

## Gibt es eine menschliche Natur? Teleologisches Denken in Antike und Mittelalter

Berthold Wald<sup>1</sup>

**Resumo:** Uma natureza concebida teleologicamente e a lei moral em Tomás de Aquino têm sua origem comum na razão divina. Tomás define a lei a partir de sua referência à razão como "ordinatio rationis" e não de sua referência à vontade do legislador. O conhecimento da lei moral segue então do conhecimento da natureza humana, cujas condições são realizadas nas inclinações naturais. O que é apropriado a um ser com base em sua natureza e deve encontrar sua continuação e realização na ação só pode ser determinado concretamente de maneira análoga. A natureza compreendida no sentido unívoco não tem normatividade, porque o que é normativo por natureza decorre do modo específico de ser de tudo o que é criado e, portanto, é diferente em cada caso.

**Palavras Chave:** Natureza, Pensamento Teleológico antigo e medieval, Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Normatividade.

**Zusammenfassung:** Eine teleologisch gedachte Natur und das moralische Gesetz bei Thomas von Aquin über ihre gemeinsame Herkunft aus der göttlichen Vernunft vermittelt sind. Thomas definiert das Gesetz aus seinem Bezug auf die Vernunft als „ordinatio rationis“ und nicht aus seinem Bezug auf den Willen des Gesetzgebers. Die Kenntnis des sittlichen Gesetzes folgt dann aus der Kenntnis der menschlichen Natur, deren Verwirklichungsbedingungen sich in den naturhaften Geneigtheiten (inclinationes) erschließen. Was einem Wesen aufgrund seiner Natur jeweils angemessen ist und seine Fortsetzung und Verwirklichung im Tun finden soll, kann nur in analoger Weise konkret bestimmt werden. Natur im univoken Sinn verstanden besitzt keine Normativität, weil das Normative an der Natur aus der spezifischen Seinsweise alles Geschaffenen folgt und daher jeweils verschieden ist.

**Schlüsselwörter:** Menschliche Natur, Teleologisches Denken in Antike und Mittelalter, Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Normativität.

„Der Mensch ist nichts anderes als wozu er sich macht“.<sup>2</sup> Dieser triste Satz des französischen Schriftstellers und Philosophen Jean-Paul Sartre formuliert das Grundprinzip einer postmetaphysischen Zivilisation. Er bestimmt heute weitgehend Denken und Handeln der politischen Entscheidungsträger in West und Ost. Statt an ein Wesen des Menschen glaubt man an die Freiheit des Menschen. Aber diese Freiheit ist eine ambivalente Sache, weil das „Machen“, von dem Sartre spricht, ohne Wahrheitskriterium ist. Der englische Literaturwissenschaftler und Essayist C. S. Lewis hat bereits einige Jahre zuvor (1943) vor der unvermeidlichen Konsequenz gewarnt. Am Anfang der neuzeitlichen Selbstermächtigung des Menschen steht die Vergegenständlichung der Natur zu beliebigen Zwecken. An deren Ende wird „die menschliche Natur [...] das letzte Stück Natur sein, das vor dem Menschen kapituliert.“<sup>3</sup> Die Folge wird nicht eine Befreiung des Menschen, sondern dessen Unterwerfung sein. „Denn die Macht des Menschen, aus sich zu machen, was ihm

---

<sup>1</sup> Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: J.-P. Sartre, *Drei Essays*, Zürich 1971, S. 11. Zur Begründung heißt es bei Sartre: „Wenn der Mensch, so wie ihn der Existentialist begreift, nicht definierbar ist, so darum, weil er anfangs überhaupt nichts ist. Er wird erst in der weiteren Folge sein, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Also gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen.“

<sup>3</sup> C. S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*, Einsiedeln 1979, S. 62.

beliebt, bedeutet [...] die Macht einer weniger, aus anderen zu machen, was *ihnen* beliebt.“<sup>4</sup> Lewis nannte das „die Abschaffung des Menschen“.

Wozu diese „aktualisierende“ Vorbemerkung, wenn im Folgenden doch nur von der Philosophie der Antike und des Mittelalters die Rede sein wird? Nun, Aktualität ist nur insofern von philosophischem Interesse, als sie unzeitgemäß ist in dem Sinn, wie Nietzsche von „unzeitgemäßen Betrachtungen“ gesprochen hat. Er verstand darunter das, was an der Zeit ist gesagt zu werden und nicht das, was die Zeit sagt. Auch wenn die Negation der menschlichen Natur ein typisch modernes Phänomen ist, hat es schon zu früheren Zeiten einen Disput gegeben, zwar nicht darüber, ob eine menschliche Natur existiert, wohl aber darüber, was sie ihrem Wesen nach ist. Offensichtlich ist die Rede von einer menschlichen Natur eine voraussetzungsreiche Sache, die dazu nötigt, von „Gott und der Welt“ zu reden. Ich erinnere hier nur an die bekannten drei Fragen Immanuel Kants. Die vierte Frage „Was ist der Mensch?“ schließt für Kant die Fragen ein: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“<sup>5</sup> Noch für Kant gehörte so die Frage nach dem Menschen in den Kontext von Metaphysik und Religion, Glaube und Vernunft.

