

Praktische Vernunft und das „von Natur aus Vernünftige“

Zur Lehre von der „Lex naturalis“ als Prinzip der Praxis
bei Thomas von Aquin

VON MARTIN RHONHEIMER

I. Die Lehre von der „Lex naturalis“ als Prinzipienlehre der praktischen Vernunft

Die in den letzten dreißig Jahren geführte Diskussion über die Interpretation der thomanischen Lehre von der „Lex naturalis“ verdankt sich sowohl einem erneuerten Interesse an der spezifisch philosophischen Ethik des hl. Thomas, wie auch moraltheologischen Bemühungen, die Idee eines „natürlichen Gesetzes“ für das Verständnis der Autonomie des Menschen als moralisches Subjekt fruchtbar zu machen. Trotz einer großen Bandbreite der Interpretationsansätze haben sich dabei einige Grundeinsichten herauskristallisiert, die gegenwärtig fast ausnahmslos von allen Kennern der Materie akzeptiert werden. Die wichtigste dieser Grundeinsichten dürfte wohl darin bestehen, in der Lehre von der Lex naturalis nicht eine Lehre über die Natur bzw. eine der sittlichen Einsicht des Menschen vorgegebene und vom Menschen dann zu verwirklichende Naturordnung zu erblicken, sondern eine Lehre über die praktische Vernunft des Handlungssubjekts und die Prinzipien dieser Vernunft, eine philosophisch-ethische Prinzipienlehre also. Zweitens dürfte heute allgemein akzeptiert sein, daß praktische Vernunft gegenüber der theoretischen Eigenständigkeit besitzt und praktische Urteile nicht aus theoretischen abgeleitet werden können, sondern ihren eigenen nichthintergehbaren Ausgangspunkt besitzen, daß also zwischen theoretischem und praktischem Verstand ein Verhältnis der Parallelität besteht. Daraus ergibt sich drittens, und auch hier herrscht weitgehend Konsens, daß deshalb auch der Gegenstand philosophischer Ethik nicht durch Ableitung aus der Metaphysik gewonnen wird. Metaphysik – und entsprechende philosophische Anthropologie – ist vielmehr nachträgliche Erhellung und vertiefende Deutung der eigenständigen Selbsterfahrung praktischer Vernunft des Handlungssubjekts.¹

¹ Grundlegend für diese Neuorientierung sind: W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (1964), Hamburg ²1980, ³1999 (im folgenden nach der 2. Aufl. zitiert); G. Grisez, *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae*, 1–2, Question 94, Article 2, in: *Natural Law Forum* 10 (1965) 168–201. Leicht gekürzte Fassung in: A. Kenny (Hg.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London, Melbourne 1969, 340–382; J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980. Prominentester Gegner der These einer Parallelität von theoretischer und praktischer Vernunft ist R. McNerny; vgl. z. B. ders., *The Principles of Natural Law*, in: *American Journal of Jurisprudence*, 25 (1980) 1–15; *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington D. C. 1982; *Aquinas on Human Action. A Theory of*

Während heute die neothomistische Konzeption des „natürlichen Sittengesetzes“ von der Forschung überholt erscheint, wird aber in der gegenwärtigen Thomasinterpretation auch die diese neothomistische Deutung zu überwinden beanspruchende „autonomistische“ Interpretation der Lehre von der *Lex naturalis* zunehmend als unhaltbar erkannt. Diese „autonomistische“ Position begriff die *Lex naturalis* lediglich als die natürliche Neigung der praktischen Vernunft, in schöpferischer Weise je wieder neue sittliche Normen zu formulieren, und damit letztlich als die Verpflichtung, der Vernunft gemäß zu handeln, und betrachtete die natürlichen Neigungen der menschlichen Person lediglich als „Rohmaterial“ der gestaltenden Aufgabe der Vernunft.² Nicht nur haben Vertreter dieser Konzeption in späteren Jahren ihre Auffassung in doch erheblich modifizierter Form vorgetragen,³ sie wird heute auch als Extremposition eingeordnet.⁴ Unlängst ist ihr sogar vorgeworfen worden, sie mache sich „nicht nur einer folgenschweren historischen Entstellung, ja Verstümmelung des thomanischen Ansatzes schuldig, sondern lasse auch in systematischer Hinsicht ein mangelndes Problembewußtsein erkennen“⁵. Damit wird zumindest in dieser Hinsicht bestätigt, was ich bereits Jahre zuvor nachzuweisen versuchte, daß nämlich diese Interpretation zwar ein ernstzunehmendes Anliegen vertrat, den Ansprüchen einer wissenschaftlich vertretbaren Thomasinterpretation jedoch nicht zu genügen vermochte und nicht imstande war, die moralische Autonomie des Menschen als ein endliches, leib-geistig konstituiertes und geschaffenes Wesen adäquat zu erfassen.⁶

Hinsichtlich der in „Natur als Grundlage der Moral“ vorgelegten Darstellung der thomanischen Lehre von der *Lex naturalis* und der in nachfolgenden Arbeiten entwickelten, die Genese aus dem Problemkontext der ari-

Practice, Washington D. C. 1992, bes. 184 ff.; im gleichen Sinn: *R. Hittinger*, *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame 1987.

² Vgl. *F. Böckle*, *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966; *ders.*, *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie*, in: *F. Böckle u. E.-W. Böckenförde* (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 165–188; *Böckle*, *Fundamentalmoral*, München 1977; *K.-W. Merks*, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines ‚autonomen‘ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978.

³ Vgl. *F. Böckle*, *Was bedeutet „Natur“ in der Moraltheologie?*, in: *ders.*, (Hg.), *Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre*, Düsseldorf 1987, 45–68; *K.-W. Merks*, *Naturrecht als Personenrecht. Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin*, in: *M. Heimbach-Steins* (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 28–46; bes. 39f. Allerdings ist nicht ganz klar, ob diese Modifizierungen wirklich die Grundstruktur der Interpretation berühren.

⁴ So *E. Schockenhoff*, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, 150.

⁵ *F.-J. Bormann*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, in: *MThS*, N.F.; Bd. 14 (1999) 223.

⁶ Vgl. *M. Rhonheimer*, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Innsbruck, Wien 1987. Zu einem ähnlichen Ergebnis kam praktisch gleichzeitig *R. Bruch*, *Das sittliche Naturgesetz als Gottes- und Menschenwerk bei Thomas von Aquin*, in: *ZKTh* 109 (1987) 294–311.

stotelischen Ethik berücksichtigenden handlungstheoretischen Deutung praktischer Vernunft bei Thomas⁷ ist nun allerdings, neben großer Zustimmung, auch Widerspruch angemeldet worden, und dies nicht nur von neothomistischer Seite,⁸ sondern auch seitens jener, die in ihrer Beschäftigung mit der Lehre von der *Lex naturalis* dasselbe Anliegen einer praktischen Prinzipienlehre verfolgen. Der Widerspruch, der sich in der Tat auf zentrale Punkte bezieht, ist, vereinfachend gesagt, ein doppelter: Gemäß der in „Natur als Grundlage der Moral“ vorgelegten Deutung werde, erstens, die Beziehung der praktischen Vernunft zu den *inclinationes naturales* lediglich als Affirmation naturhaft vorgegebener Strebensziele verstanden, wodurch die gestaltende und ordnende Funktion der Vernunft übersehen sowie ihre Differenz zur theoretischen Vernunft wieder eingeebnet werde. Diese Mißsachtung der gegenüber allem Natürlichen ordnungsschaffenden Funktion der Vernunft führe letztlich zur Annahme einer Identität zwischen den materialen Strebenszielen der Natur und dem von der Vernunft als gut Erkannten und zu einer entsprechenden Tendenz, aus den natürlichen Strebenszielen konkrete praktische Weisungen abzuleiten.⁹ Zweitens, und damit zusammenhängend, so wurde eingewendet, plädierten „Natur als Grundlage der Moral“ und die weiterführende Arbeit „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“ für eine Konzeption praktischer Vernunft, der gemäß – die Mehrstufigkeit des sittlichen Urteils und die Kontingenz der konkreten Handlungsumstände mißachtend – ohne Rekurs auf Erfahrung und auf unfehlbare Weise aus den Prinzipien der *Lex naturalis* das konkrete, jeweils richtige Handlungsurteil der Klugheit abgeleitet werden könnte.¹⁰

Damit sind die beiden hauptsächlichen kontroversen Themen benannt. Der vorliegende Aufsatz wird sich auf den ersten der beiden Einwände konzentrieren.¹¹ Zunächst ist jedoch die hier zur Debatte stehende Position kurz darzustellen. Dadurch dürfte es leichter sein, einige im Laufe der Kontroverse entstandene Mißverständnisse einer Klärung näherzubringen.

⁷ Vgl. *M. Rbonheimer*, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik, Berlin 1994; *ders.*, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Rom 1994 (spanische Übersetzung: *La perspectiva de la moral*, Madrid 2000; eine erweiterte und aktualisierte deutsche Ausgabe erscheint unter dem Titel „Die Perspektive der Moral“ im Akademie Verlag, Berlin 2001).

⁸ Einen kurzen Überblick über die Rezeption von „Natur als Grundlage der Moral“ bietet das „Postscript“ der englischen Ausgabe von „Natur als Grundlage der Moral“: *M. Rbonheimer*, *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, New York 2000.

⁹ Vgl. *G. Wieland*, *Secundum naturam vivere*. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit, in: *B. Fraling*, *Natur im ethischen Argument*, Freiburg i.Ü., Freiburg i.Br. 1990, 13–31, bes. 21–26; *L. Honnefelder*, *Natur als Handlungsprinzip*. Die Relevanz der Natur für die Ethik, in: *ders.* (Hg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg, München 1992, 151–190; 179, Anm. 92; *E. Schockenhoff*, *Naturrecht und Menschenwürde*, 150; 154; 168; und *ders.*, *Compte Rendu von: M. Rbonheimer, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*, in: *StMor* 34 (1996) 133–147; *F. J. Bormann*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, 223–227.

¹⁰ So *E. Schockenhoff*, *Naturrecht und Menschenwürde*, 153f.; *ders.*, *Compte Rendu*, 138 ff.

¹¹ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem zweiten Einwand wird in der Zeitschrift „*Studia Moralia*“ erscheinen.

II. Die „Lex naturalis“ als Prinzip der Praxis und deren Ausrichtung auf das „von Natur aus Vernünftige“

Wesentlich für die in meinen früheren Arbeiten entwickelte Position war, zu zeigen, daß Thomas von Aquin die Lex naturalis als Prinzip der Praxis begreift.¹² Damit ist gemeint: Das Naturgesetz sind jene ersten Prinzipien menschlichen Handelns, welche das Handlungssubjekt als praktisches Subjekt konstituieren, und zwar von Anfang an und notwendigerweise im Horizont des für den Menschen von Natur aus Guten. Gerade weil die Lex naturalis Prinzip von Handeln ist, ist sie auch Prinzip sittlichen Handelns und damit Moralprinzip. Sie konstituiert den Menschen in einem Zug als praktisches und als moralisches Subjekt. Die Lehre von der Lex naturalis ist näherhin nicht eine Lehre über die „Natur“, sondern über die (praktische) Vernunft, insofern sie natürliche Vernunft ist, d. h., insofern sie das „von Natur aus Vernünftige“ zum Gegenstand hat. Die Lehre von der Lex naturalis ist also eine Lehre über die praktische Vernunft, insofern sie Natur und deshalb auch Prinzipienvernunft ist.

Eine Theorie der praktischen Vernunft kann sich deshalb nicht in der Lehre von der Lex naturalis erschöpfen; denn letzterer kommt lediglich die Funktion einer praktischen Prinzipienlehre zu. Praktische Vernunft ist auf Handeln gerichtet, und Handeln vollzieht sich im Bereich des Partikulären, Kontingenten, dessen, „was sich auch anders verhalten kann“. Praktische Prinzipien sind Ausgangspunkt, Fundament und Rechtfertigungsgrund. Nichts geht ohne sie, alles ist auf sie bezogen, aber sie selbst sind ungenügend und für praktische Zwecke unterbestimmt.¹³ Nichts konkret Praktisches kann aus ihnen unmittelbar und zwingend abgeleitet werden, es sei denn, Grenzen des „moralisch Möglichen“ und entsprechende negative normative Aussagen, denn es kann in bestimmten Handlungsbereichen durchaus zwingend gezeigt werden, daß eine konkret beschreibbare Handlungsweise dem Prinzip widerspricht bzw. nicht durch dieses gerechtfertigt zu werden vermag. Aufgrund dieser Unterbestimmtheit allgemeiner praktischer Prinzipien bezüglich konkreter Handlungsleitung bedarf praktische Vernunft der Klugheit des aufs konkrete Tun gerichteten praktischen Urteils. Erst die auf das konkrete Tun gerichtete Vernunft ist im abschließenden und vollkommenen Sinne praktisch.¹⁴ Klugheit jedoch ist nicht möglich ohne die intentionale Leitung durch die Prinzipien, die letztlich nichts anderes beinhalten als die Ziele der sittlichen Tugenden. Diese intentionale Leitung durch die Prinzipien sichert die Moralität der Mittel. Klugheit ist nicht Durchtriebenheit. Der Kluge ist aber auch derjenige, der nicht nur

¹² Gemäß R. Schönberger war dies eine in der Thomasinterpretation „neue These“; vgl. seine Rezension von „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“, in: ZPhF 49 (1995) 629–632; hier: 631.

¹³ Vgl. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral, 224; 230f.; 403f.

¹⁴ Vgl. Rhonheimer, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 565ff.

