkt allerdings seinen Ansatz des individualistischen Selbstinteresses und hat diesbezüglich mit den klassischen inhaltlich-materialen Naturrechtskonzeptionen nicht viel gemein. Bei Kant ist letztlich das Recht auf Freiheit – als angeborenes und ursprüngliches Recht – auch das einzige Naturrecht im weiten Sinne. Er postulierte den kategorischen Imperativ als formales Prinzip, das letztlich auch metaphysische Naturrechtsprinzipien obsolet zu machen scheint. Charakteristisch ist für Kant aber auch, dass das Naturrecht »*a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann.«[47] Man könnte sagen, dass das individualistische Naturrecht bei Kant seinen Höhepunkt erreicht hat. In Fichtes *Grundlagen des Naturrechts* kommt, unter Beruf auf sein Interpersonalitätsprinzip,[48] insbesondere der reziproke, aber notwendige Vorgang hinzu, dass jeder Mensch es sich zum Gesetz mache, dass er seine eigene Freiheit dort einschränkt, wo die Freiheit des anderen anerkannt werden muss. Rechtskonformität kann bei Fichte durch ein vertragliches Zwangsgesetz durchgesetzt werden.[49]

Die Naturrechtslehre der Neuzeit war individualistisch, nominalistisch und inkorporierte teilweise einen Kontraktualismus oder gar einen Kontraktarianismus,[50] wodurch sie sich stark von den klassischen metaphysisch-realistischen und normativen Naturrechtslehren unterschied. Die konstitutive Idee einer jeden vorneuzeitlichen Naturrechtslehre, die bis zur Neuzeit nahezu uneingeschränkte Akzeptanz genoss, bestand darin, dass das Naturrecht dem positiven Recht übergeordnet sei; diese These wurde in der Neuzeit ebenfalls großenteils verworfen.

---

[47] Horn 2018, 206. Das Originalzitat, auf das Christoph Horn hier Bezug nimmt, stammt aus Kants Rechtslehre (RL: 224). Hier vertritt Horn (2018, 206) auch die These, dass Kant »großenteils auch sachlich in der Tradition des Naturrechts [steht, Ch. P.]«; diese These kann sich aber nur auf die rechtphilosophische Dimension beziehen, da Kant zwar klarerweise das Naturrecht vom positiven Recht abgrenzt, sachlich aber kaum auf die aristotelisch-thomanische und somit moralphilosophische Naturrechtstradition rekurriert.

[48] Vgl. Mohr 2005, 189.

[49] Vgl. ebd.

[50] Der Kontraktarianismus ist eine Form des Kontraktualismus, dessen Grundidee darin besteht, dass einem vertraglichen Kooperations- und Regelsystem einzig und allein aus Eigeninteresse rational zugestimmt wird, ohne dass anderen Personen bzw. den Interessen von anderen Personen ein Wert beigemessen wird (vgl. dazu auch knapp Schönecker 2006, 312ff). Dieser Theorie zufolge ist es also rational, aus egoistischen Gründen, moralisch zu handeln. Hobbes Begründung, den Naturzustand zu verlassen, ist paradigmatisch kontraktarianistisch.

In der gegenwärtigen Philosophie, in einer eher liberalen und sehr pluralistischen Philosophielandschaft, wird nur noch selten eine genuine Naturrechtslehre oder Naturrechtsethik vertreten oder gar neu entworfen; daraus darf aber nicht geschlussfolgert werden, dass die Naturrechtsethik ausnahmslos kategorisch abgelehnt wird, etwa, weil sie zu konservativ sei. Vielmehr gibt es verschiedene Ausformungen naturrechtlicher Postulate in diversen philosophischen, besonders ethischen Begründungsmodellen. So postuliert Rawls natürliche Rechte auf Freiheit und spezifische *social basic goods* in seiner einflussreichen *Theorie der Gerechtigkeit*.[51] Amartya Sen und Martha Nussbaum modifizieren und erweitern mit ihrem berühmten *capability approach*[52] maßgeblich die klassisch naturrechtliche Grundgüterlehre, während Philippa Foot in *Natural Goodness*[53] ein umfassenderes, non-theistisches, naturrechtsbasiertes Gütermodell präsentiert, das die aristotelische Entelechie und Teleologie wiederbelebt und gleichsam den Anspruch erhebt, den üblichen Vorwürfen an naturalistischen Ethiken entgehen zu können.[54] *Das Prinzip Verantwortung*[55] von Hans Jonas überbietet sogar die anthropozentrische Naturrechtsethik der Tradition und postuliert einen Biozentrismus, der in gewisser Hinsicht eine neue Ära des naturrechtsethischen Denkens hätte einleiten können.[56] Ferner bildet die Wiederentdeckung oder Weiterentwicklung des Naturrechts im deutschsprachigen Raum etwa bei Robert Spaemann, Franz-Josef Bormann, Eberhard Schockenhoff und Martin Rhonheimer *et al.* einen zentralen Forschungsschwerpunkt.[57]

Als weniger paradigmatische, aber vermutlich einflussreichste zeitgenössische Naturrechtsethik kann die sogenannte *New Natural*

---

51 Siehe Rawls 1979.

52 Siehe etwa Nussbaum 1999.

53 Siehe Foot 2001.

54 Vgl. etwa Wald 2010, 128ff.

55 Siehe Jonas 2003.

56 Die Idee einer explizit biozentrischen Naturrechtslehre ist aber nicht verfolgt worden.

57 Erwähnenswert sind an dieser Stelle noch die oft vernachlässigten oder außer Acht gelassenen Naturrechtsgedanken von C. S. Lewis, der in *The Abolition of Man* (Orig. 1943) eine Naturrechtstheorie verteidigte, die er – inspiriert durch den Konfuzianismus und angelehnt an das chinesische Wort für »richtiger Weg« – das *Tao* nannte. Obgleich er begriffsprägend konfuzianisch beeinflusst war, diskutiert Lewis viele systematische Aspekte des aristotelisch-thomanischen Naturrechtsdenkens, z.B. die Rolle der menschlichen Natur im Vergleich zu objektiven Werten oder die Idee der praktischen Vernunft in Verzahnung mit selbstevidenten Werten (2015, insb. Kapitel II, 35–55).

Law Theory (NNLT) gelten. Sie wurde in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts durch Germain Grisez begründet und besonders von John Finnis und Robert P. George verteidigt und weiterentwickelt; dadurch erlebte das naturrechtliche Denken wieder eine neue Blütezeit. Die NNLT versteht sich als revidiert thomistische Naturrechtsethik und betont besonders einen subjektphilosophischen Geltungsgrund des Naturrechts, der sich in der praktischen Vernunft kundtut, da durch einen (intellektuellen) Akt der praktischen Einsicht – vermittels unserer natürlichen Inklinationen zum und Erfahrungen mit dem (für uns Menschen) Guten – die Prinzipien des Naturrechts als selbstevident einleuchten.

2.2 Das historische Fundament der Naturrechtslehre: Aristoteles und Thomas von Aquin

Mit Aristoteles und Thomas von Aquin wurden die Fundamente der Naturrechtslehre in der philosophischen Tradition gelegt. Ihre Ausführungen zum naturrechtlichen Denken sind bis heute maßgeblich, und sie bilden im Kern bereits alle relevanten Diskussionskontexte ab, die wir für eine systematische Analyse des Naturrechtsdenkens benötigen. Aus diesem Grund wollen wir uns diese beiden Naturrechtsbegründungen nun etwas genauer anschauen.