Daß es eine menschliche Natur gibt, steht für die antike Philosophie seit der sokratischen „Wende zum Menschen“ außer Frage. „Die Felder und die Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt“,<sup>6</sup> lässt sich Sokrates seinem jugendlichen Gesprächspartner Phaidros gegenüber vernehmen. Allerdings sind wir beim Menschen an ganz verschiedene Kontexte wie Physik und Metaphysik, Politik und Ethik verwiesen, in denen die menschliche Natur und das Naturgemäße Gegenstand philosophischer Untersuchungen sind. Weil insbesondere die philosophische Frage nach dem Menschen auch im Mittelalter noch nicht als spezifischer Gegenstand erörtert wird, ist jeder Versuch, diese Frage von heute aus zu beantworten, das Resultat eines hermeneutischen Eingriffs. Wir müssen die relevanten Aspekte aus den verschiedenen Kontexten erheben, um zu einem kohärenten Bild der menschlichen Natur in der antiken und mittelalterlichen Philosophie zu gelangen.

Der umfassendste Zugang scheint mir im Ausgang von dem teleologischen Erklärungsparadigma gegeben, welches Naturteleologie und Handlungsteleologie, Metaphysik und Ethik gleichermaßen umgreift. Die auf diesem Feld bestehende komplexe Verflechtung der Argumentationslinien kann ich hier nur andeuten als ausführen. Dafür wird das Hauptaugenmerk darauf liegen, was ich die Entdeckung der Teleologie durch Platon nennen möchte, deren Implikationen bei Aristoteles und Thomas von Aquin beispielhaft verdeutlicht werden sollen.

## **I. Platons Entdeckung der Teleologie im Bereich von Natur und Handlung**

Auch wenn es eine viel zitierte Übertreibung ist, daß alle Philosophie nach Platon nur den Status von Fußnoten zu seinem Werk beanspruchen kann, so hat Platon doch Grundlagen für unser Verständnis von der Natur geschaffen, die für lange Zeit maßgeblich geblieben sind. Er war darin so erfolgreich, daß man die Positionen seiner Vorgänger und zeitgenössischen Gegner oft nur fragmentarisch aus seinen Schriften rekonstruieren kann. Allerdings ist Platons Nachdenken über die Natur nicht Selbstzweck. Ihn interessiert dabei vor allem der Mensch und seine Stellung im

---

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> I. Kant, *Logik-Vorlesung* A 26.

<sup>6</sup> Platon, *Phaidros* 230d.

Ganzen der Natur. So kommt es zum Konflikt sowohl mit der *wissenschaftlichen Aufklärung* wie auch mit der *gesellschaftlichen Aufklärung* seiner Zeit. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist eine naturalistische Sicht des Menschen. Während der naturphilosophisch begründete Determinismus den Unterschied zwischen menschlichen Handlungen und bloßen Ereignissen untergräbt, fordert die Sophistik eine Umwertung aller Werte durch das Recht des Stärkeren nach dem Vorbild der Natur. Vergewenwärtigen wir uns in groben Umrissen beide Positionen, die Platon als unhaltbar zu erweisen sucht.

## 1. Platons Kritik am Naturverständnis der ionischen Naturphilosophie

Die Hauptquelle ist dafür platonische Dialog *Phaidon*. Zur Diskussion steht hier die Frage, ob sich das Lebendige, wie alle Natur, als rein materieller Prozeß verstehen läßt und ob folglich auch das menschliche Handeln in derselben Weise erklärt werden kann. Ein Abschnitt im 47. Kapitel des *Phaidon* enthält eine beispielhafte Beschreibung dieser Position und deren Kritik. Es geht darin um das Verhältnis von Natur und Vernunft. Sokrates berichtet, wie seine anfängliche Begeisterung für Anaxagoras einer großen Enttäuschung gewichen ist, nachdem er feststellen mußte, daß Vernunft (*Nous*) bei Anaxargoras funktionslos gedacht ist und daher, modern gesprochen, nur ein Epiphänomen materieller Prozesse sein kann. Wegen der sachlichen Bedeutung auch vor dem Hintergrund eines neurobiologisch argumentierenden zeitgenössischen Naturalismus soll diese überraschend modern anmutende Kritik an Anaxagoras und einer materialistischen Naturphilosophie hier ungekürzt wiedergegeben werden:

*„Sein Verfahren schien mir ganz so, wie wenn jemand erst sagte, Sokrates tue alles, was er tue, auf Grund der Vernunft, und dann, wenn er versuchte im einzelnen die Ursachen von allem anzugeben, was ich tue, nun zunächst erklärte, daß ich deshalb hier sitze, weil mein Körper aus Knochen und Sehnen zusammengesetzt ist und die Knochen fest sind und voneinander getrennte Gelenke haben, die Sehnen aber, die die Knochen samt dem Fleisch und der sie umschließenden Haut rings umgeben, gespannt und nachgelassen werden können; indem nun die Knochen in ihren Gelenken hängen, bewirken die Sehnen durch ihr Nachlassen und ihre Spannung, daß ich jetzt imstande bin, meine Glieder zu biegen, und aus diesem Grunde sitze ich hier in gebeugter Haltung.*