Gerechtigkeit erstrebt, sondern auch hier und jetzt Gerechtes tut. „Gerecht“ und in diesem Sinne „sittlich richtig“ kann das konkrete Tun aber nur sein, insofern es ein durch das Prinzip geleitetes Tun ist, gleichsam innerhalb seiner Bahnen verläuft und auf diese Weise das Prinzip konkretisiert und erfüllt. Genau dadurch konstituiert sich die, im aristotelischen Sinne verstandene, „praktische Wahrheit“ des konkreten Handelns: seine Übereinstimmung mit dem richtigen Streben¹⁵. Das heißt jedoch auch, daß ganz verschiedene, wenn auch nicht beliebige Handlungen unter die gleiche Zielrichtigkeit fallen können¹⁶ und Ethik deshalb nur eine Grundrißwissenschaft sein kann.¹⁷

Die *Lex naturalis* als Prinzip der Praxis zu begreifen – und das heißt, sie zu begreifen als jene fundamentale kognitive und appetitiv-bewegende Hinordnung auf das Gute hin, wodurch sich der Mensch zuallererst als praktisches Subjekt konstituiert – bedeutet, sich von Anfang an in die Perspektive der ersten Person zu versetzen. Wer im Sinne des hl. Thomas über die *Lex naturalis* spricht, spricht zunächst einmal nicht über sittliche Normen oder die normative Begründung der Richtigkeit von Handlungsweisen, sondern über die leib-geistig konstituierte menschliche Person als Handlungssubjekt und den Ursprung ihres vernunftgeleiteten Strebens, durch das diese Person als ein auf das für den Menschen Gute hin sich bewegendes Subjekt verstanden werden kann. Wird die *Lex naturalis* in diesem Sinne begriffen, so zeigt sich, daß ihr Inhalt zunächst gar keine Gebote, Normen, Pflichten oder Sollensforderungen sind, sondern das „Für den Menschen Gute“, wie es teils mit naturhafter Spontaneität, teils durch diskursive Entfaltung der ersten Prinzipien vor der natürlichen Vernunft aufscheint. Erst in der Reflexion wird dann das Gute als „Gebot“ oder „Norm“ vergegenständlicht und werden entsprechende normative Aussagen formuliert.¹⁸ Die *Lex naturalis* als solche ist jedoch zuallererst einmal die den Menschen auf das Gute hin bewegend praktische Vernunft selbst auf der Ebene ihrer allgemeinen Prinzipien. Sie will nicht in erster Linie etwas über „gut“ und „böse“ aussagen, sondern, wie es praktischer Vernunft ursprünglich eigen ist, auf das Gute hin bewegen. Damit eben konstituiert sie den Menschen zugleich als praktisches und als moralisches Subjekt.

Nicht alle Interpreten verstehen die *Lex naturalis* in diesem Sinne konsequent als „Prinzip der Praxis“, auch nicht jene, welche für die Autonomie der praktischen Vernunft plädieren. Die meisten Mißverständnisse, vor allem aber der Vorwurf, die von mir vorgelegte Deutung plädiere für eine „Ableitung“ konkreter handlungsleitender Weisungen aus den natürlichen Strebenszielen und die Möglichkeit einer entsprechend „unfehlbaren“

¹⁵ Dies war das zentrale Thema von „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“.

¹⁶ Vgl. *Rhonheimer*, *Natur als Grundlage der Moral*, 257.

¹⁷ Vgl. *Rhonheimer*, *La prospettiva della morale*, 295 ff.; 299.

¹⁸ Vgl. *Rhonheimer*, *Natur als Grundlage der Moral*, 63 ff.; 205 ff.; *ders.*, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*, 545 ff.

Richtigkeit der partikulären Handlungsurteile des Klugen, beruhen wohl darauf, die Thematik der *Lex naturalis* primär unter dem Gesichtspunkt typischer Probleme normativer Ethik abzuhandeln.¹⁹ Im Vordergrund steht dann die Frage, wie konkret und abschließend die als Gebote der *Lex naturalis* zu verstehenden praktischen Prinzipien das konkrete Handeln zu normieren vermögen. In „Natur als Grundlage der Moral“, noch mehr aber in den späteren Arbeiten zum Thema, wurde jedoch versucht, von dieser Perspektive auf die handlungstheoretische überzugehen und die praktischen Prinzipien im Sinne der *Lex naturalis* als die Ziele der sittlichen Tugenden zu begreifen. Damit wird die konkrete Handlung erkennbar als Verwirklichung des Zieles bzw. als dessen Verfehlung. Das hat nichts zu tun mit der Frage nach der Ableitung konkreter Handlungsurteile aus allgemeinen Normen oder, wie vor allem E. Schockenhoff meint, mit der Behauptung einer Unfehlbarkeit des Klugen in der Bestimmung des jeweils „Richtigen“, denn gemeint ist nicht eine sachliche Richtigkeit, sondern eben das sittliche Richtig-Sein – das Gutsein – der Handlung auf Grund ihrer „praktischen Wahrheit“, d. h. ihrer Übereinstimmung mit dem Ziel der Tugend.²⁰ Und es gehört nun gerade zum Wesen des aristotelischen Begriffs des „Klugen“ oder *spondaios* – er ist ein Idealtypus –, daß er in dieser Hinsicht nie irrt, sondern infolge des affektiven Gesichertseins seiner Vernunft immer das Wahre trifft.²¹ Klugheit im aristotelischen Sinn (*φρόνησις*) ist „ein untrüglicher Habitus vernünftigen Handelns in Dingen, die für den Menschen Güter und Übel sind“²². Die konkreten Handlungen des Klugen werden, wie auch immer sie sonst beschaffen sein mögen, in dem Sinne „richtig“ sein, daß sie im Konkreten und Partikulären „Gerechtigkeit“, „Maß“, „Starkmut“, „Besonnenheit“, „Großherzigkeit“ usw., verwirklichen, und deshalb auf das Ziel der entsprechenden Tugend und menschlichen Vollkommenheit hinführen.

¹⁹ Das scheint mir, trotz vieler äußerst positiver Ansätze, notorisch bei E. Schockenhoff und F. J. Bormann.

²⁰ Gerade in dieser Perspektive lassen sich dann aber auch „in sich schlechte Handlungen“ formulieren, die eben das Ziel der Tugend verfehlen, was aber keineswegs die Hauptaufgabe der Ethik ist. Der verbreiteten und typischen „Ableitungsangst“ entspricht ein ebenso verbreiteter Hang zur Betonung der Existenz von „Ausnahmen“ (z. B. beim Tötungsverbot). In „Natur als Grundlage der Moral“ wird versucht, die dabei dominante normentheoretische Perspektive aus der Sicht einer klassisch-tugendethischen zu kritisieren (die dabei allerdings nicht, wie in der zeitgenössischen angelsächsischen „virtue ethics“, als Gegensatz zur normentheoretischen Perspektive gesehen wird; es geht nur um die Umkehrung der Priorität der Gesichtspunkte). Vgl. auch: M. Rhonheimer, „Intrinsically Evil Acts“ and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of *Veritatis splendor*, in: Thom. 58, 1 (1994) 1–39; ders., Intentional Actions and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick, in: Thom. 59, 2 (1995) 279–311; ders., „Ethics of Norms“ and the Lost Virtues. Searching the Roots of the Crisis of Ethical Reasoning, in: *Anthropotes IX* (1993) 231–243. Zum Unterschied zwischen klassischer und zeitgenössischer angelsächsischer Tugendethik vgl. die wichtigen Bemerkungen bei J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, 439ff. Zum Thema auch: J. Schuster, *Moralisches Können. Studien zur Tugendethik*, Würzburg 1997.

²¹ Vgl. EN III, 4, 1113a 15–1113b 2.

²² Ebd., VI, 5, 1140b 7.

Es scheint deshalb gleichsam zwei Extrempositionen zu geben, die beide die Idee der *Lex naturalis* als Prinzip der Praxis verfehlen und den normativen Diskurs zu sehr in den Mittelpunkt stellen. Erstens die traditionelle, von einigen neuthomistischen Strömungen vertretene Auffassung, gemäß der das Naturgesetz mit „Naturgesetzlichkeit“ und einer „Ordnung der Natur“ gleichgesetzt wird, welche zu verwirklichen menschlichem Handeln aufgegeben ist. Praktische Vernunft erscheint hier als eine Art bloßes „Ableseorgan“ von sittlich-normativen Weisungen aus der „Natur“. Es scheint nicht nötig, sich mit dieser Auffassung an dieser Stelle noch einmal näher auseinanderzusetzen. Die andere Extremposition ist hingegen jene, welche in Ablehnung dieser ersten Auffassung die Vernunft in ganz anderer Weise ebenfalls der Natur gegenüberstellt, sei dies nun in der genannten extremen („autonomistischen“) Variante (F. Böckle), oder aber in den abgeschwächteren Formen (W. Korff, L. Honnefelder, G. Wieland), Deutungen, die trotz Unterschieden im einzelnen eine wesentliche Gemeinsamkeit aufweisen: Sie verstehen zwar die Lehre von der *Lex naturalis* als eine Lehre über die praktische Vernunft, scheinen jedoch nicht den Schritt zu tun, diese als jene Vernunft zu fassen, welche den Menschen in fundamentaler Weise als praktisches, sich auf das Gute hin bewegendes Subjekt konstituiert; damit aber sind sie nicht imstande zu erklären, wie die Hinordnung des Menschen auf das von Natur aus für ihn Gute durch die praktische Vernunft zustandekommt, wie sich also das allein den Charakter eines Prinzips besitzende „von Natur aus Vernünftige“ konstituiert.²³ Der eigentliche „normative Diskurs“ wird dadurch gleichsam von seiner argumentativen Rückkopplung auf „Natur“ weitgehend gelöst, was sich nicht zuletzt auch darin zeigt, daß es im Rahmen einer solchen Konzeption dann schwierig wird, die Relevanz eines tugendethischen Ansatzes für die normative Ethik anzuerkennen.²⁴

In einem gewissen Sinn ist diese zweite Position eine Extremposition, weil sie letztlich praktische Vernunft nicht als Natur zu fassen vermag und damit die ersten Prinzipien der praktischen Vernunft auch nicht als (substantielle) Ziele der sittlichen Tugenden, von denen Thomas ja sagt, sie seien uns „von Natur aus bestimmt“²⁵. Als „Natur“ und dem Menschen „natürlich“ vermag sie lediglich das (formale) Faktum der „Vernünftigkeit“ zu

²³ Die Darstellung von E. Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde, kommt einer solchen Auffassung wohl am nächsten, vor allem, weil sie den bewegenden Charakter des ersten Prinzips der praktischen Vernunft richtig erkennt (vgl. 170). Bei F.-J. Bormann, Natur als Horizont sittlicher Praxis, findet sich ein handlungstheoretisches Verständnis der *Lex naturalis* im Kontext des „natürlichen Wollens“, was ebenfalls der Idee einer *Lex naturalis* als Prinzip der Praxis nahe kommt. In eine ähnliche Richtung zielt ohne Zweifel auch C. Schröer, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart [u.a.] 1995. Allerdings stellt sich bei näherem Hinsehen die Frage, ob die genannten Autoren diesen Ansatz wirklich konsequent zu Ende denken.

²⁴ Das gilt allerdings auch für die von J. Finnis und G. Grisez vertretene Konzeption einer an Thomas orientierten *natural law-theory*. Zur Thematik vgl. auch: Schuster, Moralisches Können.

²⁵ Vgl. In Ethic. VI, lect. 2.

denken, die der menschlichen Natur einwohnende Forderung, der Vernunft gemäß zu handeln, nicht aber einen auf inhaltlich Gutes bezogenen Akt der Vernunft. „Natur“ als natürlich gegebener materialer Gehalt, als „Gut“ und „Ziel“, ist dieser Deutung gemäß der „Vernunft“ immer entgegengesetzt und steht ihr gleichsam gegenüber. Das Denken des Verhältnisses von praktischer Vernunft und natürlichen Strebenzielen ist hier bipolar und kommt im Endeffekt, wenn auch nicht der Absicht nach, einem gewissen Dualismus sehr nahe. Insofern nämlich diese Interpretation eine Lehre über die praktische Vernunft beinhaltet, ist diese keine Lehre über die *Lex naturalis*, sondern eben nur über die Vernunft als allem Natürlichen vorausliegendes sittliches Gestaltungskriterium. Insofern diese Interpretation dann aber von der „Natur“ spricht, ist sie keine Lehre von der praktischen Vernunft mehr. Die Kategorie des „von Natur aus Vernünftigen“ bleibt ihr damit fremd. Vernunft als Vernunft bleibt inhaltslos, formal, und die Tendenz besteht darin, strenggenommen gar keine eigentliche *Lex naturalis* mehr zu benötigen, sondern nur noch „natürliche Neigung“ (Natur) auf der einen und gestaltende Vernunft, die zur Formulierung sittlicher Normen schreitet, auf der anderen Seite.

Die *Lex naturalis* als Prinzip der Praxis aufzufassen bedeutet, in ihr die fundamentale, im Kontext der natürlichen Neigungen verlaufende Hinordnung des Menschen auf das Gute zu erblicken, ohne die Praxis gar nicht möglich würde. Prinzipien der praktischen Vernunft, Gebote der *Lex naturalis* und Ziele der sittlichen Tugenden erweisen sich dabei als ein und dasselbe.²⁶ Denn es ist gerade die praktische Vernunft leib-geistig konstituierter menschlicher Personen, welche bereits durch die allgemeinsten und obersten Urteile den Menschen auf das Gute hin bewegt und dadurch die Grundlage für das Phänomen der sittlichen Verpflichtung legt. Letztere ist ursprünglich nichts anderes als die vor der Vernunft im Urteil „das ist gut“ auftretende Anziehungskraft des als gut Erscheinenden. Deshalb, so Thomas, hat auch die *Lex naturalis* ihre verpflichtende Kraft allein aus dem praktischen Urteil der natürlichen Vernunft, insofern diese anordnet, dies oder jenes sei zu tun oder zu meiden.²⁷ Sie bedarf dazu keines Rekurses auf die Tatsache, daß die *Lex naturalis* eine Teilhabe am göttlichen ewigen Gesetz ist. Dieses hat im Wirkungsbereich der *Lex naturalis* selbst keine handlungsleitende Funktion, sondern ist lediglich nachträgliche Interpretation, spekulative Rückführung auf ihre schöpfungsmäßige Gründung.²⁸ Aller-

²⁶ S. dazu vor allem *Rhonheimer*, *La prospettiva della morale*.

²⁷ Vgl. I-II, 104, 1; s. dazu: *Rhonheimer*, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*, 532; vgl. auch *ders.*, *La prospettiva della morale*, 260 ff.