2.2.1 Die Naturrechtslehre des Aristoteles

Im Grunde gehen alle Naturrechtsethiker und Naturrechtshistoriker davon aus, dass Aristoteles der eigentliche Begründer des naturrechtsethischen Denkens ist. Das zeigt sich in der Literatur zur Naturrechtlehre sowohl in der Vielzahl als auch in der Vielfalt der Verweise auf Aristoteles, insbesondere auf die *Nikomachische Ethik*.

In diesem Rahmen kann keine ausführliche Interpretation und Analyse der aristotelischen Ethik erfolgen; allerdings sollen zumindest diejenigen Merkmale skizziert werden, die für die aristotelische Naturrechtsbegründung zentral sind. Vornehmlich wird dazu die *Nikomachische Ethik* als Referenz dienen, die neben der *Magna Moralia* und der *Eudemischen Ethik* am ausführlichsten und wirkungsmäch-

tigsten gilt,[58] teilweise kann aber auch ein Blick in die nicht-ethischen Schriften, besonders in die *Physik*, *Politik* und die *Metaphysik* sinnvoll sein.

Versucht man den naturrechtlich relevanten Kern der aristotelischen Ethik in wenigen Worten wiederzugeben, so eignet sich dafür die Formulierung Aristoteles', dass man »Gut zu Recht erklärt als das, wonach alles strebt.«[59] Das oberste Gut (für uns Menschen) sei die Glückseligkeit, die nur durch den *Vollzug der arttypischen Lebensweise* erreicht werden könne; damit einhergehend entwickelte Aristoteles das wirkungsmächtige sogenannte *ergon*-Argument.[60] Dem aristotelischen Wesensbegriff liegt der *Telos*-Begriff bereits zugrunde, d.h. die reine Wesensform des Menschen ist zugleich das Ziel seines Werdens;[61] diesbezüglich hat Aristoteles den heute noch bekannten, aber weniger gebräuchlichen Begriff der *Entelechi*e (griech. *entelecheia* = im Ziel sein) im Sinne eines *immanenten Telos* eingeführt. Basierend auf diesen beiden – für die aristotelische Ethik zentralen – Begriffen des *ergons* (griech. *ergon* = eigentümliche Funktion bzw. Leistung) und der *Entelechie* kann man die aristotelische Naturrechtslehre als biologisch-essentialistisch, teleologisch und eudämonistisch bezeichnen. Die für die aristotelische Naturrechtskonzeption wichtigen Begriffe an der Schnittstelle zwischen Entelechie resp. Teleologie,[62] Natur, Naturrecht, Naturontologie, *Ergon* und Glückseligkeit sollen im Folgenden kurz erläutert werden. Wie wir sehen werden, lassen sich diese Begriffe und Diskussionskontexte nicht streng voneinander getrennt erörtern, da sie stets und eng miteinander verwoben sind. Die verschiedenen, modernen Lesarten des Naturbegriffs als universelles kosmologisches Prinzip, als Wesen einer Art oder als spezifisch menschlicher Vollendungszustand[63] finden im Prinzip alle bereits bei Aristoteles Anwendung, wenn auch nicht *expressis verbis*. Dementsprechend kann man die wesentlichen aristotelischen Gedanken zur Naturrechtslehre wie folgt grob gliedern:

---

58 Vgl. dazu auch Höffe 2006, 188.

59 Für die Übersetzung dient (hier und für alle weiteren übersetzten Textpassagen der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles = EN (*Ethica Nicomachea*)) als Grundlage: Aristoteles (2013): *Nikomachische Ethik*, übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt, hier S. 43. Im Orig.: EN I 1, 1094 a.

60 Siehe EN I 6, ab 1097b.

61 Vgl. etwa Rommen 1947, 23f; Spaemann/Löw 2005, 54ff.

62 Für eine ausführliche Lektüre des Entelechie- und Teleologie-Begriffs bei Aristoteles siehe Spaemann/Löw (2005, 40–64).

63 Vgl. Bormann 2009, 338.

i. Naturontologie und Naturrecht
ii. Entelechie und Ergon: Die biologisch-essentialistisch-teleologisch-eudämonistische Naturrechtslehre
iii. Das oberste Gut: Die inhaltlich-materiale Bestimmung der menschlichen Glückseligkeit

2.2.1.1 Naturontologie und Naturrecht

Speziell zum Begriff des *Naturrechts*, etwa als metaphysisches oder kosmologisches Prinzip, hat Aristoteles (zumindest *expressis verbis*) wenig gesagt, außer dass es sich als vorgegebenes vom positiven, menschengemachten Recht unterscheide und unabhängig von menschlicher Zustimmung (d.h. immer, überall und für jeden) gelte.[64] Ferner begreift Aristoteles das Naturrecht nicht als starr und ewig gleichbleibend, sondern insofern als veränderlich und dynamisch, als es von der Natur abhänge, die wiederum selbst veränderlich sei.[65] Vielmehr ist es also der Naturbegriff und weniger der (Natur-)Rechtsbegriff, der den Kern der aristotelischen Naturrechtslehre ausmacht.

Im Zentrum der aristotelischen Naturphilosophie stehen die Begriffe der Bewegung (*kinêsis*) und Veränderung (*metabolê*)[66] sowie die Verknüpfung von Substanz (*ousia*) und Möglichkeit (*dynamis*).[67] Der zentrale Gedanke ist hier, dass jede natürliche Bewegung gerichtet, das heißt teleologisch sei. Das teleologische Denken zieht sich gewissermaßen durch die gesamte aristotelische Philosophie und ist auch in den spezifisch naturrechtlich relevanten Kontexten allenthalben präsent.

Der Gedanke, den Begriff der *Natur* als universelles kosmologisches Prinzip zu verstehen, findet sich in Aristoteles' Lehre der natürlichen Bewegung wieder, indem er jedem natürlichen Ding eine teleologische Struktur zuschreibt, ohne aber einen übergeordneten Zweck der gesamten Natur anzunehmen; allerdings »hält Aristoteles die Welt für ewig«[68], womit das Prinzip der natürlichen Bewegung seinen universalen Charakter erhält. Grundsätzlich muss aber festgehalten werden, dass die aristotelische Naturrechtslehre

---

64 Siehe EN V 10, 1134b.
65 Ebd.
66 Vgl. Höffe 2008, 57. Im Orig.: Siehe Phys. I 7.
67 Siehe insb. Spaemann/Löw 2005, 45.
68 Höffe 2006, 278.

mit wenigen metaphysischen Annahmen auskommt;[69] man könnte sagen, dass sie durch die im Zentrum stehenden Funktions- und Zweckbegriffe vielmehr eine biologisch-anthropologische Theorie als eine Metaphysik oder Kosmologie ist, die ganz im Sinne moderner Biologie das konkrete Individuum, sowie Arten und Gattungen zum Forschungsgegenstand hat. Hierin liegt wohl auch der zentrale Aspekt des essentialistisch-teleologischen Denkens des Aristoteles.