*In ganz ähnlicher Weise könnte er auch meine Unterredung mit euch erklären, indem er Töne und Lüfte und Reizungen des Gehörs und tausenderlei anderes als Ursache anführte, unbekümmert darum, die wahren Gründe zu nennen, nämlich daß, weil es den Athenern besser zu sein schien, mich zu verurteilen, es auch mir besser schien, hier zu sitzen und gerechter auszuharren und die Strafe über mich ergehen zu lassen, die sie angeordnet haben; denn, beim Hunde, diese Sehnen und Knochen wären längst in Megara oder in Bötien, fortgetragen von der Vorstellung des Besten, wenn ich es nicht für gerechter und schöner erachtet hätte, statt zu fliehen und davonzulaufen, jede Strafe des Staates über mich ergehen zu lassen, die er über mich verhängt.“<sup>7</sup>*

---

<sup>7</sup> *Phaidon* 98 c – 99 a.

Wäre die naturphilosophische Auffassung zutreffend, daß alles, was geschieht, vernunftlos zustande kommt, dann würden im selben Maße die Natur wie auch das menschliche Handeln rätselhaft. Daß aus der „Mischung und Entmischung der Elemente“ von selbst Lebewesen entstehen, daß das Blut die Ursache dafür ist, daß wir denken, und daß die Funktion von Knochen und Sehnen ursächlich dafür ist, daß Sokrates auf seiner Gefängnispritsche sitzt und nicht etwa flieht, macht das Lebendige, das Denken und das Handeln nicht etwa verständlicher. Es bringt vielmehr die uns vertraute Differenz zwischen dem Lebendigen und dem Nichtlebendigen, zwischen vegetativ ablaufenden Prozessen und dem menschlichen Nachdenken, wie auch zwischen menschlichen Handlungen und bloßen Ereignissen zum Verschwinden.<sup>8</sup> Die Möglichkeit dieser für unser vorwissenschaftliches Welt- und Selbstverständnis zentralen Differenzen hängt an der Unterscheidung zwischen Ursachen und Gründen oder, wie Platon sagt, an der Unterscheidung „zwischen der eigentlichen Ursache und dem, ohne welches die Ursache nicht wirken kann“.<sup>9</sup>

Unter „eigentlicher Ursache“ versteht Platon Vernunftzwecke, welche sowohl dem Naturgeschehen wie dem menschlichen Handeln Richtung und Sinn verleihen. Die Materie als das aus sich Unbestimmte und Vernunftlose kann von sich her für nichts ursächlich sein, weder für die Ordnung in der Natur noch für die Ordnung im menschlichen Handeln. Nur wo Vernunft ist, kann Ordnung sein, weil Ordnung eine Relation der Angemessenheit ist, die vom Ziel her besteht. Wenn wir also überhaupt verstehen wollen, was geschieht, müssen wir, „in Rücksicht auf den Menschen selbst, wie auf alles andere, [unser] Augenmerk ausschließlich darauf richten, was das Beste und Zweckmäßigste sei“.<sup>10</sup> Nur so kann die zweifellos wahrnehmbare Ordnung in der Natur und im menschlichen Handeln auch wirklich verstanden werden. Daraus folgt, daß, „wenn also jemand die Ursache in Bezug auf irgendetwas finden wolle, wie es entsteht oder vergeht oder ist, er ergründen müsse, welches gerade für dies Ding die zweckmäßigste Art zu sein [...] ist“.<sup>11</sup>

Dieser Zusammenhang von Natur und Vernunft und ebenso von Handeln und Vernunft unterscheidet Platon von der Position der Naturphilosophen, „glaubten sie doch nicht, daß ihr [der Natur] eine göttliche Kraft [die Vernunft/ der *Nous*] innewohne [...]. Daß aber das Gute und Zweckmäßige es sei, was bindet und zusammenhält, das erscheint ihnen völlig nichtsagend.“<sup>12</sup> Platon hingegen nimmt Anaxagoras beim Wort, wenn er dafür argumentiert, daß erst die vorausschauende Wirksamkeit des *Nous* und nicht die blinde Notwendigkeit instrumenteller Naturkausalität Ordnung in der Natur bewirkt und erklärt. Der rationale Aufweis eines ordnenden Grundes der Welt stützt dabei zugleich den überlieferten mythischen Glauben, daß „wir selber und die übrigen Lebewesen und das, woraus alles Gewordene besteht, Feuer und Wasser und dergleichen, Gottes Erzeugnisse sind“.<sup>13</sup> In einem seiner letzten Dialoge, im *Timaios*, hat Platon dann die philosophische Annahme einer kosmischen Vernunft so zum Thema gemacht, daß Philosophie und Mythos sich einander wechselseitig bekräftigen und erhellen.<sup>14</sup>

---

<sup>8</sup> In einer Mischung aus Ironie und Verzweiflung stellt Sokrates dazu fest: „Was ich vorher ganz klar wußte, wie es wenigstens mir selbst und den anderen schien, daß verschleierte sich mir, als wäre ich infolge dieser Betrachtungsweise mit Blindheit geschlagen, so daß ich auch das verlernte, was ich vorher zu wissen glaubte.“ (*Phaidon* 96 c).