²⁸ *F.-J. Bormann*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, 200 ff., macht sich die Mühe nachzuweisen, daß ich die gegenteilige Position vertrete. Die Darstellung Bormanns beruht auf einer irrigen und unsorgfältigen Lektüre von „Natur als Grundlage der Moral“ und „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“. Bormann versteht sämtliche Aussagen über die schöpfungsmetaphysische Bedeutsamkeit der Lehre von der Partizipation der *Lex naturalis* am ewigen Gesetz (vorgebracht zum argumentativen Nachweis der Unmöglichkeit der „autonomistischen“ Thomasdeu-

dings vermag die Einsicht in diesen schöpfungstheologisch-metaphysischen Zusammenhang u. a. wiederum Aufschlüsse darüber zu vermitteln, weshalb auch eine Offenbarung der Gebote des natürlichen Gesetzes möglich ist, die dann in der übernatürlichen Ordnung als positives „göttliches Gesetz“ wiederum unmittelbar handlungsleitend werden kann.²⁹

Auf Grund dieser summarischen Darstellung dürfte es nun leichter sein, den nachfolgenden Versuch der Entkräftung des Einwandes einer Mißdeutung der Beziehung zwischen Vernunft und natürlicher Neigung in den richtigen Kontext einzuordnen, nämlich denjenigen einer in aristotelischer Tradition stehenden Tugendethik, die bei Thomas um eine Prinzipienlehre in der Form der Lehre von der *Lex naturalis* erweitert worden ist.

III. Praktische Vernunft und natürliche Neigungen

1. Die These von der „Zweistufigkeit im Vollzug der praktischen Vernunft“

Mit L. Honnefelder³⁰ vertritt vor allem G. Wieland die Ansicht, die „Struktur praktischer Vernünftigkeit überhaupt“ sei normativ bezüglich der Natur zu verstehen: „Denn damit Natur überhaupt für den Handlungszusammenhang bedeutsam werden kann, muß der Mensch in der Lage sein, sich zu ihr zu verhalten, also bereits vorweg als vernünftiger und freier gedacht werden. Im ersten Prinzip der praktischen Vernunft formuliert Thomas den Grund aller Sittlichkeit, der vorausgesetzt werden muß, wenn man sich in praktischer Absicht auf Natur bezieht“³¹. Der in „Natur als Grundlage der Moral“ vorgelegten Deutung hält Wieland deshalb entgegen, sie bestimme das Verhältnis zwischen „natürlichen Neigungen“ und „praktischer Vernunft“ nicht richtig; sie lasse die Naturhaftigkeit der *inclinatio*

tion) als Aussagen über den Verpflichtungsgrund für die Gebote der *Lex naturalis*. Was als Aussage auf der Ebene der Reflexion im Bereich „philosophische Ethik“ gemeint ist, wird von Bormann als Aussage über die praktische Vernunft des Handlungssubjekts selbst verstanden, was in dem Vorwurf gipfelt, ich stelle mich „in direkten Gegensatz zum Standpunkt des Aquinaten“ (ebd., 200) und laufe Gefahr, „damit den entscheidenden Ertrag der wissenschaftstheoretischen Analysen W. Kluxens zu verspielen“ (ebd., 201). Mit anderer Begründung findet sich ein ähnlicher Vorwurf bereits bei F. Ricken, Art. Naturrecht I, in: TRE, Bd. XXIV, Berlin, New York 1994, 144f. Darauf ist an anderer Stelle ausführlicher einzugehen.

²⁹ Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 237.

³⁰ L. Honnefelder, Praktische Vernunft und Gewissen, in: HCE, hgg. v. A. Hertz [u. a.], Bd. 3, Freiburg, Basel, Wien 1982, 19–43; hier 24. Ders., Die Begründbarkeit des Ethischen und die Einheit der Menschheit, in: G. W. Hunold, W. Korff (Hgg.), Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft, München 1986, 315–327; hier 320; ders., Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik, in: E. Coreth (Hg.), Wahrheit und Einheit in der Vielheit, Düsseldorf 1987, 147–169; hier 156; ders., Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts. Max Webers und Ernst Troeltschs Deutung des mittelalterlichen Naturrechts und die Bedeutung der Lehre vom natürlichen Gesetz bei Thomas von Aquin, in: W. Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Frankfurt a.M. 1988, 254–275; ders., Absolute Forderungen in der Ethik. In welchem Sinn ist eine sittliche Verpflichtung absolut?, in: W. Kerber (Hg.), Das Absolute in der Ethik, München 1991, 13–33. Vgl. auch: Honnefelder, Natur als Handlungsprinzip, 176.

³¹ Wieland, *Secundum naturam vivere*, 25.

naturalis zur Regel für die Vernunft werden, anstatt umgekehrt anzuerkennen, daß „am Anfang“ die Vernunft und nicht die Natur steht.³²

Wieland folgt damit der meines Wissens vor allem von L. Honnfelder formulierten These von einer „Zweistufigkeit im Vollzug der praktischen Vernunft“ bei Thomas³³: Zunächst einmal, so lautet Honnelfelders These, konstituiert sich das Subjekt unter der obersten praktischen Differenz von „gut“ und „böse“ als vernünftiges und freies, um sich dann im nachhinein in dieser reflektierten und eben vernünftigen Weise zu den sich in seiner Natur findenden natürlichen Neigungen und den entsprechenden Strebenzielen zu verhalten. „Diese Zweistufigkeit“ – so Honnelfelder – „versetzt Thomas in die Lage, der bei Aristoteles verbleibenden Schwierigkeit zu begegnen, das Handlungsziel entweder als bloße Verlängerung des Strebenziels betrachten zu müssen, und das bedeutet, seine Verbindlichkeit letztlich doch naturalistisch zu begründen, oder aber es im jeweiligen Ethos verankert zu sehen, und das bedeutet, seine Verbindlichkeit als unvermittelte, nicht mehr prüfbare Setzung anzunehmen.“³⁴

Die Idee einer Zweistufigkeit des Vollzugs der praktischen Vernunft im Sinne Honnelfelders besagt näherhin, daß im ersten Prinzip der praktischen Vernunft, „das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“, eine erste Differenz zum Ausdruck kommt, die das Handeln unter eine oberste und unableitbare formale Regel stellt, die das Subjekt dazu verpflichtet, der Vernunft gemäß – mit Gründen – zu handeln, anstatt einfach Ursachen, d. h. den Strebenantrieben der natürlichen Neigungen, zu folgen. Damit gibt das erste Prinzip der praktischen Vernunft „die Form an, die alle Sätze haben müssen, die zum Handeln anleiten wollen, so wie das Widerspruchsprinzip die Form angibt, der alle Sätze folgen müssen, die etwas aussagen wollen. Zum andern hält es fest, daß Erkenntnis des jeweilig Guten auch den Erkennenden in Wollen und Handeln *bindet*. Inhaltlich besagt es nichts als die Forderung, der Vernunft zu folgen“³⁵.

Honnelfelder scheint das oberste Prinzip der praktischen Vernunft als einen „Satz“ zu verstehen, der etwas „besagt“, eine allerdings bindende Aussage.³⁶ Genau besehen können jedoch weder das oberste Prinzip der praktischen Vernunft noch alle nachfolgenden Prinzipien „Sätze“ oder „normative Aussagen“ genannt werden; sie werden dies erst im Modus der Reflexion der Vernunft über ihren eigenen praktischen Akt.³⁷ Die Prinzi-

³² Vgl. zu diesem Einwand auch das „Postscript“ zu: *M. Rhonheimer, Natural Law and Practical Reason*.

³³ Vgl. *Honnelfelder, Praktische Vernunft und Gewissen*, 23 ff.; *ders.*, *Natur als Handlungsprinzip*, 175; *ders.*, *Die Begründbarkeit des Ethischen und die Einheit der Menschheit*, 320 ff.; *ders.*, *Wahrheit und Sittlichkeit*, 156 ff.; *ders.*, *Absolute Forderungen in der Ethik*, 25 ff.

³⁴ *Honnelfelder, Absolute Forderungen in der Ethik*, 25.

³⁵ *Honnelfelder, Natur als Handlungsprinzip*, 176.

³⁶ Vgl. *Honnelfelder, Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts*, 259.

³⁷ Vgl. *Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral*, 63 ff., wo der Ausdruck „normative Aussage“ eingeführt wird.

pien der praktischen Vernunft (= Präzepte des Naturgesetzes) sind jene ersten praktischen Urteile, die durch ihre Einbettung in die Strebendynamik der natürlichen Neigungen fundamental praktisch-bewegenden Charakter haben und als solche, unabhängig von sprachlicher Formulierung, zunächst einmal das Subjekt durch dessen Ausrichtung auf das natürlicherweise erkannte Gute als Handlungssubjekt konstituieren.³⁸ Zweitens scheint es kaum möglich, daß das oberste praktische Prinzip nur die „Form des sittlichen Urteils“ angibt im Sinne einer bloßen Konstituierung des Subjekts als ein solches, das in seinem Handeln und auch im Selbstverhältnis zu seinen natürlichen Neigungen jeweils nach Gründen zu fragen hat. Gewiß, aus dem ersten Prinzip der praktischen Vernunft *bonum est prosequendum et faciendum, malum vitandum* kann nichts darüber abgeleitet werden, was für den Menschen „gut“ ist. Es wird aber gerade normativ wirksam und besagt dann auch Inhaltliches, insofern auf Grund dieses Prinzips die von den natürlichen Neigungen der Vernunft als ein Gutes vorgestellten und von der Vernunft geordneten Strebensziele als *opere prosequenda* erfaßt werden.³⁹ Damit, und dies ist das Dritte, fällt die von Honnefelder behauptete Zweistufigkeit dahin: Der Mensch konstituiert sich nicht vorweg und unabhängig vom Bezug der praktischen Vernunft auf die Strebensziele der natürlichen Neigungen als praktisch-vernünftiges Subjekt, sondern gerade *in* der allerdings immer vernünftigen Erfassung der von den natürlichen Neigungen aufgewiesenen *bona*. Dies gilt analog für die Vernunftkenntnis generell: Auch der spekulative Intellekt erfaßt das erste Prinzip der theoretischen Vernunft (das Widerspruchsprinzip) nicht vorgängig zu jeder Erkenntnis des Seienden, sondern gerade in und durch Erkenntnis des Seienden: es ist in dieser Erkenntnis grundlegend, immer impliziert und ermöglicht so überhaupt die Erkenntnis, „daß etwas ist“⁴⁰.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß Honnefelder die von Thomas in I-II, 94, 2 dargestellte Parallelität von theoretischer und praktischer Vernunft in fragwürdiger Weise rekonstruiert. Zunächst: Thomas gebraucht zunächst den Ausdruck „*apprehensio simpliciter*“, „Erkenntnis überhaupt“ – „Erfassen von ‚etwas‘ als solchem“ –, deren erster Gegenstand das „Seiende“

³⁸ Thomas spricht deshalb im Falle von „Gesetzen“ als von „*propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones*“ (I-II, 90, 2 ad 2). Mit „*propositio*“ ist nicht einfach ein „Satz“, sondern ein *Vernunfturteil* gemeint; vgl. I-II, 94, 1: „... *lex naturalis est aliquid per rationem constitutum; sicut etiam propositio est quoddam opus rationis ...*“.

³⁹ Vgl. zu diesen beiden Punkten: *Rbonheimer*, *Natur als Grundlage der Moral*, 78f.

⁴⁰ Ablehnung der Zweistufigkeits-These impliziert aber keineswegs die Leugnung der Mehrstufigkeit praktischer Vernunft im Sinne 1. einer Unterscheidung mehrerer Ebenen von Prinzipien (erste, allgemeinste, oberste einerseits, und handlungsspezifische andererseits, die *principia propria*) und 2. der Unterscheidung der Prinzipienebene überhaupt von jener des konkreten, auf das Singuläre gerichteten Handlungsurteils. Bei der These Honnefelders von der Zweistufigkeit im Vollzug der praktischen Vernunft geht es allein um das Verhältnis von praktischer Vernunft und natürlicher Neigung, d. h. um die Behauptung, Vernunft konstituiere sich als praktische vorweg jeglicher Bezugnahme auf eine natürliche Neigung bzw. entsprechende Strebensziele und dadurch formulierte Güter.

ist. Nichts deutet darauf hin, daß das, was Thomas hier über die „*apprehensio simpliciter*“ sagt, nicht auch für die praktische Vernunft gilt – auch wenn praktische Vernunft darüber hinausgeht.⁴¹ Wichtiger ist jedoch, daß Honnefelder die Parallelität offenbar in folgender Weise zu verstehen scheint:⁴²

Theoretische Vernunft	Praktische Vernunft
(1) Richtungsdifferenz wahr/falsch („ja“/„nein“)	(1) Differenz gut/böse
(2) Darin impliziert das erste Prinzip der theoretischen Vernunft: das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch (Widerspruchsprinzip).	(2) Darin impliziert das erste Prinzip der praktischen Vernunft: „Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden“.

Eine erste Ungenauigkeit ist hier m. E. bereits in der Annahme zu sehen, die oberste Differenz sowohl der theoretischen wie auch der praktischen Vernunft sei gemäß Thomas gewissermaßen logischer Natur (im ersten Falle erkenntnis-, im zweiten handlungslogischer Natur).⁴³ Aber nicht nur in dieser Hinsicht spricht I-II, 94, 2 eine andere Sprache:

Theoretische Vernunft („ <i>apprehensio simpliciter</i> “):	Praktische Vernunft („ <i>apprehensio rationis practicae, quae ordinatur ad opus</i> “):
(1) „... illud quod primo cadit in apprehensione est ens.“ (→ „ <i>ratio entis et non entis</i> “)	(1) „... bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis (= In De Anima III: „ <i>primum apprehensum a ratione practica est appetibile</i> “) (→ „ <i>ratio boni: bonum est quod omnia appetunt</i> “)
(2) „... primum principium indemonstrabile est quod <i>non est simul affirmare et negare</i> , quod fundatur supra rationem entis et non entis.“	(2) „... primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni ... (...) hoc est ergo primum praeceptum legis, quod <i>bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum</i> .“
(3) „... et super hoc principium omnia alia fundantur.“	(3) „Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona.“

⁴¹ Dafür spricht Thomas' Kommentar zur Aristotelischen Schrift „De Anima“: In III De Anima, lect. 15 (ed. Marietti, n. 820), wo es heißt: „... [intellectus] speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum; *practicus autem speculatur veritatem propter operationem*“. Auch der praktische Verstand ist also ein Vermögen der Wahrheitserkenntnis. Vgl. auch: De Veritate, 22. 10, ad 4: „... obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus.“ Wichtig ist hier auch: I, 79, 11: „intellectus per extensionem fit practicus“; vgl. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral, 44 ff.