2.2.1.2 Entelechie und Ergon

Mit den praktisch-normativen Imperativen: »Erfülle deine Wesensnatur!«[70] oder »Werde, was du bist!«[71] kann man einen weiteren Kernaspekt der aristotelischen Naturrechtslehre plakativ bezeichnen.[72] Hierfür prägte Aristoteles den Begriff der *Entelechie* im Sinne eines immanenten Telos von Lebewesen, die ihren Zweck selbst in sich tragen. Dem Wesensbegriff liegt hier der Zweckbegriff zugrunde; es sei überhaupt erst der Zweck, der den Begriff des Wesens hergebe.[73] Man kann sich diese Engführung von Wesen und Zweck am besten anhand eines Sinnesorgans verdeutlichen: Es liegt im Wesen eines Auges zu sehen; das Sehen ist aber (auch) Zweck und Funktion eines Auges. Ein erblindetes Auge, das seinen Zweck nicht, oder nicht mehr erfüllen kann, wäre demnach – der aristotelischen Interpretation folgend – kein Auge (mehr).[74] Besondere Anwendung findet dieses biologisch-essentialistische Naturrechts-Modell demzufolge in der aristotelischen Biologie, besonders bezogen auf Lebewesen, die funktional-zweckmäßig eingerichtet seien und sich demnach auf eine ganz bestimmte Gestalt hin entwickeln.[75] Es sei nach Aristoteles also eine bestimmte innere Struktur und die besondere Anordnung ihrer Teile,

---

69 Vgl. Höffe 2006, 190.
70 Rhonheimer 1987, 28.
71 Ebd. Rhonheimer bezieht sich hier allerdings nicht explizit auf Aristoteles, sondern er setzt sich kritisch mit naturalistischen Deutungen der Theorie der praktischen Vernunft von Thomas auseinander.
72 Man denke hier an den modernen Begriff der Selbstverwirklichung. Da dieser aber in der Alltagssprache anders – und vor allem weniger philosophisch fundiert – angewandt wird, sollte diese terminologische Gleichsetzung vermieden werden.
73 Vgl. etwa Rommen 1947, 23; Töpfer 2011, 787; Honnefelder 1990, 4f.
74 Vgl. Töpfer 2011, 788.
75 Vgl. Höffe 2008, 57.

die in den natürlichen Körpern deren Teleologie bedinge.[76] Man kann hier von einer Zweckhierarchie sprechen. Denn den ersten Bereich der Zweckmäßigkeit verortet Aristoteles zunächst basal in den Funktionen der einzelnen Organe für den Organismus; diese Zweckmäßigkeit von Organismen diene ihrerseits wiederum Zwecken einer höheren Stufe, bis hin zu den zwei letzten Zwecken aller Lebewesen: Selbsterhaltung und Arterhaltung.[77] Diese beiden Zwecke könnte man als genuin biologische Zwecke aller Lebewesen bezeichnen. Bezogen auf alle Lebewesen bedeutet das, dass ihr jeweiliges Wesen in der vollendeten Entwicklung der ihnen je eigentümlichen Gestalt liege. Daraus folgt, dass es nach Aristoteles vollkommenere und weniger vollkommenere Exemplare geben kann,[78] was einen Begriff der teleologisch fundierten, idealen – und nicht etwa einer statistischen – Normalität zugrunde legt.[79] Damit man vollkommenere und weniger vollkommenere Zustände in der Natur konstatieren kann, muss das *telos* den Charakter des Guten haben. Das Ziel, der Zweck einer natürlichen Bewegung liege also in der Entwicklung zur dem Lebewesen eigentümlichen Gestalt, die funktional eingerichtet sei.[80] Obgleich dieses Prinzip der internen Teleologie allen natürlichen Lebewesen zugrunde liege, komme dem Menschen hier eine Sonderrolle zu, da dessen Zweckhaftigkeit und Zielgerichtetheit qua Vernunft auch mit Zweckbewusstsein erfolge.[81] Die Zweckmäßigkeit der nicht-ver-

---

[76] Vgl. Töpfer 2011, 787–790.

[77] Erst durch die teleologische Ordnung zur Selbst- und Arterhaltung kann Aristoteles sinnvollerweise von einer ewigen Welt im nicht-metaphysischen Sinne sprechen. Denn wenn der biologische Zweck der Arterhaltung – als oberster Zweck dieser Zweckhierarchie – um seiner selbst willen von jedem Mitglied einer Spezies angestrebt wird, dann kann diese Spezies – Naturgewalten und andere Katastrophen ausgeklammert – grundsätzlich nicht aussterben, weil die natürliche Welt sich dadurch fortwährend selbst erhält.

[78] Vgl. Spaemann/Löw 2005, 57.

[79] Vgl. a.a.O., 58. Auf diese sehr kontroverse Diskussion kommen wir in Kapitel 3.3.4 ausführlicher zurück.

[80] Diese aristotelische Zwecklehre wird heutzutage häufig als biologistisch-essentialistisch beschrieben und besonders deswegen nicht selten diskreditiert, weil demnach etwa Menschen mit starker körperlicher oder geistiger Behinderung ihren natürlichen Zweck nicht erfüllen können. Wir kommen darauf zurück, wenn wir uns systematisch mit den Natürlichkeitsargumenten (Kap 3.3.4) beschäftigen.

[81] Es gibt einen philosophischen Disput hinsichtlich der angemessenen Verwendung der Termini *Teleologie* und *Teleonomie* in Bezug auf Aristoteles' Entelechie-Prinzip. Auf diese Debatte kann hier aber nicht detailliert eingegangen werden. Grob gesprochen wird aber der Begriff der Teleonomie dann verwendet, wenn ein zweckdienlicher oder

nünftigen Lebewesen sei auf Selbst- und bzw. oder Arterhaltung beschränkt, während sich der Mensch – als vernünftiges Lebewesen – selbst Zwecke setzen könne. Diese teleologische Grundstruktur der aristotelischen Philosophie findet sich auch in seiner Handlungstheorie und hier ganz besonders in seinem Strebens-Modell wieder. Demnach ist Aristoteles' grundlegende These in der *Nikomachischen Ethik*, dass die Grundstruktur menschlichen Handelns das Streben nach einem Ziel (bzw. Gut oder Zweck) sei. Das oberste Leitziel aller Handlungen, um dessen Willen alle anderen Handlungen mit ihren jeweils eigenen gesetzten, instrumentellen (Zwischen-)Zielen verfolgt werden, sei die Glückseligkeit (*eudaimonia*).[82] Grundlegend ist hierfür die Annahme, dass der Mensch naturgemäß nur nach dem – vermeintlich oder tatsächlich – Guten streben könne; etwaige Abweichungen von dieser inhärenten Eudämonismus-Teleologie seien bloß pathologisch zu erklären.[83]

Die Verzahnung der aristotelischen Entelechie resp. Teleologie mit seiner Glückseligkeitstheorie findet sich paradigmatisch in seinem wirkungsmächtigen *ergon*-Argument wieder. Zunächst ist für das *ergon*-Argument basal, dass nach Aristoteles Glückseligkeit darin bestehe, auf die für einen Menschen richtige Art und Weise tätig zu sein, das heißt im Vollzug der arttypischen Lebensweise; echte Glückseligkeit unterscheide sich somit von äußerem, hedonistischem Glück. Er geht davon aus, dass Dinge einer Art spezifische Funktionen (*ergon*) haben und dass sie diese Funktion besser oder schlechter erfüllen können; nur dort wo sie ihre Funktionen gut erfüllen, seien sie

---

zielgerichteter Prozess ohne Zweckbewusstsein erfolgt; daher wird der Begriff der Teleonomie vornehmlich für Funktionsbeschreibungen in der Biologie verwendet. Der Begriff der Teleologie umfasst hingegen eher zweckbewusste Zielgerichtetheit im Sinne des menschlichen Zwecksetzens und Handelns; *prima facie* ist das aristotelische Entelechie-Prinzip dieser Terminologie zufolge also als teleonomisch, das aristotelische Strebens- und Handlungsmodell hingegen als teleologisch zu bezeichnen. Die Begriffe *immanente Teleologie* und *Teleonomie* können synonym verwendet werden. Für eine intensivere Auseinandersetzung mit dieser Debatte sei verwiesen auf Spaemann/Löw 2005, 54ff; Höffe 2006, 133ff; Töpfer 2011, 786ff.