<sup>9</sup> *Phaidon* 99 b.

<sup>10</sup> *Phaidon* 97 d.

<sup>11</sup> *Phaidon* 97 c.

<sup>12</sup> *Phaidon* 99 c.

<sup>13</sup> *Sophistes* 266 b.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Josef Pieper, *Über die platonischen Mythen*; in J. Pieper, *Werke in acht Bänden* (hrsg. von B. Wald), Bd. 1, *Darstellungen und Interpretationen*, Hamburg 2002, S. 358.

Die Erklärungsschwäche der ionischen Naturphilosophie beruht damit in letzter Hinsicht auf der Ausklammerung eines Glaubens an den göttlichen Grund der Natur. Wo Natur nicht als Schöpfung gedacht ist, wird sie als vernunftlos gedacht. Lebewesen und Personen sind dann nur Momente in einem endlosen Naturprozeß, also vorübergehende, akzidentelle Zustände der Natur im Ganzen. Alles ist im Grunde eines, und nichts ist es selbst, weil für das Selbstsein der Dinge etwas vorausgesetzt wäre, worin es dauerhaft gründen könnte. Ohne die Annahme konstituierender Seinsprinzipien bleibt als Alternative nur der Reduktionismus, für den das Gegebene „nichts als ... Feuer, Wasser“ ist, wie Sokrates sagt. Identität von Dingen wie Personen kann es nur geben aufgrund ihrer wesenhaften Verschiedenheit. Das eigene Sein als Mensch verstehen heißt, es sowohl in seiner Unterschiedenheit wie in seiner Bezogenheit auf Anderes zu verstehen. Alles wirklichkeitserschließende Verstehen ist damit ein Denken in begrifflichen Analogien. Ohne daß Platon dies ausdrücklich formuliert, repräsentiert das von ihm kritisierte holistische Naturverständnis der ionischen Naturphilosophie ein Denken der Univozität, während er selbst der Naturphilosophie die Aufgabe zugewiesen hat zu „ergründen, welches gerade für dies Ding die zweckmäßigste Art ist zu sein“. Damit verweist er das Naturverständnis auf den Weg der Analogie, den nicht er selbst, sondern sein Schüler Aristoteles beschritten und ausgearbeitet hat.<sup>15</sup>

## 2. Platons Kritik an der Anthropologie und Ethik der Sophistik

Mehr noch als seine nur in Ansätzen formulierte Naturphilosophie ist Platons Kritik an der sich aufgeklärt gebenden Anthropologie und Ethik bestimmt durch die Abwehr der Univozität, die das Denken der Sophisten beherrscht. Diese haben in aufklärerischer Absicht die bereits ältere Unterscheidung zwischen dem „physe dikaion“ und dem „nomo dikaion“ wieder aufgegriffen, um das „Gerechte von Natur“ gegen die, wie sie meinen, widernatürliche Gerechtigkeitsidee menschlicher Gesetzgebung zur Geltung zu bringen. „In der Regel aber steht das miteinander in Widerspruch: die Natur (physis) und die Satzung (nomos)“, wie Platon den Sophisten Kallikles im Dialog Gorgias sagen läßt.<sup>16</sup> Das Naturwidrige an den menschlichen Gesetzen ist für Kallikles daran zu erkennen, daß in der Natur das Gesetz des Stärkeren gilt, während das menschliche Gesetz den Schwächeren schützen soll. Kallikles bemerkt dazu: „Die Natur selber aber, denke ich, gibt deutlich zu erkennen, daß es gerecht ist, wenn der Bessere gegen den Schlechteren und der Fähigere gegen den Unfähigeren im Vorteil ist“, während das „von uns willkürlich aufgestellte Gesetz“ die „Besten und Kraftvollsten unter uns gleich von Jugend auf [...] wie Löwen zu zähmen und zu sänftigen sucht, um sie unterwürfig zu machen, unter dem Vorgeben, es müßte Gleichheit herrschen und dieses sei das Schöne und Gerechte“.<sup>17</sup>

„Recht der Natur“ soll also zu verstehen sein als „Recht des Stärkeren“, wobei die geforderte Gleichsetzung des menschlichen Rechts mit dem „Recht des Stärkeren“ auf dem vorausgesetzten univoken Verständnis der Natur beruht. Platon sucht demgegenüber zu zeigen, daß ein solcher Begriff von Natur mit einigen fundamentalen Prämissen der praktischen Vernunft nicht vereinbar ist. Zu diesen Prämissen gehört zuallererst die im praktischen Urteil vorausgesetzte Unterscheidung von Mittel und Ziel. Angewendet auf das scheinbar durch die Natur selbst zu

---

<sup>15</sup> Vgl. B. Wald, *Natur und Naturrecht. Ein historisch-systematischer Klärungsversuch*; in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.), *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, Darmstadt 2010, S. 115-130.

<sup>16</sup> *Gorgias* 482 e.