⁴² Vgl. Honnefelder, Natur als Handlungsprinzip, 176; ders., Praktische Vernunft und Gewissen, 24.

⁴³ In „Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts“, 259, identifiziert Honnefelder leicht abweichend die Differenz gut/böse mit einer (praktischen) Ja/Nein-Stellungnahme.

Tatsächlich spricht Thomas auf der Seite der „*apprehensio simpliciter*“ nicht von der Differenz „wahr“/„falsch“, sondern von der „*ratio entis et non entis*“; auf dieser Dichotomie, heißt es, beruhe das Widerspruchsprinzip. Es handelt sich dabei nicht einfach um die Form theoretischer Urteile, sondern vielmehr um die Konstituierung intellektiver *apprehensio* überhaupt durch die Wirklichkeit des Seienden, zu dem das Nicht-Seiende in absoluter ontologischer Kontrareität steht, so daß in der Folge nicht beides, das Seiende und sein Gegenteil, zugleich (in gleicher Hinsicht) bejaht oder verneint werden kann. Analog überträgt sich die fragwürdige Leseweise Honnefelders dann auf die Seite der praktischen Vernunft. Als Fundament des ersten Prinzips der praktischen Vernunft wird bei Thomas nicht, wie Honnefelder behauptet, die Differenz „gut“/„böse“ als „Form“ praktischer Urteile genannt, sondern vielmehr die „*ratio boni*“ – der „Gesichtspunkt des Guten“ –, die, mit den Worten des Aristoteles, darin besteht, daß „das Gute von allen Dingen erstrebt wird“. Die „*ratio boni*“ ist der Gesichtspunkt des „Erstrebten“ oder „Erstrebaren“ – des *appetibile* –, unter dem Seiendes, Wirklichkeit im Horizont eines Strebens als „Gutes“ vergegenständlicht wird. Ausgangspunkt ist also die Korrelation von „gut“ und „Streben“, und diese ist, was das erste Prinzip der Praxis zum Vorschein bringt: „das Gute ist zu tun, das Üble (Böse) zu meiden“. Die eigentliche praktische Differenz, die hier zum Ausdruck kommt und auf der „*ratio boni*“ gründet, ist nicht jene von „gut“ und „böse“ (diese wird erst im nachhinein in der Reflexion als konstitutive Differenz vergegenständlicht), sondern die Differenz von *prosecutio* und *fuga*, von Verfolgen und Meiden, Tun und Lassen⁴⁴ (vgl. das zweite Schema, rechte Spalte, 2). Entsprechend ergibt sich dann folgende Parallelität:

Theoretische Vernunft			Praktische Vernunft		
ens	–	non ens	bonum	–	malum
affirmatio	–	negatio	prosecutio	–	fuga

Diese interpretatorischen Differenzierungen mögen vielleicht zunächst als Haarspalterei empfunden werden. Ihre sachliche Relevanz ist jedoch erheblich. Das wichtigste Ergebnis ist folgendes: Das erste Prinzip der praktischen Vernunft ist nicht ein Urteil, man solle jeweils mit Gründen handeln, sondern das Bewegungsprinzip vernünftiger Lebewesen, das diese zugleich als handelnde und als moralische Subjekte konstituiert. Dies geschieht allerdings nicht in der Weise, daß uns zunächst das erste Prinzip der praktischen Vernunft, gleichsam im Allgemeinen, darauf hin ordnete, Gutes zu verfolgen, und Übles zu meiden, um dann in einem zweiten Schritt dieses allgemeine Streben auf die verschiedenen, den natürlichen Neigungen entspre-

⁴⁴ „*Prosecutio*“ und „*fuga*“ werden deshalb in „Natur als Grundlage der Moral“, 52, als Parallele zur Kopula „*est*“/„*non est*“ theoretischer Aussagen, als „praktische Kopula“ bezeichnet.

chenden Güter zu erstrecken. Vielmehr wird das erste Prinzip jeweils im praktischen Erfassen dieser Güter wirksam. Dies analog zum Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs: Auch dieses wird nicht vorweg erkannt, um dann auf seiner Grundlage weiteres Seiendes zu erfassen; sondern es erweist seine fundierende Präsenz und Wirksamkeit gerade in jedem einzelnen auf Seiendes gerichteten Erkenntnisakt.⁴⁵ Das erste Prinzip ist nicht gleichsam ein erstes Erkanntes, auf das dann andere Erkenntnisakte folgen, sondern es ist Erstes im Sinne des Fundamentes und als solches immer schon in jedem praktischen Erkenntnisakt impliziert. Das erste Prinzip wird als in diesem Sinne Fundierendes praktisches Urteil überhaupt erst anlässlich der Erfassung einzelner *bona humana* wirksam. Honnefelder scheint also I-II, 94, 2 zu sehr als ein logisches „Ablaufschema“ aufzufassen anstatt als Analyse eines kognitiv geleiteten praktischen Fundierungszusammenhangs.⁴⁶

Damit ist hervorgehoben, daß in der Sicht des hl. Thomas die genannte Konstituierung des Handlungssubjekts nicht in rein „formaler“, inhaltsloser Weise als die Konstituierung eines Wesens zu verstehen ist, das „vernünftig“, „mit Gründen“ handelt, sondern als ein Subjekt, das als praktisches von Anfang an – d.h. natürlicherweise – sich auf jenes Gute hin geordnet findet, das ihm seine natürlichen Neigungen aufweisen. Genau dies ist es ja nun, wovon Honnefelder sich distanzieren möchte, da er dies für „naturalistisch“ hält. Es scheint allerdings kaum möglich, sich dafür auf Thomas zu berufen.

2. Die Konstituierung praktischer Vernunft durch das von Natur aus Erstrebte

Thomas hat in einer wertvollen Paraphrase zu „De Anima III“, wo Aristoteles nach den Prinzipien der Bewegung von Lebewesen sucht, den in der „Summa Theologiae“ prägnant formulierten Gedanken in andere Worte gefaßt und dabei auch gleichzeitig dessen aristotelische Herkunft offengelegt (s. oben, Schema II, rechte Spalte, 1). Daraus geht hervor: Als

⁴⁵ Vgl. dazu deutlich: Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, 79: „Dazu muß man sich vergegenwärtigen, daß das erste Prinzip ‚bonum est prosequendum ...‘, oder genauer: das Urteil bezüglich der ‚prosecutio boni‘ als solcher, losgelöst von jedem weiteren Gehalt, gar nicht auftritt oder bewußt werden könnte. Ebensovienig wie im Bereich der theoretischen Erkenntnis des Seienden der Gegensatz von ‚ens‘ und ‚non ens‘ als solcher, d.h. in seiner reinen Formalität, auftritt. Er wird ja immer nur am konkreten Seienden erfahren, und in dieser fundamentalen Eigenschaft des Seins in seiner konkreten Gestalt zeigt sich das Widerspruchsprinzip als erstes Prinzip der Seinskenntnis. Ebenso muß betont werden, daß auch das erste Prinzip der praktischen Vernunft sich immer nur in material bestimmten Bereichen der ‚prosecutio‘ zeigt; es erweist sich gewissermaßen auf bestimmte Bereiche aufgefächert, die der wertbestimmenden natürlichen Vernunft natürlicherweise gegenständlich sind. Und es entwickelt, weil es das fundamentale ‚principium ordinans et motivum‘ ist, darin seine praktisch-fundierende Wirksamkeit.“

⁴⁶ Freilich meint Honnefelder gerade nicht, daß aus dem obersten Prinzip etwas geschlossen werden könnte (vgl. Honnefelder, *Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts*, 260f.). Er begreift es aber dennoch als der Bezugnahme auf die einzelnen natürlichen Neigungen vorgeordnet, was ja mit der hier kritisierten „Zweistufigkeit“ gemeint ist.

praktische konstituiert sich die Vernunft durch die Erfassung („apprehensio“) des Erstrebaren, d.h. eines Gutes: *primum consideratum ab intellectu practico est appetibile*⁴⁷. Hier, im Guten als Korrelat eines Strebens, liegt der Ausgangspunkt praktischer Vernunft, der hinsichtlich theoretischer Urteile eigenständig und in diesem Sinne der Unableitbarkeit praktischer Urteile aus theoretischen autonom ist. Dennoch handelt es sich um dieselbe Vernunft, welche Wirklichkeit erfäßt, hier nun jedoch die Wirklichkeit eines naturhaft vorgegebenen und auf ein Ziel gerichteten Strebens. Durch diese Art der „apprehensio“ wird der Verstand praktisch, auf das Tun hin bewegend: *propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet*⁴⁸. Es folgt die *prosecutio*, die sich, in ihrem Abschluß als Handeln unter der Differenz von Gut und Böse manifestiert. Damit scheint wiederum deutlich zu werden: Praktische Vernunft besitzt einen eigenständigen und in diesem Sinne autonomen Ausgangspunkt; praktische Urteile sind nicht Ableitungen oder „Verlängerungen“ theoretischer Urteile, was wiederum heißt, daß Ethik nicht einfach aus metaphysischen Prämissen deduziert werden kann; als Praxis erhellende Reflexion auf Praxis gewinnt sie ihre Prinzipien auf eigenem Weg. Mit der Behauptung solcher Autonomie der praktischen Vernunft wird aber weder der Wirklichkeits- oder Wahrheitsbezug praktischer Vernunft noch die Möglichkeit einer nachträglichen wechselseitigen „Erhellung“ von philosophisch-metaphysischer Anthropologie und Ethik geleugnet.⁴⁹

Damit sind wir nun aber nicht etwa bei einer naturalistischen Position angelangt. Eine solche bestünde darin, das praktisch Gute auf natürliche Eigenschaften von Dingen zurückzuführen. Das Gute, auf das eine natürliche Neigung gerichtet ist, ist jedoch keine natürliche Eigenschaft von etwas, sondern Korrelat eines Strebens. Wiederum naturalistisch wäre die Beziehung auf ein solches Streben begriffen, falls das Streben in seiner naturhaften Faktizität bereits als sittlich normativ behauptet würde. Das ist freilich bei Thomas nicht der Fall: denn hier ist die Rede von einem vernunftgeleiteten Streben, das sich auf Ziele erstreckt, die von der Vernunft als Gutes erfäßt und entsprechend im Horizont von Vernünftigkeit geordnet werden. Allerdings ist gegenüber Honnefelders blanker Entgegensetzung von „Ursachen folgen“ und „nach Gründen handeln“⁵⁰ in Erinnerung zu rufen, daß

⁴⁷ In III De Anima, lect. 15 (ed. Marietti, n. 821).

⁴⁸ Ebd. Vgl. dazu: *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 45f., und ausführlicher: *ders.*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 507–515.

⁴⁹ Zum komplexen Verhältnis von Ethik, philosophischer Anthropologie und Metaphysik s. *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 36–62.

⁵⁰ Vgl. *Honnefelder*, Praktische Vernunft und Gewissen, 37: „Nur ein Handeln, das durch Vernunft bestimmt ist, das nicht aus Ursachen resultiert, sondern Gründen folgt, ist eine Tat, die aus Freiheit geschieht.“ Und *ders.*, Natur als Handlungsprinzip, 176: Der Mensch unterscheidet sich vom Tier dadurch, „daß er sich in seinem Handeln durch Vernunft bestimmt, daß er nicht einfachen Ursachen folgt, sondern nach Gründen handelt ...“.

das als gut Erkannte – das Vernunfturteil „das ist gut“ also – für das vernunftgeleitete Streben (das freie Wollen) gerade, weil es ein Grund ist, auch als Ursache wirkt. So schreibt Honnefelder selbst, „nach Gründen handeln“ bedeute für den Menschen, „nur das, was er als gut erkennt, auch als ein zu tuendes anzuerkennen und umgekehrt“⁵¹. Genau deshalb ist es dann aber auch gar nicht nötig, die Konstituierung des Subjekts als ein nach Gründen handelndes Vernunftwesen vorweg zum Bezug auf die Strebensziele der natürlichen Neigungen zu verstehen. Vielmehr stellt sich die Frage – und sie ist die Frage nach praktischen Prinzipien im Sinne einer *Lex naturalis* –, ob denn praktische Vernunft nicht von Natur aus etwas als „gut“ erfasse, die Frage also nach einem „von Natur aus Vernünftigen“. Ein solches wäre sowohl ein erster nichthintergehbare Grund für Handeln, als auch eine solches Handeln bewirkende Ursache⁵².

Mit Naturalismus hat all dies freilich nichts zu tun. Naturalistisch wäre etwa die Behauptung, der Sexualtrieb sei *als* Natur normativ, seine Repression in bestimmten Fällen unnatürlich und deshalb unmoralisch. Eine ethische Position, wie die von mir vertretene, welche zur Wahrnehmung von elterlicher Verantwortung für die zeitweise Enthaltung von sexuellen Akten und für unbedingte eheliche Treue plädiert (und zwar auch dann, wenn die natürliche Neigung sich einmal auf einen anderen potentiellen Sexualpartner richten sollte), des Naturalismus zu verdächtigen, vermag nicht recht einzuleuchten. Ebenso ist die natürliche Neigung zur Selbsterhaltung gemäß meiner Thomasinterpretation nicht bereits schon sittliche Norm. Als von der Vernunft erstrebtes Gut ist Selbsterhaltung vielmehr in Einklang zu bringen mit Forderungen der Gerechtigkeit; es kann auch aus Liebe zu einer anderen Person hintangestellt oder relativiert werden. Auch die natürliche Neigung des Menschen zu Leben in der Gemeinschaft mit anderen ist nicht naturalistisch erklärbar, sondern nur im Horizont von Vernünftigkeit. Es ist gerade Aufgabe der Vernunft, zu ordnen, aber sie kann das nur, insofern sie bereits Gutes und damit Bedeutsames erkannt hat.⁵³ Die vernunftgemäße

⁵¹ Ebd.