[82] Siehe EN I 2, 1095 a.

[83] Dieses internalistische Strebens- und Handlungsmodell des Aristoteles erklärt unmittelbar die Verknüpfung von erkanntem Handlungsvorsatz und der tatsächlichen Ausführung (vgl. auch Wolf 2013, 16). Das sei bis heute eine kaum zu überschätzende Stärke der aristotelischen Handlungstheorie.

jeweils ein gutes Ding ihrer Art.[84] Dementsprechend schlussfolgert Aristoteles, dass auch jede Spezies von Lebewesen eine spezifische Funktion haben müsse.[85] »Diese ist nicht von außen vorgegeben, sondern besteht – im Sinn einer internen Teleologie – im Vollzug der arttypischen Lebensweise.«[86] Diese arttypische Lebensweise ermittelt Aristoteles über die *differentia specifica*, d.h. den Artunterschied innerhalb der gleichen Gattung (*genus proximum*), in diesem Falle der Gattung der Lebewesen; innerhalb dieser Gattung sind allen Lebewesen bereits die biologischen Zwecke und Funktionen der Selbst- und Arterhaltung gemein. Was den Menschen, Aristoteles zufolge, nun essentiell von anderen Lebewesen (besonders von nichtmenschlichen Tieren) unterscheide, sei die Vernunft.[87] Die arttypische und naturgemäße Lebensweise des Menschen bestehe demnach im *Vollzug*[88] eines vernunftgemäßen Lebens; man sei als Mensch also genau dann gut, wenn man in richtiger und guter Weise (*arete*) vernünftig sei und vernünftig handele. Daraus folge auch, dass nur derjenige Mensch wahrhafte Glückseligkeit erwarten dürfe, der ein naturgemäßes, d.h. vernunfttätiges Leben führe.[89]

---

[84] Siehe Wolf 2013, 13. Ein Messer habe beispielsweise die Funktion zu schneiden; wenn es gut schneide, sei es ein gutes Ding seiner Art (vgl. ebd.).

[85] Vgl. ebd. Diese Schlussfolgerung des Aristoteles wird in der Literatur oftmals als unbegründet kritisiert. Denn nur aus der Tatsache, dass bestimmte Dinge Funktionen haben, folge nicht notwendigerweise, dass auch Arten oder konkrete Lebewesen Funktionen haben müssen.

[86] Wolf 2013, 13.

[87] Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, ist die politische Lebensform als höchste Form der Sozialität ebenfalls arteigentümlich und in höchstem Maße glücksstiftend. Allerdings ist die Politik (entgegen der Vernunft) kategorisch keine Eigenschaft oder Fähigkeit und kann daher streng genommen nicht als *differentia specifica* bezeichnet werden; die Politik ist das finale Ergebnis der Sozialfähigkeit, die der Mensch aber mit anderen Arten gemeinsam hat. Ferner wird nicht selten eingewandt, dass die Definition zu eng sei, da es Gesellschaftsformen gebe, die nicht politisch seien; ob diese letzte Interpretation stichhaltig ist, ist fraglich, soll hier aber nicht weiterverfolgt werden.

[88] Der Begriff des *Vollzuges* ist hier hervorzuheben, da es Aristoteles um eine Betätigung im engen Sinne geht. Das bloße Haben der Vernunft, im Sinne einer Disposition, reicht für Aristoteles nicht aus, um von einer typischen Lebensweise zu sprechen (siehe EN I 9, 1098 b/1099 a).

[89] Die Wirkungsmacht und Polarisierung dieses *ergon*-Arguments ergibt sich maßgeblich daraus, dass dadurch erstens denjenigen Lebewesen die Möglichkeit zur Glückseligkeit verwehrt bliebe, die nicht in der Lage seien, ihre arttypische Lebensform zu realisieren; vielmehr seien ebendiese Lebewesen letztlich auch keine (typischen) Vertreter ihrer Art, da der Zweck den Begriff hergebe. Ein geistig stark

Mit der Implementierung des *ergon*-Arguments, basierend auf der *differentia specifica*, nämlich den Vollzug eines vernunftgemäßen Lebens, geht Aristoteles über einen rein biologistischen Essentialismus hinaus. Man kann die aristotelische Naturrechtlehre als *essentialistisch-teleologisch-eudämonistische* Theorie konturieren.

2.2.1.3 Das oberste Gut

Um die – seiner Glückseligkeitskonzeption entsprechenden – glückstauglichsten Lebensformen zu präsentieren, untersucht Aristoteles die seinerzeit üblicherweise vorherrschenden Glückkonzeptionen der Lust, des Reichtums, der politischen Ehre, der politischen Tugend und der Vernunft.[90] Dabei erweisen sich zunächst die ersten drei Kandidaten als glücksuntauglich, weil keine dieser Lebenskonzeptionen dem glückseligkeitsstiftenden, arttypischen Lebensvollzug gemäß dem *ergon*-Argument entspreche. Als die glücktauglichsten Lebensformen erweisen sich demnach das politische resp. soziale (*bios politikos*) und das theoretische resp. vernünftige Leben (*bios theôrêtikos*).[91] Diesem Ergebnis entsprechen auch die beiden anthropologischen Grundformeln von Aristoteles, nämlich, dass der Mensch ein von Natur aus vernunft- und sprachbegabtes Lebewesen (*zôon logon echon*) und ein von Natur aus soziales, politisches Lebewesen (*physei politikon zôon bzw. zôon politikon*) sei.[92] Hierin liegt die inhaltlich-materiale Bestimmung des aristotelischen, nicht-biologistischen Essentialismus: Der Mensch ist von Natur aus sozial und vernünftig.[93] Die *differentia specifica* des Menschen ist demnach durch die Vernunft und die

---

behindertes Kind wäre, so gesehen, weder Mensch noch zur Glückseligkeit befähigt. Das mag scharf, diskriminierend und kontraintuitiv klingen, erweist sich aber unter Berücksichtigung der Probleme, die mit der Definition von Arten oder dem Menschen einhergehen und unter Berücksichtigung der kulturellen Umstände zu Lebzeiten des Aristoteles als weniger absurd, als man zunächst annehmen will.

[90] Siehe EN I 3, 1095b/1096a.

[91] Die Terminologie des *bios theôrêtikos* als vernünftige Lebensform und des *bios politikos* als sozial-moralisch-politische Lebensform ist Otfried Höffe entlehnt (siehe etwa Höffe 2006, 234). Dem *bios theôrêtikos* entspricht der *zôon logon echon*, dem *bios politikos* der *zôon politikon*.

[92] Vgl. auch Höffe 2006, 234, 241; ders. 2008, 65. Im Orig.: Siehe EN I 3, 1095b sowie Pol I 2, 1253a2.