<sup>17</sup> *Gorgias* 483 e.

rechtfertigende Unrecht heißt das: Auch wer Unrecht tut, will nicht einfachhin rauben, morden, ehebrechen und so fort, sondern indem er dies tut, will er sein eigenes Glück. „Er tut dann zwar, was ihm beliebt, aber er tut nicht, was er eigentlich will“,<sup>18</sup> wie Sokrates sagt. Dies scheinbare Paradox löst sich auf, wenn das naturhaft Gewollte vor aller Entscheidung, nämlich das eigene Glückliche, nicht durch jede beliebige Entscheidung zu verwirklichen ist und es also darauf ankommt, sich richtig zu entscheiden. Wenn aber Freundschaft und Liebe integrale Bestandteile des menschlichen Glücks sind, dann beraubt sich der, welcher Anderen Unrecht tut, des objektiven Grundes für sein Glück. „Ein solcher Mensch ist weder bei einem anderen Menschen beliebt noch bei Gott; denn er ist keiner Gemeinschaft fähig“.<sup>19</sup> Aristoteles hat diesen platonischen Gedanken auf die Formel gebracht, daß der Mensch in einzigartiger Weise „von Natur ein *zoon politikon*“<sup>20</sup> sei, weil die Gemeinschaft mit anderen Menschen zu den Verwirklichungsbedingungen seines Glücks gehöre.

Ebenso wie die Gleichsetzung von Gewalt und Recht scheitert auch die von Kallikles behauptete Gleichsetzung des Lustvollen mit dem Guten. Niemand, sofern er noch bei Verstand ist, will ja Lust schlechthin, also auch dann, wenn sie ihm schadet. Er sollte vernünftigerweise das Angenehme wählen, soweit es für ihn etwas Gutes ist. Umgekehrt würde jede Vermeidung von Schmerz oft genug dem zuwider sein, was einer vernünftigerweise wollen kann, z. B. eine schmerzhaft Therapie, wenn sie der Wiederherstellung der Gesundheit dient. Aufs Ganze gesehen will sich niemand wissentlich schaden, weil niemand unglücklich sein will; und um glücklich sein zu können, muß einer wissen, was wirklich gut für ihn ist.

Zur Bestimmung des konkret Angemessenen und zur Vermeidung des Unangemessenen ist daher die unterschiedslose Berufung auf die Natur „an sich“ und im Ganzen ohne jeden Erkenntnisgewinn. Wenn dem Natürlichen eine Normativität zukommen soll, dann muß man zuerst herauszufinden suchen, was „gerade für dies Ding die zweckmäßigste Art ist zu sein“,<sup>21</sup> wie es im Phaidon heißt. Das bedeutet, daß die Ethik auf die Anthropologie zu gründen ist, also nicht auf die Natur schlechthin, sondern auf ein Verständnis der menschlichen Natur, wie sie von sich selbst her erschlossen ist. Zu diesem jeweils besonderen, wirklichkeitsbezogenen Wissen vermag ein univoker Begriff des Naturhaften nichts beizutragen. Begriffliche Univokation verdeckt gerade das Spezifische der menschlichen Natur, das sich in Unterschiedenheit zu anderen Naturwesen erschließt. Ähnlichkeiten bei noch tieferreichenden Unterschieden zu erschließen, ist die begriffliche Leistung der Analogie.

## II. Der Begriff des naturgemäßen Lebens bei Aristoteles

In den Büchern der *Politik* hat Aristoteles diejenige Bestimmung des Menschen gegeben, die in der lateinischen Übersetzung mit *animal rationale* zugleich als Definition des Menschen und als Ausgangspunkt für die Definition des Personbegriffs gegolten hat. Bei Aristoteles ist das Wesen des Menschen allerdings durch zwei unterschiedliche formelhafte Kennzeichnungen bestimmt. Die erste Formel *anthropos physei zoon politikon*<sup>22</sup> besagt, daß jeder Mensch nicht bloß in

---

<sup>18</sup> *Gorgias* 466 d f.

<sup>19</sup> *Gorgias* 507 e.

<sup>20</sup> *Politik* I, 2; 1253 a ff.

<sup>21</sup> Vgl. Anm. 10.

<sup>22</sup> *Pol.* I, 2; 1153 a 2.

dieser oder jener Hinsicht, sondern in der Entfaltung seiner Möglichkeiten *als Mensch* - und darum wesensnotwendig - von der Gemeinschaft mit anderen Menschen abhängig ist. Gegenüber anderen gemeinschaftsabhängigen Lebewesen ist die Gemeinschaft unter Menschen dadurch unterschieden, daß Menschen als Vernunftwesen ihr Leben nicht einfach naturhaft vollziehen, sondern in Abhängigkeit von ihren Vorstellungen eines sinnvollen Lebens führen müssen. Es sind diese Vorstellungen, die gemeinschaftsbildend wie trennend wirken, weil jeder Mensch von Geburt, und also von Natur, ein *zoon logon echon*<sup>23</sup>, ein Lebewesen ist, das Vernunft und Sprache besitzt. Der Bezug auf den Logos, ist so die grundlegende Kennzeichnung der menschlichen Natur. Die der Grundbestimmung „Lebewesen“ hinzugefügten Bestimmungen sind dabei von Aristoteles nicht gemeint als dasjenige am Menschen, was über sein Lebendigkeit noch hinausgeht. Sie sind gemeint als Kennzeichnungen dessen, worin eben dieses Lebendigkeit des Menschen besteht. Leben als noch allgemeine Kennzeichnung des menschlichen Seins wird durch die begrifflichen Zusätze des Politischen (*politikos*) und der Rationalität (*logos*) nicht wie durch außerhalb gelegene Bestimmungen ergänzt, sondern auf das spezifisch Menschliche hin konkretisiert.