⁵² Ursache allerdings nicht im Sinne einer Notwendigkeit, der man sich durch Freiheit nicht auch entziehen könnte. Denn was der Wille notwendigerweise als gut erstrebt, da es von der Vernunft als ein solches beurteilt wird, kann, weil sowohl Wille wie Vernunft auf ihren eigenen Akt zu reflektieren vermögen, auf einer höheren Ebene wiederum nicht gewollt werden (vgl. *Thomas v. Aquin*, *De Malo*, q. 6, a. unicus; vgl. *Rhonheimer*, *La prospettiva della morale*, 152 ff.). Vgl. auch unten, Abschnitt 4. Das ändert aber nichts daran, daß bezüglich des Handelns auch Intentionen Ursachen sind.

⁵³ Fragwürdig erscheint deshalb die eingangs zitierte Aussage Wielands: „Denn damit Natur überhaupt für den Handlungszusammenhang bedeutsam werden kann, muß der Mensch in der Lage sein, sich zu ihr zu verhalten, also bereits vorweg als vernünftiger und freier gedacht werden“ (*Wieland*, *Secundum naturam vivere*, 25). Freilich, ohne Vernünftigkeit gibt es so etwas wie „menschliches Handeln“ und Moral überhaupt nicht. In einem nichttrivialen Sinn verstanden ist die Aussage jedoch irgendwie nicht einsichtig, was sich zeigt, wenn wir für „Natur“ materiale Strebensziele und entsprechende Güter einsetzen. Dann besagt der Satz beispielsweise: „Denn damit ‚Leben‘ (‚Ernährung‘, ‚Sexualität‘ usw.) überhaupt für den Handlungszusammenhang bedeutsam werden kann, muß der Mensch in der Lage sein, sich zu ihm/ihr zu verhalten, also bereits

Verfolgung natürlicher Neigung bedeutet – und das war eine der Hauptthesen von „Natur als Grundlage der Moral“ – die Integration einer jeder dieser Neigungen und ihrer Ziele in das Gesamtgefüge aller natürlicher menschlicher Neigungen, und dadurch auch ihre Hierarchisierung, Relativierung und wechselseitige In-Bezugsetzung. Erst in dieser Weise werden die verschiedenen Strebensziele – durch die Vernunft – als Ziele sittlicher Tugenden konstituiert. Die philosophische Ethik ihrerseits hat zur Aufgabe, diesen Prozeß argumentativ zu rekonstruieren.⁵⁴

3. Die Beziehung zwischen Vernunft und natürlicher Neigung: Prinzipienerkenntnis und konkrete Erfahrung

Die Frage, die sich nun stellt, ist jene nach der Beziehung zwischen Vernunft und natürlicher Neigung. Der Terminus „natürliche Neigung“ ist freilich zweideutig. Ist hier mit „natürlich“ die Neigung in ihrer bloßen naturhaften Spontaneität gemeint, oder bereits auf der Ebene ihrer Erfassung durch die Vernunft als ein „Gutes der Vernunft“ (*bonum rationis*)? Die Frage lautet also genauer: Wie ist die Beziehung zwischen „Vernunft“ und „Natur“ zu denken, so daß sich aus dem Zusammenwirken beider die „natürliche Neigung“ im zweiten und damit auch sittlich relevanten Sinne ergibt? G. Wieland vertritt die Meinung, in „Natur als Grundlage der Moral“ sei die Beziehung zwischen Vernunft und natürlicher Neigung als eine solche der „Reziprozität“ verstanden worden, d. h. als eine Art wechselwirksamer Identität.⁵⁵ Als „Identität“ sieht das Verhältnis bei mir auch E. Schockenhoff⁵⁶. Schockenhoff selbst hingegen plädiert für die Formel „Komplementarität von praktischer Vernunft und *inclinationes naturales*“⁵⁷ bzw. „Bipolarität von Vernunft und Natur“⁵⁸.

Eigenartig erscheint hier, daß die genannten Thomasinterpreten nicht nur weitgehend unberücksichtigt lassen, daß Thomas selbst das Verhältnis von Vernunft und natürlichen Neigungen als dasjenige von „Form“ und „Materie“ (im metaphysischen Sinne) gefaßt hat, sondern daß sie auch zu überse-

vorweg als vernünftiger und freier gedacht werden“. Dieser Satz scheint sogar, falls er nicht im genannten trivialen Sinne verstanden wird, falsch zu sein, da doch auch für nicht vernünftige Lebewesen „Leben“ usw. bedeutsam ist. In Wahrheit müßte es doch eher umgekehrt heißen: „Damit der Mensch sich vernünftig und frei zu Leben, Ernährung, Sexualität usw. verhalten kann, müssen diese vorweg als für menschliches Handeln bedeutsam gedacht werden“. Genau diese Bedeutsamkeit ist nun eben durch die Natürlichkeit der menschlichen Grundstrebungen gegeben. Diese Gegebenheit, von der Vernunft aufgegriffen und in ihrer Perspektive geordnet, ist wiederum Bedingung der Möglichkeit einer *Lex naturalis*.

⁵⁴ Vgl. z. B. *Rhonheimer*, La prospettiva della morale, 242ff. (Genesis des Prinzips „Gerechtigkeit“).

⁵⁵ Vgl. *Wieland*, Secundum naturam vivere, 25.

⁵⁶ Vgl. *Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 154. So, Schockenhoff folgend, auch *Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, 226.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ *Schockenhoff*, Compte Rendu von: M. Rhonheimer, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 146. So auch *Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, 230.

hen scheinen, daß dies der Schlüssel zum Verständnis der in „Natur als Grundlage der Moral“ vorgelegten Deutung dieses Verhältnisses ist.⁵⁹ So gesehen sind nämlich „Vernunft“ und „natürliche Neigung“ ebensowenig „identisch“ wie etwa „Seele“ und „Leib“ (von „Reziprozität“ kann hier ja keine Rede sein). Die Formel der „Komplementarität“ und der „Bipolarität“ erweisen sich dann aber gegenüber dem Form/Materie-Schema entweder als verdinglichend und tendenziell dualistisch oder verlieren sich im Unverbindlichen, in bildhaften Formulierungen, die letztlich hinsichtlich des Verhältnisses Vernunft-Natur wieder alles offen lassen.⁶⁰

Die Frage, ob sich Vernunft und natürliche Neigung zueinander komplementär verhalten oder ob sie identisch sind, ist vom Form/Materie-Schema her gesehen keine sinnvolle Frage. Sind z. B. Leib und Seele des Menschen „identisch“ oder „komplementär“? Falls komplementär: Gibt also die Seele dem Leib etwas, was er nicht schon hat, und der Leib der Seele, was sie noch nicht besitzt? In einem gewissen Sinne wird man dies durchaus bejahen können. Aber in der Wesenseinheit von Leib und Seele finden wir nur noch eine einzige Substanz vor, die nicht mehrere nicht mit sich identische, aber komplementäre „Teile“ besitzt. Folglich gibt es also auch Identität. Aber es handelt sich um eine Identität, in der beide „Komponenten“ – besser: Ko-Prinzipien – durch die Einigung zu etwas Neuem werden und sich verändern, vor allem aber die Materie, der Leib.

Nicht genau gleich, aber analog, ist das Verhältnis zwischen Vernunft und natürlicher Neigung zu denken. Die von der Vernunft vergegenständlichte und in ihrem Horizont verfolgte natürliche Neigung ist immer noch *natürliche* Neigung: Die „Form“ der Vernunft ist zwar ein Mehr bezüglich der bloßen Naturalität der Neigung, aber gleichzeitig auch nicht etwas, was mit dieser Neigung, ist sie einmal unter diese Form getreten, nicht identisch wäre. Gleichzeitig ist deshalb auch die von Vernunft informierte und geformte Neigung mehr als Neigung der bloßen Natur.⁶¹ „Selbsterhaltung“ ist als Neigung einer vernünftigen menschlichen Person, die sich zu anderen Personen in Achtung und Liebe verhalten kann, etwas anderes, als auf der Ebene des naturhaft, spontanen Strebens, ohne deshalb aufzuhören, mit diesem Streben identisch zu sein. „Sexualität“ ist als liebende Selbstschenkung an eine andere Person, in treuer Bindung zwischen Mann und Frau und als

⁵⁹ Wodurch es dann ja auch gelingt, den Zusammenhang dieser Lehre mit derjenigen über die Konstituierung von Handlungsobjekten und -arten als „formae a ratione conceptae“ herzustellen; s. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, 91 ff. u. 317 ff. Zu dem in diesem Zusammenhang wichtigen Begriff des „bonum rationis“ vgl. *ders.*, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*, 124 ff.

⁶⁰ Vgl. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde*, 172f.; Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, 236.

⁶¹ Ähnlich nun auch in späteren Ausführungen zum Thema: *Merks*, *Naturrecht als Personrecht?*, 39: „Erkenntnis von ‚gut‘ und ‚böse‘, das Urteil über ‚gut‘ und ‚böse‘ kommen nicht teils von der Vernunft, teils von den Strebungen, sondern bilden ein durch Vernunft integriertes Ganzes.“

Dienst am Leben etwas anderes als bloßer naturhafter Sexualtrieb – und doch *ist* sie immer dieser natürliche Antrieb; sie ist nun aber dieser Antrieb gleichsam auf der Ebene der anthropologischen „Wahrheit der Sexualität“⁶². Gerade deshalb ist ja Sexualität nicht nur natürliche Neigung, sondern auch zu gestaltende Aufgabe. Sexualität ist ja keineswegs schon von Natur aus auf monogamische Treue angelegt;⁶³ sie ist dies erst im Kontext des für die Vernunft Guten, die den Sexualpartner als Person und als Gegenstand der Liebe zu erfassen vermag.

E. Schockenhoff jedoch sieht meine Position als eine solche, welche die *Lex naturalis* „als reine Selbstexplikation der praktischen Vernunft“⁶⁴ auffaßt, wobei sich die ordnungsschaffende Funktion der Vernunft „auf eine bloße Erkenntnis dieser natürlichen Strebensziele durch die Vernunft beschränkt“⁶⁵. Diese Meinung entspringt allerdings einer wesentlich verkürzten Rezeption der in „Natur als Grundlage der Moral“ breit dargestellten thomanischen Lehre von der diskursiven Entfaltung der *Lex naturalis* durch den Prozeß der *inventio* der natürlichen Vernunft,⁶⁶ wo deutlich gemacht wird: „Für diesen diskursiven Prozeß ist der Mensch, wie in all seiner Erkenntnis, auf die Erfahrung angewiesen, zunächst immer auf die Sinneserfahrung, die er allerdings mit dem Licht der natürlichen Vernunft in ihrem intelligiblen Gehalt erfaßt. Thomas nennt diesen Prozeß der ‚inventio‘ auch eine *via experimenti* (II-II, 47, 15); es bedarf also der Sinneserfahrung und der Überlegung, die dann schließlich – in *via iudicii* – durch die *resolutio* in den ersten Prinzipien ihren Abschluß erfahren.“⁶⁷ Der Prozeß der diskursiven *inventio* ist ein Prozeß der Explikation der Prinzipien durch die Vermittlung von Erfahrung, die der Vernunft ursprünglich äußerlich ist, und auf diese Weise eine Konkretisierung der obersten Prinzipien, die allerdings, wie noch zu zeigen ist, gerade im Prozeß der *inventio* zunehmend verdeutlicht werden.

Die in „Natur als Grundlage der Moral“ viele Seiten füllende und für die argumentative Entfaltung der dort vorgelegten Thomasdeutung zentrale Darstellung der thomanischen Lehre von der inventiv-diskursiven Entfaltung der ersten Präzepte der *Lex naturalis* durch die *ratio naturalis* ist von Kritikern dieser Deutung überhaupt nicht zur Kenntnis genommen, ge-

⁶² Vgl. *Rhonheimer*, La prospettiva della morale, 246ff., sowie *ders.*, Sexualität und Verantwortung. Empfängnisverhütung als ethisches Problem, Wien 1995.

⁶³ Auf eigene Weise wird dies auch von Vertretern der evolutionären Psychologie bestätigt; vgl. *R. Wright*, The Moral Animal. Why We are The Way We Are, London 1994.

⁶⁴ *Schockenhoff*, Comptes Rendus, 143.

⁶⁵ *Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 168.

⁶⁶ Vgl. *Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral, 216–239.

⁶⁷ *Ebd.*, 238. E. Schockenhoff vermerkt in „Naturrecht und Menschenwürde“, 153, ich verweise in „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“ nur an einer Stelle (nämlich auf S. 553) darauf, daß die Erschließung abgeleiteter Präzepte des Naturgesetzes nur durch diskursive Vermittlung und Erfahrung möglich sei. Dabei hat er offensichtlich den dortigen Verweis auf „Natur als Grundlage der Moral“, 216–239, übersehen, wo auch die gerade zitierte Stelle zu finden ist.

schweige denn in irgend einer Weise rezipiert worden.⁶⁸ Das mag verschiedene Gründe haben. Ein Grund könnte darin zu sehen sein, daß nicht selten „diskursive Vernunft“ mit jener Vernunft gleichgesetzt wird, der das konkrete Handlungsurteil entspringt, und deshalb jene Stellen, in denen ich von der diskursiven Auffindung der Prinzipien spreche, fälschlicherweise als Aussagen über die konkrete Handlungsebene verstanden werden.⁶⁹ Andererseits scheint es aber auch, daß viele Interpreten die *inventio*-Lehre mit der in I-II, 91,3, allerdings nur im Zusammenhang der Rede über das menschliche Gesetz, erwähnten *adinventio* verwechseln, worauf nun einige Thomasinterpreten in der Tat immer wieder Bezug nehmen, um das Verhältnis von natürlichem Strebenziel zu seiner vernünftigen Durchformung bis hin zur Formulierung der sekundären Präzepte der *Lex naturalis* als Prozeß des „Erfindens“ zu charakterisieren.⁷⁰ Durch eine solche Verwechslung erscheint dann die in „Natur als Grundlage der Moral“ dargestellte *inventio*-Lehre als eine unzutreffende „deduktivistische“ Verkürzung der thomanischen Lehre von der praktischer Vernunft. Jedoch bezieht sich der Begriff der *adinventio* bei Thomas ausschließlich auf die „*Lex humana*“: er ist nicht anwendbar auf die *Lex naturalis* selbst. Was die Thomasexegese betrifft, erscheint also die Bezugnahme auf I-II, 91,3 in diesem Zusammenhang unstatthaft.⁷¹ Als ebenso unrichtig bezeichnet werden muß in diesem Zusammenhang der Verweis auf I-II, 95,2 und die dort erwähnte Konkretion der *Lex naturalis* „per modum determinationis“, die Thomas einer Ableitung „per modum conclusionis“ entgegensetzt (wie in den Wissenschaften, wo aus ersten Prinzipien andere wahre Sätze erschlossen werden)⁷².