[93] Der Aspekt der Sozialität wird besonders von Strauss (siehe 1953, 133ff.) hervorgehoben, demzufolge die Vollendung der menschlichen Natur nur in der Gesellschaft, insbesondere in der bürgerlich-staatlichen Gesellschaft möglich sei. Strauss scheint

höchste Form der Sozialität, die Politik, bestimmt.[94] Wenn es also essentiell zum Wesen des Menschen gehört, politisch und vernünftig zu sein, dann könnte man annehmen, dass beide Lebenskonzepte auch in gleichem Maße zur Glückseligkeit taugen. Gegen Ende der *Nikomachischen Ethik* kommt Aristoteles aber zu dem Urteil, dass der *bios theôrêtikos* die vollkommenste Lebensform darstelle, d.h. auch im Hinblick auf die zu erwartende Glückseligkeit dem *bios politikon* vorrangig sei.[95] Dies lässt sich vornehmlich wieder in Rekurs auf das *ergon*-Argument erklären, da im theoretischen, vernünftigen Leben die dem Menschen eigentümliche Leistung, die vollzogene Vernunfttätigkeit, im engsten Sinne realisiert wird. Diese Bestimmung hält Aristoteles allerdings nicht konsequent durch. Auf der einen Seite räumt Aristoteles zwar ein, dass das politisch-sittliche Leben *auch* ein glückstaugliches Lebenskonzept darstelle, weil das höchste Gut im Vollzug eines theoretisch-vernünftigen Lebens für die meisten Menschen unerreichbar bliebe, da sie nicht imstande seien in diesem höchsten Maße vernünftig zu sein. Auf der anderen Seite sei aber auch der Philosoph, der paradigmatische *bios theôrêtikos*, als ein von Natur aus soziales Lebewesen auf Elemente des politischen Lebens angewiesen. Ein politisch-sittliches Leben bietet hinsichtlich der zu erwartenden Glückseligkeit demnach also entweder eine echte Alternative zum theoretischen Leben oder »eine supplementäre Form«[96]. Das liegt vor allem an zwei wesentlichen Elementen des *bios politikos*: Erstens könne der Mensch naturgemäß allein nicht glücklich werden, sondern erst im Zusammenleben mit seinesgleichen. Zum Teil der politischen Natur gehöre auch beispielsweise naturgemäß die Sexualität und damit einhergehend die Verbindung von Mann und Frau und die Aufzucht der Kinder als kleinste Sozialform, die sich

---

also dafür zu argumentieren, dass die höchste Form der Sozialität die eigentliche *differentia specifica* sei und somit auch den Inhalt des menschlichen *ergons* hergebe.

[94] Dass hier die Politik als höchste Form der Sozialität zur Bestimmung der *differentia specifica* gelten muss, liegt wohl vornehmlich daran, dass auch nicht-menschliche Tiere soziale Lebewesen sind, deren Lebensform ebenso eine entelechische Vollendung in der Gemeinschaft hat. Die sozialen Strukturen von nicht-menschlichen Lebewesen unterscheiden sich – so komplex sie auch sein mögen – allerdings immer von denen der menschlichen Politik, die weit über Familie und Sippe hinausgeht. Zur Komplexität nicht-menschlicher Gesellschaftsstrukturen vgl. z.B. auch MacIntyre 1999, 31ff, wo er über die Intelligenz und die Sozialstrukturen von Delphinen schreibt.

[95] Vgl. dazu insb. Strauss 1953, 167 (Fußnote 33). Im. Orig. Siehe EN X 7, 1177a/1177b.

[96] Höffe 2006, 237.

im großen Rahmen als guter Bürger der *polis* völlig realisiere. Ferner gelte die Freundschaft bei Aristoteles als essentielles und notwendiges Moment des sozialen Wesens, sofern sie wahrhafte, vollkommene Charakterfreundschaft und nicht bloß auf gemeinsamen Nutzen oder gemeinsame Lust beschränkt sei.[97] Wahre Charakterfreundschaft gebe es nur unter gleichgesinnten und tugendhaften Menschen und nur in Abwesenheit von Machtverhältnissen.

Das zweite wichtige Element des *bios politikos* ist die Ausbildung von Charaktertugenden (ethischen Tugenden),[98] die neben den Vernunfttugenden (dianoetischen Tugenden) zwar als Disposition (als natürliche Anlage) vorhanden seien, sich aber erst durch Erlernung und Übung entwickeln und verstetigen müssen.[99] Die in praktischer Hinsicht wichtigste Vernunfttugend, die Klugheit (*phronēsis*), sei die auf das Leitziel des Menschen ausgerichtete Tugend des Politikers, die beim *bios politikos* aber notwendigerweise durch die Ausbildung von Charaktertugenden (Gerechtigkeit, Freigiebigkeit, Tapferkeit etc.) ergänzt werden müsse;[100] ferner bedürfe es der Klugheit, um gemäß der *Mesotes*-Lehre den richtigen Weg zu wählen. Die *Mesotes*-Lehre besagt grob, dass tugendhaftes Handeln das bestmögliche Handeln zwischen zwei möglichen Extremen (Übermaß und Mangel) in bestimmten Handlungs- oder Affektbereichen ist. So wird etwa die Freigiebigkeit als Tugend zwischen Verschwendung (Übermaß) und Geiz (Mangel) im Handlungsbereich des Umgangs mit Geld bestimmt; die Tapferkeit sei etwa die beste Art und Weise, also die Tugend, auf den Affektbereich Mut und Furcht zu reagieren, Tollkühnheit (Übermaß) und Feigheit (Mangel) seien als Laster hingegen schlechte Weisen, um auf die Affekte Mut und Furcht zu reagieren. In der extremen Form des Mangels und des Übermaßes muss also von Lastern gesprochen werden, und daher kann die Tugend als Mitte in der aristotelischen *Mesotes*-Lehre auch nicht arithmetisch berechnet

---

[97] Der Kategorie der Freundschaft widmet Aristoteles gleich zwei Bücher in seiner *Nikomachischen Ethik* (EN VIII-IX).

[98] Siehe EN II 1–9, 1103a – 1109b.

[99] Bekanntermaßen gilt Aristoteles nicht nur als Begründer der Naturrechtsethik, sondern auch als Stammvater der Tugendethik. Grundlegend ist festzuhalten, dass die Tugendethik ein konstitutives Element der aristotelischen Naturrechtsethik ist, wobei der immanente Stellenwert aber oft nicht hinreichend deutlich herausgearbeitet wird.

[100] Die auf das Leitziel ausgerichtete Vernunfttugend des *bios theôrêtikos*, also des Philosophen, ist die Weisheit. Der Philosoph benötigt zur guten Ausübung seiner Funktion keine internalisierten Charaktertugenden.

werden, weil die Mitte zwischen zwei Lastern nicht Tugend sein kann. Die Mitte sei das Beste, was man erreichen kann, dies sei aber von Individuum zu Individuum unterschiedlich. Die Tugend sei demnach immer die beste Art und Weise, wie wir auf bestimmte Affekte und in bestimmten Situationen reagieren, Laster seien hingegen immer schlechte Weisen auf entsprechende Affekte zu reagieren. Tugendhaftes Verhalten müsse aber auf jeden Fall mit Vorsatz und Lust einhergehen.[101]

Nur wer im Rahmen der politischen Natur über beide Ausbildungen der Tugenden verfüge, lebe »in Übereinstimmung mit sich«[102] selbst. Nur derjenige, der tugendhaft sei, tue das Gute, *weil* es gut sei und befördere damit zugleich seine eigene Glückseligkeit; der schlechte Mensch, der keine Charaktertugenden ausgebildet habe, leide an inneren Konflikten und erlange somit auch keine Glückseligkeit.[103] Die Charaktertugenden gelten dann als erfolgreich ausgebildet, wenn sie als Haltung internalisiert sind und somit zum essentiellen Teil des *bios* werden.