Wie alle sachhaltigen Allgemeinbegriffe ist auch der Begriff des Lebens und des Lebewesens ein analoger Begriff. Das zeigt sich schon daran, daß die Grundbestimmung „Leben“ steigerungsfähig und damit innerhalb des gemeinsamen Begriffs wandlungsfähig ist: „Der Mensch ist *mehr* *zoon politikos* als [...] jedes schwarm- oder herdenweise lebende Tier“.<sup>24</sup> In der *Metaphysik* wiederum heißt es von Gott, daß seine Wirklichkeit (*energeia*) „an sich *bestes* und *ewiges* Leben [sei]. Der Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen“.<sup>25</sup> Worin sich Tier, Mensch und Gott als lebende Wesen unterscheiden, wird durch ihre jeweilige *energeia*, ihren Seinsvollzug (*ergon*) bestimmbar. Im Tun zeigt sich die Natur eines jeden Wesens, und wo es in der Zeit existiert, meint der Terminus „Natur“ jene Verwirklichung, die im „Abschluß seiner Entstehung“<sup>26</sup> erreicht wird. Trotz der Verschiedenheit in der Weise des Lebendigkeit ist es die jeweilige Lebensfunktion, worin „das Sein des Lebendigen“<sup>27</sup> besteht und wodurch ein jedes von ihnen (Tier, Mensch, Gott) Aufschluß gibt über seine Natur.

Wenn Aristoteles so für die Bestimmung der politischen Seinsweise des Menschen in Abgrenzung vom Tier auf den ihnen gemeinsamen Begriff des Lebewesens zurückgreift, dann gerade nicht in der Weise, daß er eine zoologische Kategorie im univoken Sinn auf den Menschen überträgt.<sup>28</sup> „Lebendigkeit“ ist vielmehr umgekehrt eine anthropologische Kategorie, die ein Wiedererkennen ähnlicher Reaktionsweisen bei anderen nichtmenschlichen Lebewesen ermöglicht. Auch Tiere sind ja nicht einfach nur vorhanden wie Dinge, sie existieren nicht bloß in einem logisch allgemeinen Sinn von „Vorhandenheit“. Ihre Verhaltensweisen lassen

---

<sup>23</sup> *Pol.* I, 2; 1153 a 9.

<sup>24</sup> *Pol.* I, 2; 1253 a 10 f. (Herv. von mir).

<sup>25</sup> *Met.* XII, 7; 1072 b 28 f. (Herv. von mir).

<sup>26</sup> *Pol.* I, 2; 1252 b 34 f. Hier zeigt sich bereits, weshalb Aristoteles es unterläßt, eine zufriedenstellende Definition des Menschen zu geben. Der Naturbegriff steht für eine dynamische Wirklichkeit, deren Telos - außerhalb der konkreten Verwirklichungsgestalten - nicht a priori vollständig bestimmt werden kann. Es ist darum kein Zufall, wenn Aristoteles in der Ethik das Wesen der *phronesis* durch die Beschreibung des *phronimos*, den Begriff mittels der Anschauung erklärt. (Vgl. NE VI, 5; vgl. auch Platon, *Politeia* IX a-e).

<sup>27</sup> *De An.* II, 4; 415 b 13. Die Stelle wird zu einem Topos in der Aristoteles-Rezeption: „Vivere viventibus est esse“.

<sup>28</sup> Diese Auffassung einer ungerechtfertigten Übernahme zoologischer Bestimmungen in die *Politik* ist beispielsweise von Wolfgang Kullmann vertreten worden (Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles; in: *Hermes* 108 (1980), S. 419-443; besonders S. 425 und 430 ff.).

erkennen: „Für sie *ist* es irgendwie, zu sein.“<sup>29</sup> Das Paradigma des Fremdverstehens liefert das eigene bewußt erlebte menschliche Leben. Was nicht in der Weise menschlichen Lebens existiert, kann nur *per analogiam* verstanden werden: durch Substraktion hinsichtlich der Lebensweise von Tieren und durch Steigerung der positiven Erlebnisgehalte in spekulativem Bezug auf Gott.

Es gehört also zum Begriff des Menschen, daß der Gemeinschaftsbezug in *allen* Hinsichten seiner Existenz konstitutiv ist. Eben dies meint der Zusatz, daß der Mensch *von Natur* ein politisches Lebewesen sei. Außerhalb der menschlichen Gemeinschaft wäre der einzelne Mensch wie ein „isolierter Stein im Brett“.<sup>30</sup> Ohne Mitspieler und Gegenspieler entwickelt sich kein Spiel, weil es keinen Spiel-Raum gibt. Jeder Zug wäre sinnlos, wenn die Orientierungsrichtung fehlt, die erst mit weiteren Spielern gegeben ist. Seinsmöglichkeiten zu haben und zu realisieren, macht aber das Sein des Menschen aus. Ein isolierter Mensch wäre entweder wie ein Tier (das keine selbstbestimmten Möglichkeiten hat) oder wie ein Gott (der reine Wirklichkeit ist). Der Bezug des Einzelnen auf das Wir der Gemeinschaft gehört darum wesentlich zur Seinsweise menschlicher Personalität.<sup>31</sup> Darum sind auch die elementaren Gemeinschaften - Ehe und Familie, Haus und Dorf - als Verwirklichung nur gemeinsam zu realisierender Existenzmöglichkeiten für Aristoteles „von Natur“.