⁶⁸ Das gilt nun leider auch für die als *Opus magnum* zum Thema konzipierte Arbeit von *F.-J. Bormann*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, wo meines Wissens nichts darauf hindeutet, daß der Autor sich der Bedeutung der *inventio*-Lehre bewußt ist, was sich auch darin zeigt, daß er entsprechende Äußerungen aus „Natur als Grundlage der Moral“ kontextfremd und mit entsprechendem Unverständnis kommentiert. Auch bei *C. Schröder*, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, ist die diskursive *inventio* der *ratio naturalis* kein Thema. *F. Ricken*, *Art. Naturrecht I*, 145, hingegen scheint meine entsprechenden Ausführungen zum Anlaß zu nehmen, mir vorzuwerfen, ich behaupte, der Mensch könne „das ewige Gesetz in sich erkennen“ und es werde damit als unmittelbar handlungsleitend verstanden. Der Vorwurf ist mir unverständlich, da ja die *inventio*-Lehre gerade erklärt, wie sich die *Lex naturalis* im Erkennen der natürlichen Vernunft des Menschen entfaltet, wie also das ewige Gesetz dem Menschen gerade durch die Entfaltung des natürlichen Gesetzes bekannt wird (vgl. I-II, 19, 4 ad 3: „... licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aequaliter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam.“ Bei der *inventio*-Lehre geht es gerade um die Analyse der Erkenntnisweise der *ratio naturalis* als *imago der mens divina*.)

⁶⁹ So bei *Bormann*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, 263.

⁷⁰ I-II, 91,3: „... particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam ...“ und „... cognitio ... per industriam rationis inventa ...“. Vgl. auch I-II, 94,3, wo Thomas davon spricht, daß vieles der Tugend gemäß getan werde, worauf die Natur selbst zunächst nicht hinneige, „sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenunt, quasi utilia ad bene vivendum“.

⁷¹ So bei *Schockenhoff*, *Naturrecht und Menschenwürde*, 179, der sich auf Kluxen und Honnefelder beruft. *Kluxen*, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 235, weist allerdings ausdrücklich darauf hin, daß die „adinventio“ nur für die Bestimmungen der „*lex humana*“ gilt.

⁷² Vgl. z. B. bei *Honnefelder*, *Absolute Forderungen in der Ethik*, 27.

Der determinative Modus, so Thomas, gleicht jedoch eher dem herstellenden Tun. Thomas charakterisiert mit diesem zweiten Modus die Beziehung zwischen Lex naturalis und menschlich-positivem Gesetz, aber auch nur diese. Der „modus conclusionis“ ist zweifellos auch derjenige, durch welchen die sekundären Präzepte der Lex naturalis aus den ersten, obersten Prinzipien erschlossen werden, und zwar durch diskursive *inventio*.⁷³ Zu glauben, damit sei nun etwa ein *nicht* auf Erfahrung rekurrierender Erkenntnisprozeß rein deduktiv-apriorischer Art gemeint, hieße freilich die thomanische Erkenntnistheorie zur Gänze verkennen. Wenn auch die Lex naturalis nicht theoretischer Erkenntnis, sondern einem spezifisch praktischen Erkenntnisprozeß entspringt, so handelt es sich dabei doch immer um einen Prozeß der Wirklichkeits- und Wahrheitserkenntnis, was man nun von der „determinatio“ konkreter menschlicher Gesetze – der *adinventio* der *utilia ad bene vivendum* – wohl nicht in gleicher Weise behaupten können.⁷⁴

Ebenso wichtig wie die Lehre von der diskursiven *inventio* der natürlichen Vernunft und zum großen Teil ebenfalls unbeachtet geblieben ist in diesem Zusammenhang die thomanische Lehre von der „praestitutio finis“ durch die Klugheit.⁷⁵ Thomas sagt nämlich, daß die Klugheit, die eigentlich für die Bestimmung der konkreten Handlungen zuständig ist „in einem gewissen Sinne“ den sittlichen Tugenden auch das Ziel festsetzt⁷⁶. Die – immer an Erfahrung gebundene – Klugheit leitet die sittlichen Tugenden nicht nur bei der Wahl der zum Ziel führenden Handlungen, sondern auch in der Festlegung des Zieles. Der Grund ist, daß das Ziel einer jeden Tugend ja gerade konkrete Handlungen sind und dabei jeweils das Treffen der in jedem Gegenstandsbereich zutreffenden Mitte. Damit dieses Ziel der Tugend – Handeln gemäß der Vernunft – erreicht wird, bedarf es der Klugheit. Das allgemeine Strebensziel der Tugend genügt nicht zur Erkenntnis und zum Wählen dessen, worauf solches Streben eigentlich abzielt: das konkrete, vernunftgemäße Handeln. Das bedeutet auch, daß handlungsspezifische Prinzipien – die *principia propria* der Lex naturalis – erst durch Vermittlung der handlungsbestimmenden, auf das Konkrete gerichteten und deshalb auch in

⁷³ Das dürfte auch durch die Feststellung von *Schröer*, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, 200, bestätigt werden, daß „tragender Grundgedanke des ganzen Entwurfs“ thomanischer Handlungslehre „die Anwendung der aristotelischen Begründungstheorie der Zweiten Analytik auf den Bereich des Handelns“ ist.

⁷⁴ Allerdings will damit nicht gesagt werden, daß ein solches „Hinzuerfinden“ nur für den Bereich der menschlichen Gesetzgebung gilt. Es ist dies auch eine Eigenart der auf das konkrete Tun gerichteten Klugheit, die das Gute jeweils auf flexible und kreative Weise zu verwirklichen hat; vgl. dazu die Bemerkungen in: *Rhonheimer*, *Natur als Grundlage der Moral*, 414. Nicht gilt dies jedoch für die kognitive Ausbildung der Handlungsprinzipien im Sinne der Lex naturalis.

⁷⁵ Vgl. *Rhonheimer*, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*, 362 ff.; 583 ff.

⁷⁶ „... quodammodo praestituit finem virtutibus moralibus“ (In Sent., III, 33, 2, 3). Vgl. *Rhonheimer*, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*, 362 ff. u. 583 ff.

ein konkretes Ethos eingebundenen Vernunft zur vollen Entfaltung gelangen und wirklich handlungsleitend zu werden vermögen.⁷⁷

Wie bereits erwähnt: Praktische Prinzipien – bzw. die *Lex naturalis* – werden durch Erfahrung im Partikularen entdeckt. Dies notwendigerweise, weil es in der Welt des Menschen keine allgemeinen, sondern überhaupt nur konkrete, partikuläre Dinge, Personen, Beziehungen, Handlungen usw., gibt. Allgemeine Wirklichkeitsgehalte sind immer nur Inhalt nachträglicher Erkenntnis, in deren Licht dann das konkrete Einzelne wiederum tiefer erfaßt, d. h. als einem Allgemeinen zugehörig, verstanden wird: Die konkrete Handlung als partikuläres praktisches Erfordernis „hier und jetzt“ kann so als Konkretisierung des „guten Lebens“, des Für-den-Menschen-Guten, verstanden werden. Konkrete Handlungsweisen werden als Weg zu jenem Guten einsichtig, das Ziel menschlicher Strebungen und Tugenden ist und selbst ja wiederum den Gehalt praktischer Prinzipien ausmacht. Umgekehrt werden so auch bestimmte Handlungsweisen in ihrer Widersprüchlichkeit zum moralisch Gebotenen und Guten verstehbar.⁷⁸

Sogar allererste Prinzipien – auch theoretischer Art, wie jenes des Enthaltenseins des Teiles im Ganzen –, die sich gleichsam naturhaft-spontan herausbilden, bedürfen ja der anfänglichen Erfassung eines Partikularen, in dem das Prinzip verstanden wird (auch das als Strebensziel einer natürlichen Neigung vergegenständlichte Gute wird zunächst immer Erfahrung eines partikulären Gutes sein). Allerdings besteht gerade deshalb zwischen dem so gefundenen Allgemeinen – dem Prinzip – und dem Partikularen ein innerer kognitiver Zusammenhang.⁷⁹ In der Rekonstruktion kann dann nachträglich das eine als Konklusion aus dem anderen dargestellt werden – etwa das Tötungsverbot als Konklusion aus dem allgemeineren Gerechtigkeitsprinzip „Jedem ist das ihm Geschuldete zu geben“ –, ohne daß dies nun hieße, das Spezifischere oder gar Partikuläre ließe sich aus dem Allgemeinen

⁷⁷ Eine gewisse „Priorität der Klugheit“ ist also nicht zu leugnen (vgl. *D. M. Nelson*, *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, University Park, Pennsylvania 1992), obwohl die *Lex naturalis* als handlungsleitende praktische Prinzipien-Vernunft deshalb nicht auf eine bloße „explanatory function rather than the function of providing specific moral information“ (100) beschränkt werden darf. Kritisch gegenüber Nelson und M. C. Nussbaum sieht die Beziehung zwischen Klugheit und Naturgesetz m. E. richtig *P. M. Hall*, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame, London 1994. S. auch: *D. Westberg*, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford 1994. Nelson ist natürlich darin Recht zu geben, daß die *Lex naturalis* nicht die kognitive Aufgabe hat, das konkret zu Tuende auszumachen (145). Dennoch verkennt Nelson die fundierende Bedeutung der *Lex naturalis* als Prinzip der Praxis überhaupt und als Prinzip einer auf das für den Menschen Gute ausgerichteten Praxis. Insofern hat das Naturgesetz sowohl eine bewegende Funktion als auch eine „significant epistemic function“, die beide von Nelson übersehen zu werden scheinen.

⁷⁸ Vgl. auch: *Schröer*, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, 202.

⁷⁹ Dafür, daß auch bei Aristoteles die Distanz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen der Praxis nicht unendlich ist, sie also nicht gleichsam zwei verschiedenen Welten angehören, vielmehr das Allgemeine nicht unabhängig von seinen einzelnen Fällen feststeht und sich jeder Fall auf das Allgemeine bezieht und es verwirklicht, vgl. *R. Elm*, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn 1996, 279.

ohne Erfahrung direkt und unmittelbar ableiten. Es handelt sich überhaupt nicht um einen deduktiven, sondern um einen reflexiven Prozeß, ein ständiges über eigenes Tun und Urteilen reflektierendes Vertiefen des praktischen Verstandes, das, um ein Bild zu gebrauchen, nicht linear-deduktiv, sondern gleichsam kreis- oder spiralförmig-inventiv verläuft.

Schon in ihrer Grundstruktur bilden also praktische Prinzipien bzw. die *Lex naturalis* keineswegs einen Gegensatz zur Klugheit. Ohne die aufs Partikulare gerichtete Vernunft, deren Vollkommenheit die Tugend der Klugheit ist und die in einem durch Erfahrung bereicherten Prozeß die Prinzipien erst in ihrer spezifischen Bestimmtheit erfaßbar macht, wäre die Erkenntnis eines für die Praxis relevanten Allgemeinen undenkbar. Damit verfällt die Argumentation nun keineswegs einem unauflösbaren Zirkel; das Gesagte widerspricht auch nicht der Tatsache, daß Prinzipien eben Prinzipien, also logisch früher als das aufgrund der Prinzipien Bestimmte sind. Denn die Bildung der Prinzipien und ihre Interaktion mit der situativen Erfahrung besitzt die Eigenschaft eines Prozesses, dessen Struktur narrativer Art ist.⁸⁰ Der Mensch entwickelt sich als sittliches Subjekt in der Zeit. Er ist als ein solches nicht einfach immer schon da oder wird so geboren. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß sich grundlegende Prinzipien, vornehmlich solche der Gerechtigkeit und hier insbesondere der Kommunikations- und Eigentumserechtigkeit, gerade bei Kindern rasch und deutlich ausbilden. Dennoch bedarf der Mensch differenzierter und oft langer Erfahrung, um in komplexeren Situationen den Gehalt praktischer Prinzipien angemessen zu verstehen. Denn diese Prinzipien erfüllen ja die Aufgabe, konkrete Handlungen auf die grundlegenden Ziele, die in unseren natürlichen Neigungen angelegte Grundstruktur des Guten, hin zu ordnen. Sie sollen praktische Wahrheit im Handeln, d. h. dessen Übereinstimmung mit dem richtigen Streben herstellen. Dies bedarf nicht nur allgemeinen Wissens um Prinzipien, sondern der Erfahrung und Klugheit. Dabei wiederum sind für die entsprechende kognitive Entwicklung die Hilfe und Prägung durch erzieherische Vorbilder und Autoritäten, der soziale und kulturelle Kontext, von entscheidender Bedeutung. Das konkrete Ethos, in welches das Subjekt eingebunden ist, wird weiterhin für gewisse Konkretionen des sittlich Gebotenen entscheidend sein,⁸¹ kann aber im Licht der praktischen Prinzipien auch hinterfragt und als korrekturbedürftig erkannt werden. Sowohl das konkrete Ethos wie auch affektive Fehlleitung der Vernunft können den Prozeß der inventiven Prinzipienkenntnis behindern; denn es ist „dem Laster eigen, das Prinzip zu verderben“⁸². Deshalb ist auch, wie Thomas hervorhebt, „nicht bei allen die gleiche Richtigkeit“ vorhanden. Dies nicht

⁸⁰ Vgl. dazu: *Hall*, *Narrative and the Natural Law*.