Hier sehen wir überhaupt erstmals einen Bezug zur Moral (im Sinne von Normen, die das zwischenmenschliche Verhalten regulieren), da nur beim *zôon politikon*, sofern er alle Elemente des politisch-sittlichen Lebens in vollem Umfang realisieren kann, eigenes und fremdes Glück eine Einheit bilden. Ein »Grundproblem des Eudämonismus«[104] im Hinblick auf die moralische Frage, warum man überhaupt moralisch sein sollte, scheint in der glückstauglichen Lebensform des *bios politikos* bei Aristoteles aufgehoben, weil man dadurch dem Leitziel des eigenen Glücks folgt und gleichzeitig moralisch (gut) handelt. Als Moraltheorie ist Aristoteles' Ethik also überhaupt erst im Zusammenhang mit der Entwicklung des *bios politikos* bzw. *zoon politikon* verstehbar.

Der aristotelische Essentialismus inkludiert also als biologische Zwecke die Selbst- und Arterhaltung, als anthropologische, arteigentümliche Wesensmerkmale ferner die Vernunftbegabung und die Sozialität in ihrer höchsten Form.[105] Als arteigentümliche Wesens-

---

101 Siehe EN II 1–9, 1103a – 1109b.

102 Höffe 2006, 224.

103 Siehe Höffe 2006, 224f.

104 A.a.O., 251.

105 Aristoteles' Abhandlungen zur Lust (EN VII und X) zeigen, dass die aus der objektiv-essentialistischen Natur des Menschen gewonnene Glücksbestimmung auch mit einer subjektiven Glückserfahrung einhergehen muss. Lust sei Spaemann (2007,

merkmale sind diese zugleich auch Zwecke (*telos*), und nur diese befähigen letztlich zur eigenen Glückseligkeit; hierin lässt sich der Kern des naturrechtlichen Denkens des Aristoteles zusammenfassen.

2.2.2 Die Naturrechtslehre des Thomas von Aquin

Thomas von Aquin gilt als Begründer der christlichen bzw. theistischen Naturrechtslehre. Die Kerngedanken der thomistischen Naturrechtslehre sind allerdings weitgehend auch ohne die Bezüge zum kirchlichen Lehramt nachvollziehbar. Allerdings muss konzediert werden, dass Thomas freilich von einer »Ebenbildlichkeit der menschlichen Natur mit Gott«[106] ausgeht. Seine Naturrechtskonzeption entwickelte Thomas vornehmlich im Prolog und in den *Quaestionen 90–108* des ersten und zweiten Teils seiner *Summa Theologica*.[107]

Grundsätzlich zeichnet sich das thomistische Naturrecht durch zwei hervorstechende Merkmale aus, die bis heute einerseits im Bereich der Metaphysik resp. Ontologie und anderseits im Bereich der Epistemologie besondere Wirkungskraft zeigen.[108] *Ontologisch* wird das Naturrecht des Aquinaten als konstitutiver Teil einer umfassenden, vernünftigen Schöpfungsordnung, einer göttlichen Fügung bestimmt,[109] durch welches die Menschen *qua Vernunft* am ewigen Gesetz – der idealen kosmischen Ordnung – partizipieren können;[110] daher zeigt das Naturrecht bei Thomas auch selbst einen universal verbindlichen Anspruch und geht mit eigenen starken Fundamentalprinzipien einher. Die teleologische Struktur der thomanischen *lex*

---

324) zufolge »die subjektive Weise, die Erreichung eines objektiven Telos zu erleben.« Vgl. dazu auch Wolf 2013, 14f.

106 Rommen 1947, 49.

107 Abk.: ST I-II, Prol., 90–108.

108 Wie sich zeigen wird, könnte man hier ebenso von einer objektiven und einer subjektiven Betrachtungsweise des Naturrechts sprechen; diese Begriffe sind aber weniger trennscharf als die Unterscheidung einer metaphysischen und epistemologischen Betrachtungsweise. Folgt man der Thomasinterpretation der NNLT (vgl. etwa Grisez 1965; Finnis 1983/2011) bzw. der Martin Rhonheimers (1987), so löst sich diese offenkundige Dichotomie im Begriff der praktischen Vernunft auf.

109 Vgl. Murphy 2019 (o. S., online unter: https://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics, letzter Zugriff: 30.05.2022); Finnis 2011, 388ff.

110 Tiere sind beispielsweise bloß durch das Naturgesetz determiniert und können nicht aktiv daran teilhaben. Es sind die Vernunft und die Ebenbildlichkeit Gottes, die den Menschen qualifizieren, am ewigen Gesetz teilzuhaben.

naturalis-Lehre arbeitet Rommen trefflich heraus, wenn er schreibt: »Die Wesenheiten der Dinge, die Exemplifizierungen der von der göttlichen Vernunft gedachten Ideen sind, bilden zugleich auch das Ziel der Dinge; die Vollendung der Dinge ist ihre Wesenheit, Formursache und Ziel sind eins [*causa formalis = causa finalis*].«[111]

Epistemologisch betrachtet ist die thomistische *lex naturalis*-Lehre eine Lehre der praktischen Vernunft.[112] Der Begriff *Vernunftrecht*, der im 17. und 18. Jhd. eine säkularisierte Variante des Naturrechts bezeichnete,[113] lässt sich paradigmatisch auf die Naturrechtslehre des hl. Thomas anwenden, zumindest in ebendieser epistemologischen Hinsicht. Der augenscheinlichste Unterschied zur aristotelischen Naturrechtslehre zeigt sich darin, dass naturrechtliche Prinzipien und Postulate nach Thomas nicht deduziert werden können, sondern dass diese durch die *praktische* Vernunft »*per se nota*«[114] erkannt werden. Die praktische Vernunft lenkt das Handeln, die, so Honnefelder, »nicht Verlängerung der theoretischen Vernunft ist, sondern als ursprünglich und genuin praktische ihre eigenen obersten Prinzipien besitzt.«[115] In der letztgenannten Lesart sind die Naturgesetze und die Gesetze der praktischen Vernunft identisch: Naturrecht *ist* Vernunftrecht. Mittels seiner Vernunftnatur erkennt der Mensch seine »objektiv vorgegebenen wesenhaften Lebenszwecke.«[116]

Es ergeben sich also für unsere Zwecke zwei Merkmale der thomistischen Naturrechtslehre, die sich als besonders diskussionswürdig erweisen: Erstens seine theistische Naturrechtsontologie und Schöpfungslehre, zweitens die Erkennbarkeit des Naturrechts im Sinne eines Vernunftrechts.

2.2.2.1 Naturrechtsontologie und Schöpfungslehre

Die metaphysische Grundidee der thomistischen Naturrechtslehre zeigt sich bereits in seiner Gesetzesdreiteilung in *lex aeterna* (ewiges Gesetz), *lex naturalis* (Naturgesetz) und *lex humana* (positives

---

111 Rommen 1947, 49f.
112 Vgl. hierzu insbesondere auch die Thomasinterpretationen der NNLT; siehe z.B. Finnis 2011, 33f.
113 Vgl. Meder 2017, 262.
114 Finnis 2011, 33.
115 Honnefelder 1990, 11.
116 Dreier 2007, 128.