Die Konkretisierung des Naturgemäßen erfolgt bei Aristoteles im Rahmen einer Typologie menschlicher Lebensweisen. Die meisten Menschen werden „durch die Lust betrogen“, wie Aristoteles feststellt.<sup>32</sup> Zu einem wahrhaft menschlichen Leben gehört aber mehr als das. Es gehört dazu vor allem die gemeinsame Sorge um das *bonum commune* und die Fähigkeit zur Muße, im Einklang mit der Wirklichkeit und uns selbst zu leben. Eine mögliche Konkretisierung des Naturgemäßen soll nun abschließend im Hinblick auf die teleologisch fundierte Rechtslehre des Thomas von Aquin gegeben werden.

### III. Die teleologische Grundlegung der *lex naturalis* bei Thomas von Aquin

In seiner Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie und der Sophistik hat Platon die Grundlagen geschaffen für ein teleologisches Verständnis der Natur.

---

<sup>29</sup> R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart 1996, S. 40 (Herv. im Original).

<sup>30</sup> *Pol.* I, 2; 1253 a 6.

<sup>31</sup> Ebd. 1253 a 20 ff. Max Scheler hat mit Blick auf Aristoteles die These vertreten, daß der phänomenologische Aufweis einer naturhaften Sozialität des Menschen „auch bei Robinson“ zu führen möglich sei. „Auch ein fingiertes geistig-leibliches Wesen, das nie und nirgends seinesgleichen sinnlich wahrgenommen, würde eben durch das positive Bewußtsein des *unerfüllt* bleibens einer ganzen großen Gruppe von geistigen, zu seiner Wesensnatur gehörigen Intensionen, als da sind lieben und alle seine Grundarten (Gottesliebe, Nächstenliebe usw.), mitfühlen, versprechen, bitten, danken, gehorchen, dienen, herrschen usw., seiner Gliedschaft in einer Gemeinschaft und seiner Zugehörigkeit zu ihr gewiß werden. Ein solches fingiertes Wesen würde also nicht sagen: 'Ich bin allein - allein im unendlichen Raum und unendlicher Zeit; ich bin allein auf der Welt oder allein im Sein überhaupt; ich gehöre zu keiner Gemeinschaft', sondern es würde nur sagen: 'Ich kenne die *faktische* Gemeinschaft nicht, zu der ich mich gehörig weiß - ich muß sie *suchen*; aber ich *weiß*, daß ich zu einer gehöre'. Dies - nicht die dazu noch halb wahre Platttheit, daß die Menschen in Völkern, Staaten usw. zu leben pflegen, bedeutet der große Satz des Stagiriten: 'anthropos zoon politicon'. Der Mensch, d.h. der Träger der vernünftigen Seelenkraft, ist ein Gemeinschaftswesen. *So wahr ich bin, so wahr sind wir, oder gehöre ich zu einem 'Wir'*“ (Vom *Ewigen im Menschen*; in: Gesammelte Werke, hrsg. von Maria Scheler, Bd. 5, Bern 1954, S. 372; Herv. im Original).

<sup>32</sup> NE III, 6; 1113 a 34.

Zugleich ist deutlich geworden, wie bei ihm die Kausalität des göttlichen *Nous* mit der Normativität der Natur und der Analogie des Verstehens zusammenhängen. Aristoteles führt das analoge Naturverständnis weiter, indem er die Vernunftbestimmtheit des Natürlichen an den konkreten Formen des Lebens und des menschlichen Zusammenlebens aufweist. Thomas von Aquin wiederum hat das platonisch-aristotelische Paradigma durch den Gedanken der Kreatürlichkeit<sup>33</sup> vertieft und zwar in seiner Auffassung vom Willen (im Rahmen der Ethik und der Gnadenlehre), und dann wiederum in der Grundlegung seiner Rechtsphilosophie.

## 1. Naturhafte Neigung und menschlicher Wille

Zuerst also zum Sinn von Natur in seiner Auffassung vom menschlichen Willen, welche auch grundlegend für das Naturverständnis in der Rechtsphilosophie ist. Thomas trifft hier im Rückgriff auf Aristoteles<sup>34</sup> dieselbe Grundentscheidung, die bereits das Denken Platons bestimmt: Entweder geschieht alles in der Natur nur „*ex necessitate praecedentium*“, aus blinder Notwendigkeit, oder es geschieht „*propter convenientiam talium effectuum*“, d. h. wegen der Angemessenheit gerade solcher Wirkungen, weil es so „das Beste“ ist, wie Platon sagt. Wäre alle Naturkausalität blinde Notwendigkeit, dann könnte alle Konvenienz im Naturgeschehen auch nur eine bloß zufällige sein, was jedoch der tatsächlich gegebenen Regelmäßigkeit des Naturgeschehens widerspricht: Was zufällig eintritt, geschieht nur höchst selten in gleicher Weise. Das ateleologische Paradigma sollte daher als vernunftwidrig ausscheiden.<sup>35</sup>