⁸¹ Vgl. *M. Rhonheimer*, *Menschliches Handeln und seine Moralität. Zur Begründung sittlicher Normen*, in: *ders.* [u. a.], *Ethos und Menschenbild. Zur Überwindung der Krise der Moral (Sinn und Sendung; Bd. 2)*. St. Ottilien 1989, 45–114; bes. 60.

⁸² *Aristoteles*, *EN*, VI, 5, 1140 b 20.

nur, weil hin und wieder ein konkreter Umstand bewirken würde, daß die Anwendung eines Gerechtigkeitsprinzips Unrecht provoziert (so wird man einem plötzlich verrückt Gewordenen eine von ihm entlehene Waffe nicht zurückgeben), sondern auch, weil lasterhafte individuelle und kulturelle Gewohnheiten, zuweilen aber auch pathologische Dispositionen der Natur, das sittliche Urteil verderben können.⁸³ In der Tat – und zu Recht wird dies von Honnefelder im Gefolge von W. Kluxen⁸⁴ hervorgehoben – kann die Lex naturalis ohne Weiterentwicklung zum Ethos (wozu auch eine menschlich-positive Rechtsordnung und Kultur in all ihren Dimensionen gehört) nicht handlungsleitend sein. Dennoch aber ist die Lex naturalis notwendigerweise mehr als eine bloße „entwurfsoffene Prinzipienstruktur“ (auf der Ebene der *principia communia*), die dann durch die „positiven menschlichen Gesetze wie das positive Gesetz Gottes als die in der Geschichte geschehenen Determinationen dieser Struktur“ ergänzt und erfüllt wird.⁸⁵ Die Lex naturalis enthält, zumindest im thomanischen Verständnis der Vernunft, prinzipiell zugängliche handlungsspezifische Prinzipien materialer Art, die nicht nur Legitimationsmaßstab für ein Ethos zu sein vermögen, sondern auch substantiell genug sind, um die Grundrisse eines spezifischen sittlichen Ideals zu begründen, das wiederum einer spezifischen Sicht des Menschen und einer entsprechenden anthropologischen Wahrheit entspricht.⁸⁶

⁸³ Das ist im wesentlichen der Inhalt von I-II, 94, 4, und des dort explizierten Grundsatzes „non est eadem rectitudo apud omnes“, der oft zur Stützung der Behauptung beigezogen wird, gemäß Thomas nehme die „Gewißheit“ einer praktischen Erkenntnis mit zunehmender Konkretisierung ab. Diese Ansicht ist eigenartig, denn ein solches „Gesetz abnehmender Gewißheit“ gilt doch gerade für die theoretische Vernunft, die über Einzelnes überhaupt nichts Gewisses mehr aussagen kann und es deshalb auch gar nicht zum Gegenstand hat. Für die praktische Vernunft muß es gerade umgekehrt sein: Je handlungsnäher ein Urteil ist, desto näher ist praktische Vernunft an ihrem Ziel und desto gewisser wird die Erkenntnis dessen, was zu tun ist. Wäre es umgekehrt, käme es nie zur Wahl einer Handlung. Allerdings ist zuzugeben, daß die Irrtumsmöglichkeiten steigen, aber das ist trivial, weil es auch für theoretische Erkenntnis gilt: Je weiter ein Erkenntnisprozeß fortschreitet, desto mehr Fehlerquellen können auftreten (bei zunehmender Konkretisierung praktischer Erkenntnis werden aber gerade oft auch Unklarheiten beseitigt und die Gewißheit des Erkennenden nimmt zu). Ebenfalls ist wahr, daß universal-notwendige (epistemische) Aussagen das für die konkrete Handlung Geforderte nicht zu fassen vermögen. In diesem Sinne, aus der Perspektive des allgemeinen Prinzips, ist das Konkrete „ungewiß“, d. h., auf Grund des Prinzips ist es nicht voraussehbar und deshalb nicht aus ihm ableitbar.

⁸⁴ Vgl. Kluxen, *Menschliche Natur und Ethos*, in: MThZ 23 (1972) 1–17; ders., *Ethik des Ethos*, Freiburg, München 1974.

⁸⁵ Vgl. Honnefelder, *Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts*, 267.

⁸⁶ Deshalb ist es auch möglich – und das ist theologisch relevant –, daß das „positive Gesetz Gottes“ nicht einfach nur, wie es bei Honnefelder, *Die ethische Rationalität des Naturrechts*, 267, zu sein scheint, „Ergänzung und Erfüllung“ der Lex naturalis ist, sondern auch, wie im Fall des Dekalogs, deren Offenbarung. Daß diese Möglichkeit auch dem „autonomistischen“ Interpretament einer „schöpferischen Vernunft“ widerspricht, dürfte offensichtlich sein: Wo noch nichts vorgegeben ist, sondern alles vom Menschen schöpferisch gestaltet werden soll, gibt es für Gott auch nichts zu offenbaren (es sei denn im Sinne einer bedrohlichen Einschränkung menschlicher Freiheit).

4. Freiheit und reflexive Distanzierung der Vernunft von Natur

Um zu der von Honnefelder behaupteten Zweistufigkeit im Vollzug der praktischen Vernunft zurückzukommen, so ist nun freilich auch anzumerken, daß diese These ein wichtiges Anliegen artikuliert: die Sicherung der Freiheit des Handlungssubjekts hinsichtlich natürlicher Antriebe, der Möglichkeit also, sich von „Natur“ als bloßer Gegebenheit distanzieren und sich als freies Wesen zu ihr verhalten und zu ihr Stellung nehmen zu können, was ja „Moral“ erst eigentlich ermöglicht. In der Tat muß dies möglich sein, sonst wäre praktische Vernunft eine bloße Verlängerung natürlicher Antriebe. Ob und wie weit Aristoteles dieses Problem thematisiert hat, kann hier dahingestellt bleiben.⁸⁷ Mit thomistischen Mitteln ist das Problem jedenfalls lösbar, ohne dabei Anleihen an Autonomievorstellungen machen zu müssen, bei denen Vernünftigkeit dem Natürlichen entgegengesetzt wird. Honnefelder und Wieland scheinen die Lösung jedoch am falschen Ort gesucht zu haben. In Wirklichkeit liegt sie in der thomanischen Lehre von der Reflexivität der Vernunft als eines geistigen Vermögens: Die Vernunft kann ihre eigenen Akte, auch jene, die sie als „Vernunft als Natur“ spontan vollzieht, wiederum selbst beurteilen und dazu Stellung beziehen. Genau auf dieser Ebene entsteht das Phänomen des Gewissens, das Honnefelder als „Selbstbezug der handlungsleitenden Vernunft“ bezeichnet⁸⁸. Honnefelder ist freilich Recht zu geben, daß in einem gewissen Sinne sich das Subjekt als sittliches gerade durch diesen Selbstbezug handlungsleitender Vernunft konstituiert. Jedoch ist zu berücksichtigen, daß solcher vernünftiger Selbstbezug, in welchem der Mensch sich als ein sich selbst bestimmendes und für sein Handeln verantwortliches Subjekt gleichsam selbst ergreift⁸⁹, zumindest in thomistischer Logik, ohne die vorherige Konstituierung des Subjekts als praktisches durch das Erstreben des „von Natur aus Vernünftigen“ gar nicht möglich wäre. „Reflexivität“ der Vernunft und Selbstbezug der handlungsleitenden Vernunft kann menschliche Vernunft als vorweg zu allem Bezug zur Natur Gedachte nicht leisten. Dieser Bezug zur Natur und der daraus in der Reflexion folgende Selbstbezug der Vernunft gehören untrennbar zusammen und bedingen sich gegenseitig.

Damit eröffnet sich für die Vernunft, und damit für das praktische Subjekt, die Möglichkeit, sich von Natur zu distanzieren, die eigene Natur nicht nur zu „sein“, sondern sie auch zu „haben“. Allerdings tut sie das – und darin zeigt sich nun die Differenz zu Honnefelders These in ihrer eigentlichen Bedeutsamkeit – nicht als eine inhaltsleere, nur das Prinzip praktischer Vernünftigkeit als solcher aussprechende Vernunft, sondern als Vernunft, die sich als praktische Vernunft bereits in die Strebensdynamik auf das von

⁸⁷ Vgl. dazu ausführlich: *Rhonheimer*, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis, 211–218.

⁸⁸ Vgl. *Honnefelder*, Praktische Vernunft und Gewissen, 26.

⁸⁹ Vgl. ebd., 28.

Natur aus für den Menschen Gute eingebettet findet. Sie kann sich davon distanzieren, das gilt sogar für die fundamentalste aller Strebungen, das Verlangen nach Glück. Es ist möglich, nicht glücklich sein zu wollen bzw. vom eigenen naturhaft-notwendigen Glücklichseinswollen Abstand zu nehmen. Aufgrund seiner Notwendigkeit jedoch ist es dem Menschen nicht möglich, etwas anderes *anstelle* des Glücks zu wollen. Was auch immer er statt dessen erstrebte, er täte es, weil er darin sein Glück zu finden hoffte. Von „Selbsterhaltung“ hingegen kann man sich distanzieren und gleichzeitig etwas anderes statt dessen wollen, z. B. den eigenen physischen Tod. Allerdings, und hier liegt die Pointe, dies kann man nicht *vernünftigerweise* wollen; die Vernunft macht hier nicht mit, sondern distanziert sich genau in dem Maße, in dem sie sich von dem „von Natur aus Vernünftigen“ distanziiert, gleichsam von sich selbst. Daß sie das kann, ist Beweis für Freiheit und Autonomie des Subjekts, die allerdings in diesem Fall ihren Sinn als vernunftgeleitete gerade verfehlen.⁹⁰ Ersichtlich wird damit, daß bereits auf der Ebene des „von Natur aus Vernünftigen“ der normativ-ethische Diskurs beginnt, und dies erstens, weil es eben ein von Natur aus Vernünftiges gibt, und zweitens, weil die Vernunft die Fähigkeit hat, dieses natürlicherweise als vernünftig Erkannte selbst wiederum reflektierend *in anderer Hinsicht* zu hinterfragen, und zwar nicht hinsichtlich seiner Vernünftigkeit, sondern auf seine Erwünschtheit hin. Dieser Art von Reflexion verdankt sich die Möglichkeit des ethischen Diskurses.

Der Begriff einer der „Natur“ vorgängigen „leeren“ Vernunft, die den bloßen Imperativ, vernünftig, mit Gründen zu handeln ausspricht und in diesem allgemeinsten und „formalen“ Sinn gebietet, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, ohne daß dieser Vernunft bereits ein Gutes zu Gesicht gekommen wäre, ist deshalb nicht nur von Thomas her nicht zu begründen, sondern wohl auch sonst schlicht undenkbar. Die Originalität der thomasi-schen Lösung besteht gerade darin, praktische Vernunft als autonome, eigenständige, das Subjekt als Handlungs-subjekt konstituierende und dieses gleichzeitig auf das Gute hin ordnendes Bewegungsprinzip zu verstehen, in einem Zuge also die Konstituierung des Menschen als praktisches und als moralisches Subjekt zu denken. Bei Thomas gibt es so etwas wie „die Vernunft an sich“ nicht. Dies hat auch C. Schröer⁹¹ durchaus richtig gesehen: Jedes Denken (oder Erkennen) ist immer bereits ein Denken von „etwas“, und richtig rezipiert er Thomas' Diktum, daß man, um sich selbst als Denkenden zu denken, zuvor „etwas“ gedacht haben muß.⁹² Die Erfahrung des praktischen Subjekts als erkennendes, praktisch denkendes und urteilendes Subjekt ist deshalb nicht vorgängig zur Erkenntnis des Guten, sondern kann nur als nachträgliche Reflexion über jenen Akt praktischer Vernunft

⁹⁰ Vgl. dazu meine Ausführungen in: *La prospettiva della morale*, 152ff.

⁹¹ Vgl. *Schröer*, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, 49.

⁹² *De Veritate*, q.10, a.8: „Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intellegit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere“.

begriffen werden, in der diese bereits das in den natürlichen Neigungen enthaltene Gute in Perspektive der Vernunft als *bona prosequenda* und das diesem Guten entgegengesetzte als *mala vitanda* erkannt hat.

Honnefelders und Wielands Versuch, menschliche Freiheit und autonome Subjektivität gegenüber der „Natur“ zu begründen, scheint also – zumindest was Thomas betrifft – am falschen Ort anzusetzen. Beide Autoren begehen m.E. den Fehler, den ursprünglichen Akt der praktischen Vernunft, in dem diese als praktische konstituiert wird, mit der Ebene der Reflexion über diesen Akt zu verwechseln, bzw. ersteren in der Art des zweiten zu interpretieren.⁹³ Dies entspringt der Nichtbeachtung dessen, was ich als Unterscheidung zwischen „präzeptiv-praktischer“ und „deskriptiv-reflexer“ Ebene als für das Verständnis der *Lex naturalis* grundlegend aufzuweisen versucht habe.⁹⁴ Die Distanz der Vernunft zur „Natur“ und die Erfassung der „Struktur praktischer Vernünftigkeit überhaupt“ ist nicht das Ursprüngliche, sondern tritt erst in der Reflexion auf den natürlichen Akt praktischer Vernunft auf. Das Ursprüngliche ist die naturhaft-intellektive Apprehension des Guten.⁹⁵ Die prüfende Reflexion und die damit gegebene Möglichkeit zur Selbstdistanzierung setzt diese ursprüngliche Erfassung des „von Natur aus Vernünftigen“ bereits voraus und kann sich immer nur in ihrem Horizont vollziehen.