Gesetz). Daneben gibt es noch ein viertes Gesetz: *lex divina* (göttliches Gesetz), das nicht mit dem ewigen Gesetz verwechselt werden darf; die *lex divina* bezeichnet das Gesetz der hl. Schrift, d.h. die Offenbarung im alten und neuen Testament.[117] Die *lex aeterna* sei die, auf der göttlichen Vernunft basierende, kosmische Seins-Ordnung, die göttliche Schöpfung. Die *lex naturalis*, das eigentliche Naturrecht, wird nun von Thomas als weltlich-kreatürliche Partizipation am ewigen Gesetz konstituiert, wobei lediglich der Mensch aufgrund seiner Vernunftnatur und seiner Ebenbildlichkeit mit Gott wahrhaft am ewigen Gesetz teilhaben könne. Ebendiese Vernunftnatur und das Streben nach Vollendung, die Gott in die menschliche Natur eingepflanzt habe, solle und wolle von den Menschen naturgemäß verwirklicht werden; das sei Naturgesetz. Man könnte das Naturgesetz demnach als göttlich-menschliche Vernunft-Natur bezeichnen.[118] Die *lex humana* sei die konkrete Umsetzung des Naturrechts in positive Gesetze. Dieses »Gesetz ist nur dann gerechtfertigt, wenn es sittlich, notwendig, dem Gemeinwohl nützlich«[119] ist. Paradigmatisch vollzogen wird es im *ius gentium*, dem Völkerrecht. Das *ius gentium* sei bei Thomas aber »nicht gleichbedeutend mit dem Völkerrecht in der modernen Rechtsprache. Heute versteht man unter Völkerrecht nur das *internationale Recht*, welches die Beziehungen der verschiedenen Staaten unter einander regelt.«[120] Cathrein zufolge ist das *ius gentium* bei Thomas ein »Mittelglied zwischen Naturrecht und rein nationalem Recht, das bloss deshalb jus gentium genannt wird, weil es bei allen Völkern besteht.«[121] Positiver Gesetze bedarf es nach Thomas vor allem deswegen, weil, wie Rommen zusammenfasst, »die menschliche Natur durch die Erbsünde verwundet [wenn auch nicht zerstört], zum Guten angehalten und vom Bösen abgehalten werden muß – und ihrem inneren Ziele nach auch soll.[…] Er benötigt deshalb ein ihm deutlich vorgeschriebenes, mit strafender Sanktion ausgerüstetes System von Normen […].«[122] Seine Natur, seine Vernunft, seine Erkenntnisvermögen (praktische Vernunft und Gewissen), vor allem aber seine Zwecke erhalte der Mensch durch

---

117 Vgl. etwa Brieskorn 2007, 105; Honnefelder 1990, 10.
118 Siehe Wolf 1955, 38.
119 Brieskorn 2007, 106.
120 Cathrein 1889, 374.
121 Ebd.
122 Rommen 1947, 57.

Gott. In Gott liege sowohl der Grund als auch der Zweck – im Sinne der teleologischen Vollendung – des menschlichen Lebens.[123] Allerdings, so Spaemann und Löw, »bleibt Thomas der aristotelischen, immanent-teleologischen Naturauffassung treu. Die Zwecke und Ziele liegen auch in den natürlichen Dingen selbst, denn Gott wird nicht als Architekt gedacht, sondern als Schöpfer-Gott.«[124]

An dieser Stelle sind zwei wesentliche Probleme hervorzuheben. Erstens ergibt diese ontologische Seinsordnung als metaphysische Interpretation nur dann Sinn, wenn man sie quasi aus Gottes Augen betrachtet. Denn wenn wir auf den Rezipienten resp. Partizipanten, d.h. den Menschen rekurrieren und somit von der ontologischen Betrachtungsweise in eine subjektphilosophische und speziell epistemologische Betrachtungsweise wechseln, dann ergibt sich ein anderes Bild dieser Gesetzesordnung, da das Geschaffensein der Welt eine von der Vernunft gewonnene Bestimmung ist.

Das berührt unmittelbar auch das zweite Problem, denn es bleibt umstritten, ob die thomistische Naturrechtslehre unabhängig von seiner Offenbarungstheologie überhaupt zu verstehen ist. Für die Geltung seiner naturrechtlichen Postulate scheint die Offenbarungsfrage *prima facie* jedenfalls keine Rolle zu spielen,[125] da sie ja durch die Vernunft gewonnen werden.[126] Allerdings ist hier einzuräumen, dass die Rolle des Dekalogs, also die Offenbarung in der Schrift, nicht ohne weiteres aus der genuinen Naturrechtslehre verbannt werden darf, weil ebendiese Gebote den inhaltlich-materialen Normenkatalog konstituieren, der für die Moraltheorie unabdingbar ist.[127] Inwiefern die von der praktischen Vernunft konstituierten handlungsleitenden

---

[123] Auch hier genießt der Mensch aufgrund seiner Vernunft und der Ebenbildlichkeit mit Gott eine Sonderrolle; denn während in Gott selbstredend der Grund für das weltliche Sein begründet ist, so ist der Mensch das einzige Lebewesen, dass sich qua Vernunft auf seine Zwecke und seinen Endzweck, d. i. die Liebe zu Gott, beziehen kann.

[124] Spaemann/Löw 2005, 72. Laut Spaemann und Löw (a.a.O., 71) führe die Teleologie Thomas gar zum Gottesbeweis: »[W]enn wir in der Natur teleologische Strukturen wahrnehmen, Teleologie aber notwendig Bewußtsein voraussetzt, dann nötigt uns eben die Natur, von Gott zu sprechen.«

[125] Vgl. dazu etwa auch Finnis 2011, 49; Bormann 2009, 352; George/Lee 2014, 15.

[126] Für den Ansatz, demzufolge Erkenntnisse über Gott allein aus einer autonomen Vernunft gewonnen werden, ohne etwa auf den Offenbarungsglauben zurückgreifen zu müssen, hat sich der Begriff der *natürlichen Theologie* etabliert. Für einen ersten Überblick – auch mit Bezug auf Thomas – vgl. etwa Brent o. J. (online unter: https://iep.utm.edu/theo-nat, letzter Zugriff: 31.05.2022).

[127] Vgl. Rommen 1947, 56.

Sätze, Zwecke und Glücksgüter von den im Dekalog postulierten Geboten zu trennen sind, ist jedenfalls nicht offenkundig klar.

Ferner wird die innige Verbindung mit und die Liebe zu Gott als »*ultimus finis*«[128], als letzter Zweck unseres menschlichen Strebens und Handelns bestimmt, aber ebenjener Zweck kann ja nur durch die göttliche Offenbarung und Gnade erreicht werden, besonders weil die Existenz Gottes – entgegen allen naturrechtlichen Prinzipien – nicht *allein* durch die natürliche Vernunft, vor allem aber nicht als selbstevident erkannt werden kann.[129] Für seine natürliche Vollendung scheint der Mensch demnach auf (die Offenbarung von) Gott angewiesen zu sein.

Die Geltung des Naturrechts bleibt zwar *de facto* letztlich von der Offenbarungsfrage unberührt, da das Naturgesetz für diejenigen immer und überall verbindlich ist, die genau diese Natur haben; die naturrechtlich begründeten Grundsätze der praktischen Vernunft leiten auch ohne Rekurs auf die Offenbarung zu praktisch-zweckmäßigem Handeln an. Allerdings sollte die Offenbarungstheologie bei einer konsistenten und kohärenten Darstellung der naturrechtlich relevanten Aspekte der thomistischen Morallehre nicht völlig ausgeblendet werden – im Gegenteil.

2.2.2.2 Naturrecht als Vernunftrecht

Wie gezeigt werden sollte, ist das Naturrecht des hl. Thomas nicht allein genuin ontologisch zu erklären, wenn dies überhaupt möglich ist. Um das natürliche Gesetz zu verstehen, muss man sich zunächst aus subjektiv-epistemologischer Perspektive dem Begriff nähern. Auf den ersten Blick scheinen die (natürliche) praktische Vernunft oder das Gewissen als erkennende Vermögen für das Erkennen eines (ontologisch realen) Naturgesetzes bestimmt zu werden, das sich selbst wiederum als ideales, metaphysisch-transzendentes Objekt des menschlichen Erkennens herausstellt. Dies scheint, wenn wir Rhonheimer folgen, aber eine irrtümliche Annahme der Thomasexegese zu sein.[130] Als plausiblere Lesart der thomistischen Epistemologie erweise sich Rhonheimer zufolge vielmehr jene, in der die Dichotomie

---

128 Finnis 2011, 402.
129 Vgl. Finnis 2011, 401f; 48f.
130 Vgl. Rhonheimer 1987, 31; Grisez 1965, 168.

zwischen praktischer Vernunft als Erkenntnisvermögen und metaphysischer Interpretation des Naturgesetzes insofern aufgehoben werde, als das Naturgesetz das Gesetz der praktischen Vernunft sei[131] bzw. die Prinzipien des Naturrechts die Prinzipien der praktischen Vernunft seien; diese Interpretation der thomanischen Naturrechtslehre finden wir auch paradigmatisch in der NNLT, und aus Sicht der Moraltheologie stimmt auch Schockenhoff damit überein und bestätigt: »Diese Sicht der thomanischen Ethik stimmt in wesentlichen Punkten mit der Thomas-Auslegung überein, die sich seit den grundlegenden Arbeiten von *Wolfgang Kluxen* in der deutschsprachigen Moraltheologie weithin durchgesetzt hat.«[132] Bei Thomas heißt es: »Lex naturalis est aliquid per tationem constitutum (Das Naturgesetz ist etwas durch die Vernunft Konstituiertes).«[133] Das Naturgesetz ist so gesehen also kein Objekt, das von der Vernunft vorgefunden wird, sondern das »Gesetz als ›ordinatio rationis‹ ist also ein von der praktischen Vernunft ausgesprochenes ›praeceptum‹ oder ›imperium. Damit hat Thomas bestimmt, daß das Gesetz ›präzeptiver Gegenstand‹ der Vernunft ist, als ein ›Produkt‹ – ›aliquid constitutum‹ – der praktischen Vernunft. Dieses ›Produkt‹ darf jedoch nicht verdinglicht gedacht werden: Als präzeptiver Gegenstand der Vernunft – als Objekt der praktischen Vernunft – kann es nicht vom ordnenden Akt dieser Vernunft losgelöst betrachtet werden; es ist vielmehr, *als* Gegenstand, der Inhalt dieses Aktes, d. h. des Urteils.«[134] Die Prinzipien des Naturrechts werden demnach nicht von der praktischen Vernunft vorgefunden oder rezipiert, sondern vielmehr von ebenjener in einem Akt der Erkenntnis *konstituiert*, und zwar insofern, als wir in einem Erkenntnisakt der praktischen Vernunft erkennen, dass oberste praktische Prinzipien, die uns zum guten Handeln anleiten, *per se nota* sind.[135] Die menschliche Natur und das Sein-Sollen werden in einem natürlichen Erkenntnisakt der praktischen Vernunft begründet, die selbst aber freilich Teil der menschlichen Natur ist. Damit vereint Thomas eine personale Anthropologie, eine Epistemologie – im Hinblick auf die natürliche praktische Vernunft – und eine metaphysische Interpretation des Naturrechts in einem Begriff: Das Naturgesetz *ist*

---

131 Vgl. Rhonheimer 1987, 63ff. Vgl. auch etwa McInerny 1980, 5.
132 Schockenhoff 2014, 471.
133 Rhonheimer 1987, 68. Er verweist hier auf ST I-II, q.94, a.1.
134 Ebd.
135 Vgl. insb. Finnis 2011, 33f.

das Gesetz der praktischen Vernunft, Naturrecht *ist* Vernunftrecht.[136] Somit vereinigt der Begriff des Naturgesetzes sowohl die subjektiv-epistemologische also auch die objektiv-metaphysische Lesart, der zufolge das Naturrecht ja die Partizipation an der göttlichen Ordnung sei.[137] Die Konstituierung des Naturgesetzes durch die natürliche praktische Vernunft ist überhaupt erst der Grund für die Erkenntnis der Verbindlichkeit eines geltenden objektiven Gesetzes. Gegenstand der praktischen Vernunft sei also nicht das Naturgesetz, sondern das *Gute*, das durch die Objektivierung – im Sinne des reflexiven Moments der praktischen Vernunft – als Naturgesetz vom *Wollen* zum *Sollen* transformiert werde.[138] Hieraus lässt sich auch die axiomatische Grundnorm der *lex naturalis* bzw. das oberste praktische Prinzip der praktischen Vernunft[139] erkennen: »*Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden!*«[140] Dieses oberste Prinzip der praktischen Vernunft lasse sich als praktisches Äquivalent zum Nicht-Widerspruchsprinzip der theoretischen Vernunft deuten.[141] Dieses Prinzip könne nicht deduziert oder abgeleitet werden, sondern sei, dem Thomasexegeten und Begründer der NNLT, Germain Grisez, zufolge, unmittelbar und für jedermann selbstevident.[142] Es sei zunächst bloß formal und nicht material bestimmt, weil daraus kein handlungsleitendes Moment gewonnen werden könne.[143] Die Handlungstheorie des hl. Thomas sei

---

136 Vgl. Rhonheimer 1987, 19f; Grisez 1965, 172f; Finnis 2011, 33f. Ähnlich, aber etwas verschleiert argumentiert auch Wolf 1955, 37f.

137 Vgl. vor allem Rhonheimer 1987, 140f.

138 Wollen muss hier auch internalistisch interpretiert werden. Der Mensch strebt naturgemäß nach dem Guten (vgl. auch Grisez 1965, 171f). Zur Wollen-Sollen-Transformation vgl. auch Rhonheimer 1987, 64.

139 Vgl. George 1999, 37.

140 Vgl. Honnefelder 1990, 11; Grisez 1965, 168ff., Rommen 1947, 54; Dreier 2007, 131. Eine prägnante Zusammenfassung dieser thomanischen Lehre finden wir auch bei Kucinski (2017, 61): »Es ist die praktische Vernunft, die ausgehend von den *inclinationes naturales* das für den Menschen Gute erfasst und damit das oberste Prinzip des natürlichen Gesetzes *bonum est faciendum, malum est vitandum* inhaltlich ausfüllt und erschließt.«

141 Vgl. Rommen 1947, 51f; Honnefelder 1990, 11. Hieraus darf aber nicht geschlussfolgert werden, dass die praktische Vernunft nicht auch mithilfe des Nicht-Widerspruchsprinzips operiert.

142 Vgl. Grisez 1965, 169f. Vgl. auch Finnis 2011, 33f; George 1999, 37ff.

143 Diese Tatsache, dass das maßgebliche Prinzip der *lex naturalis* zunächst unbestimmt und vage bleibt, veranlasst Horst Dreier zu dem Monitum, dass das Naturrecht des Aquinaten auch nicht präzise in das positive Recht übertragen oder transformiert werden könne, was ferner auch zu Entscheidungsproblemen im Falle von Kollisionen