Wenn hingegen in Honnefelders Darstellung erstens die „oberste Regel“, das erste Prinzip der praktischen Vernunft, als „das allgemeinste Prinzip der sittlichen Anerkenntnis“ genannt wird, zweitens die „natürlichen Neigungen“, welche „die umrißhaften Ziele angeben, in denen sich das menschliche Seinkönnen zur Vollendung bringt“, und drittens schließlich die Klugheit, „zur Gewinnung der konkreten Handlungsregeln“, das praktische Urteil als konkretes handlungsleitendes Urteil⁹⁶, so bleibt die Frage: Wo „steckt“ hier nun eigentlich die *Lex naturalis* als ein natürlicherweise erkanntes „Allgemeines der praktischen Vernunft“? Es scheint hier zumindest ein Erklärungsdefizit zu geben: Wie überhaupt und weshalb können „natürliche Neigungen“ – als solche ja naturale Gegebenheiten – zum (sittlich relevan-

⁹³ Wobei Honnfelder an anderer Stelle (Praktische Vernunft und Gewissen, 23) darauf hinweist, daß diese Struktur praktischer Vernünftigkeit bzw. das oberste praktische Prinzip als solche erst in der „reflexiven Analyse“ erkannt werden. Vgl. auch: Honnfelder, Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts, 259. Sofern ich hier nicht etwas falsch verstanden habe, meint Honnfelder hier mit „reflexiver Analyse“ lediglich die philosophisch-ethische Analyse der praktischen Vernunft, nicht aber die Freiheit konstituierende, handlungsbegleitende Reflexion der praktischen Vernunft selbst über ihren eigenen Akt.

⁹⁴ Vgl. Rbonheimer, Natur als Grundlage der Moral, 63ff.

⁹⁵ In diesem Sinne W. Kluxen, Anmerkungen zur thomistischen Naturrechtslehre, in: Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft (FS Paul Mikat), hgg v. D. Schwab [u. a.], Berlin 1989, 119–128, bes. 124: „Was unmittelbar der praktischen Vernunft gegenständlich ist, ist nicht die ‚Natur‘, sondern das ‚Gute‘ – dies freilich schon als menschliches, auf Vollendung des Seinkönnens bezogenes und dies in der Mehrzahl der fundamentalen ‚menschlichen Güter‘, welche der ‚strukturierten Ordnung der natürlichen Neigungen‘ entspricht. So läßt sich sagen, daß die Natur ‚Grundlage‘ der Moral ist; sie ist es aber als praktisch erkannte, als vernünftig zu leitende“.

⁹⁶ Honnfelder, Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts, 264.

ten) „Ziel“ eines *vernünftigen* Wesens werden, zum (normativen) Prinzip der „Vollendung“ menschlichen Seinkönnens und damit also zum Prinzip und Ziel sittlicher Tugend? Die Darstellung Honnefelders scheint gerade diese für jede Lex naturalis-Lehre entscheidende Frage – die Frage nach dem „von Natur aus *Vernünftigen*“ und in diesem Sinne auch nach dem „natürlicherweise für den Menschen Guten“ – auszuklammern und damit auch die Frage nach material bedeutsamen und das Urteil der Klugheit normativ orientierenden praktischen Prinzipien, die das „von Natur aus Vernünftige“ formulieren, beiseite zu schieben. „Praktische Vernünftigkeit“ findet sich dann in inhaltlich relevanter Weise nur noch als konkrete Normierung auf der Ebene der Klugheit. Die Lex naturalis jedoch, so würde man meinen, muß gerade als eine der Klugheit übergeordnete, sie fundierende und rechtfertigende Art von Normierung auftreten können.⁹⁷

Deutungen, die letztlich ein „von Natur aus Vernünftiges“ nicht anzuerkennen gewillt sind, wird hier deshalb die Auffassung entgegenhalten, daß die natürliche Neigung als intelligible Neigung durch Vernunft bereits in die der Vernunft eigene Ordnung hineingenommen ist, dabei als „Natur“ (des Menschen) zu sich selbst kommt und so zum praktischen Vernunftprinzip, und damit auch zum Prinzip der Klugheit und des nachfolgenden Normendiskurses wird. Damit ist nicht gemeint, daß solche Prinzipien – z. B. jenes der Selbsterhaltung – bereits unmittelbar handlungsleitend sind; wohl aber, daß dabei – in einer Ethik, welche Sittlichkeit ja an Vernünftigkeit zurückbindet – die Frage nach der Möglichkeit nicht zur Disposition stehender Grenzen des moralisch Möglichen zur Debatte steht.⁹⁸ Will also „Natur“ als ethisch relevanter Grenzbegriff verstanden werden, so muß sie gerade, insofern sie „notwendige Bedingung für die Richtigkeit des Normenfeldes“⁹⁹ ist, mehr als nur „naturale Gegebenheit“ sein. Das allerdings ist sie erst in der Perspektive der Vernunft, die hier bereits maßstäblich wirkt, jedoch nur, insofern sie selbst das, was sie regelt, als Gegebenes antrifft.¹⁰⁰

⁹⁷ Ähnliche Probleme finden sich m. E. bei W. Korff, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz, Phil. Jahrbuch 94 (1987) 285–298; bes. 289. Kritisch gegenüber Korff ist *Schröer*, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, 129, Anm. 179.

⁹⁸ Aber auch hier sind Argumente verlangt. Auf Grund des Aufweises natürlicher Strebenziele können nicht unmittelbar Handlungsanweisungen oder -verbote abgeleitet werden. Die mittlerweile stark verbreitete Ansicht, daß die von mir vorgeschlagene Argumentation gegen die „künstliche“ Empfängnisverhütung gerade dies tue, hat wohl viel zu jenen Vorurteilen beigetragen, auf Grund deren dann eine Reihe anderer Mißverständnisse entstehen konnten. Vgl. z. B. *Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 173f. Den Kritikern ist dabei offenbar entgangen, daß meine Argumentation auf einer differenzierten handlungstheoretischen Analyse beruht und explizit festhält, daß – im Unterschied etwa zur Argumentation von G. Grisez – auf Grund der natürlichen Strebenziele nichts bezüglich der Moralität konkreter Akte der („künstlichen“) Empfängnisverhütung abgeleitet werden könne. Vgl. vor allem: *Rhonheimer*, Sexualität und Verantwortung (z. B. 48 f.; 73 ff.; 126 ff.).

⁹⁹ Vgl. *Wieland*, Secundum naturam vivere, 25.

¹⁰⁰ Dies ist der Sinn meiner mehrmals verwendeten, aber von Wieland abgelehnten Formulierung, die Vernunft bewirke nicht eine Regelung *der*, sondern *in den* natürlichen Neigungen.

Einigkeit herrscht gewiß darüber – und dies im Unterschied zur Position des Naturalismus –, daß in der Tat die Vernunft das Naturale nicht einfach aufgreift und in seiner eigenen Logik wiedergibt und einfach im Modus des Sollens bestätigt, es also, um mit Kluxen zu sprechen, unmittelbar unter die moralische Differenz von gut/böse stellt.¹⁰¹ Die Vergegenständlichung einer jeden ursprünglich nichtgeistigen natürlichen Neigung durch die Vernunft gibt ihr, gerade als praktisches Gut, eine neue „Form“ auf der Ebene geistgeformter Personalität. In der Dimension des Praktischen – und das heißt immer auch als Gegenstände des Willens – können die natürlichen Neigungen gar nicht anders denn als Gegenstände der Vernunft in den Horizont der Selbsterfahrung des Subjekts eintreten. Und sie tun dann das bereits schon jeweils als intelligible, d. h. auch von der Vernunft erfaßte und damit im Horizont von Vernünftigkeit – auf das „Gute der Vernunft“ hin – beurteilte Güter.¹⁰² Das erste Prinzip der praktischen Vernunft fächert sich dabei auf in intelligible, material jedoch differenzierte Strebungen, welche zugleich den ersten und grundlegenden Prinzipien der praktischen Vernunft entsprechen und diesen erst bezüglich einer Pluralität von Handlungsfeldern praktische Wirksamkeit verleihen.¹⁰³

Wahr, aber trivial, ist die Behauptung eines Primats der Vernunft über die bloße Natur insofern, als es Handeln überhaupt nur durch Vernunft und Freiheit gibt. Weniger wahr und anthropologisch dualistisch hingegen wäre eine solche Behauptung, wenn damit gemeint wäre, „Natur“ erhalte überhaupt erst durch vernünftige Stellungnahme zu ihr praktische Bedeutsamkeit.¹⁰⁴ Denn die Vernunft – als praktische – würde ohne die Natur, die wir selbst sind, einfach ins Leere greifen. Sie wird praktisch durch das Gute, das ihr die Natur aufzeigt, und das Gute ist von sich aus „praktisch bedeutsam“. Vernunft besäße also, ohne Natur, auch als Vernunft weder praktische noch moralische Bedeutsamkeit und könnte auch niemals der Ausgangspunkt dessen sein, was wir zumindest seit Aristoteles „Praxis“ nennen: die Selbst-

¹⁰¹ Vgl. Kluxen, *Menschliche Natur und Ethos*, 15.

¹⁰² Etwas näher wird darauf eingegangen in: Rhonheimer, *La prospettiva della morale*, Kapitel V, 1, 239–248. In diesem Horizont ist dann eben auch, wie *Finnis*, *Natural Law and Natural Rights*, 88 f., 100 ff., überzeugend argumentiert hat, „praktische Vernünftigkeit“ (*practical reasonableness*) selbst ein menschliches Gut. Den Unterschied zwischen anthropologisch-seinsmäßiger Konstituierung des *bonum humanum* und seiner praktischen Konstituierung betont auch Wieland, *Secundum naturam vivere*, 24.

¹⁰³ Genau diese Pluralität und inhaltliche Auffächerung nachzuweisen ist das Thema von I-II, 94, 2. Dies wurde in einer späteren Arbeit auch von F. Böckle anerkannt; vgl. Böckle, *Was bedeutet „Natur“ in der Moralthologie?*, 54–58. Merks, *Naturrecht als Personrecht?*, 39 f., hingegen ist immer noch der Meinung, dieser Artikel weise vor allem die Einheit der verschiedenen Gebote durch ihre Gründung in der Vernunft nach. Das ist sicher nicht richtig, da diese Einheit durch Vernunftbegründetheit ja gerade Ausgangspunkt der thomanischen Konzeption der *Lex naturalis* ist, die zu der von Thomas abgelehnten Ansicht führen könnte, zur *Lex naturalis* gehöre überhaupt eigentlich nur das Gebot, nach der Vernunft zu handeln. Thomas möchte hier nun zeigen, daß es entsprechend der Pluralität natürlicher Neigungen auch eine Vielheit des „von Natur aus Vernünftigen“ und eine entsprechende Vielzahl von Geboten der *Lex naturalis* gibt.

¹⁰⁴ Vgl. den eingangs zitierten Satz von Wieland, *Secundum naturam vivere*, 25.

bewegung vernünftiger Lebewesen auf das als gut Erkannte und damit auf die Vollendung des eigenen Seinkönnens hin.

Die Lex naturalis in diesem Sinne als Prinzip der Praxis zu begreifen eröffnet die Möglichkeit, sie als Prinzipienlehre praktischer Vernunft in eine Tugendethik aristotelischen Zuschnitts zu integrieren.¹⁰⁵ Ein tugend- und klugheitsethischer Ansatz klassischer Prägung steht weder im Gegensatz zu einer Lehre von materialen Prinzipien der praktischen Vernunft im Sinne eines „von Natur aus Vernünftigen“¹⁰⁶, noch im Widerspruch zur Notwendigkeit des normativ-ethischen Diskurses. Letzterer erhält jedoch durch seinen Rückbezug auf einen tugendethischen Ansatz einen anderen Stellenwert. Erstens ist er nun nicht mehr das eigentliche und grundlegende Thema der Ethik. Zweitens wird man, was eine Norm ist, vom Begriff der Tugend her begreifen und nicht umgekehrt Tugenden als internalisierte Normen oder als Habitus der Normenerfüllung verstehen. Das Phänomen „sittliche Norm“ vom Begriff der sittlichen Tugend her zu begreifen heißt, es vom Begriff der „intentionalen Handlung“ her zu deuten.¹⁰⁷

Bei Thomas finden sich sämtliche Elemente einer handlungstheoretisch fundierten eudämonistischen Tugendethik. „Tugendethik“, verstanden nicht im modern-angelsächsischen Sinn als nicht-kognitivistischer Ansatz der Ethik, sondern im klassischen Sinne¹⁰⁸ als Ethik, die im Tugendhaften den Inbegriff des Vernünftigen und in seinen Urteilen immer das in Wahrheit Gute, Treffende erblickt. Thomas von Aquin ist es gelungen, den aristotelischen Typus klassischer Tugendethik in den erweiterten Kontext einer Prinzipienlehre zu stellen, die er im Zusammenhang ihrer Einfügung in den Kontext der letztlich biblisch verorteten Lehre vom Gesetz als Lehre von der Lex naturalis entwickelt. Diese ist im eigentlichen eine Lehre von den Prinzipien der praktischen Vernunft des Handlungssubjekts, durch welche der Traktat über das Glück als letztes Ziel, die im Traktat über die menschliche Handlung entwickelte Handlungstheorie und die darauf folgende Tugendlehre, insbesondere die Lehre über die Klugheit, ihre abschließende Fundierung und Rechtfertigung erhalten.

¹⁰⁵ Mit dieser in „Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“ entwickelten These ist allerdings lediglich eine sachliche Ergänzungsbedürftigkeit und -möglichkeit Aristotelischer Ethik angesprochen (vgl. dort die Ausführungen über die Doppelbedeutung des Begriffs „aristotelische Ethik“, 6 ff.). Es handelt sich also nicht um die *historische* These, Thomas habe mit seiner Prinzipienlehre eine tatsächliche Leerstelle Aristotelischer Ethik ausgefüllt. Vgl. zu diesem Mißverständnis das wichtige Buch von *D. J. M. Bradley*, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington 1997, 250 ff.

¹⁰⁶ Denn klassische Tugendethik fragt gerade nach den Bedingungen der Vernünftigkeit von Praxis. S. dazu *Annas*, *The Morality of Happiness*, z. B. 66 ff.; 84 ff.

¹⁰⁷ Dazu sei auf *Rhonheimer*, *La prospettiva della morale*, verwiesen, wo dieser Gedanke systematisch entfaltet wird.

¹⁰⁸ Zum Unterschied vgl. die wichtigen Bemerkungen bei *Annas*, *The Morality of Happiness*, 439 ff. Vgl. auch: *Schuster*, *Moralisches Können*.