Innerhalb eines teleologischen Naturverständnisses muß allerdings unterschieden werden, auf welche Weise die Ursache um der Wirkung willen wirkt: entweder „*per seipsum*“ – wie der Handelnde selbst Ursache dafür ist, daß er sich zu einem Ziel hinbewegt, oder aber „*ab altero*“ – wie ein Pfeil sich auf ein Ziel bewegt durch den Schuß des Bogenschützen. In jedem Fall setzt eine zielgerichtete Bewegung die Kenntnis des Ziels voraus. Gezielte Selbstbewegung wird ermöglicht durch die eigene Vernunft, gezielte Fremdbewegung hingegen durch die Vernunft eines anderen. Eine solche Bewegung durch die Vernunft eines anderen ist dem Bewegten entweder innerlich, und das heißt naturhaft wirksam als „*inclinatio naturalis*“, oder sie ist ihm äußerlich und der eigenen Hinneigung entgegen, und also erzwungen.<sup>36</sup>

Es gibt somit zwei verschiedene Weisen, wie Vernunft wirksam sein kann. Beim Menschen fallen sie zusammen, auch wenn sie begrifflich zu unterscheiden sind. Wer handelt, wählt seine Ziele und Mittel selbst kraft eigener Vernunft. Doch folgt er darin, indem er wählt und das eine dem anderen vorzieht, zugleich dem naturhaften Verlangen nach Erfüllung, das in allem wirksam ist, das lebt. Nicht bloß die selbst gewählten Ziele werden gewollt, sofern sie gut sind oder doch gut scheinen, auch die naturhafte Hinneigung des Willens ist auf ein Gut gerichtet, das der Natur des Menschen gemäß ist. Weil nun die naturhafte Hinneigung des Willens, obwohl nicht selbst gewählt, zugleich die innerste Neigung in jedem Menschen ist, darum ist die

---

<sup>33</sup> Vgl. Josef Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*; in J. Pieper, *Werke Bd. 2, Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg 2001, S. 440 – 464.

<sup>34</sup> Aristoteles, *Physik* II, 4 .

<sup>35</sup> Vgl. *Ver.* XXII, 1 (De appetitu boni).

<sup>36</sup> Thomas entwickelt diesen Gedanken auf der Grundlage von Aristoteles, indem er begriffliche Elemente vor allem aus *Physik* II, 5 (die Unterscheidung von vernunftgesteuerter Selbstbewegung und Bewegung aus naturhafter Hinneigung zu einem Ziel) und *Nikomachische Ethik* III, 1 (die Unterscheidung von naturhafter und erzwungener Bewegung) zusammenführt.

„*inclinatio naturalis*“ bei Thomas auch der Schlüsselbegriff, welcher die Willenslehre und die Rechtslehre miteinander verbindet.

## 2. Naturhafte Neigung und moralisches Naturgesetz

Wie das Naturhafte (*physis/natura*) im Willen ein Modus des Vernunftgemäßen ist, so ist für Thomas auch das Gesetz (*nomos/lex*) Ausdruck von Vernunft: eine „*ordinatio rationis*“.<sup>37</sup> Alle Gesetze sollen der expliziten Ausrichtung des Handelns auf ein angemessenes Ziel dienen. Das Gesetz der Natur (*lex naturalis*) bewirkt diese Ausrichtung im Menschen durch eine naturhafte Hinneigung (*inclinatio naturalis*). Es kann in theologischer Perspektive als die ihm von Gott ins Herz gelegte seinshafte Hinneigung auf sein eigenes „Bestes“ (Platon) verstanden werden und das in mehrfacher Hinsicht: in der Besorgtheit um das eigene Leben, in der Bezogenheit auf das andere Geschlecht und die menschliche Gemeinschaft, in der Liebe zur Erkenntnis, zur Wahrheit und zu Gott. Sofern eine Hinneigung naturhaft ist, kann sie auch naturhaft erkannt werden. Thomas sieht darin den uns zugänglichen Ausschnitt im Gesamtplan der göttlichen Vorsehung, die von Ewigkeit her alles Geschaffene lenkt (*lex aeterna*). In philosophischer Perspektive sind die naturhaften Geneigtheiten des Menschen der Leitfadens für die inhaltliche Bestimmung der „*lex naturalis*“.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß allerdings deutlich gemacht werden, weshalb die in der *Summa theologica* I-II, 94, 2 entwickelten Strukturmomente des menschlichen Existenzvollzugs zwar wegen des fundamentalen Charakters der darin enthaltenen Güter (Selbsterhaltung des eigenen Lebens, Fortpflanzung, Entfaltung des geistigen Lebens) zum Kernbereich der *lex naturalis* gehören, ohne jedoch durch sich selbst bereits Gesetzescharakter zu haben. Wohl sieht Thomas die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes ausdrücklich bezogen auf die Ordnung der naturhaften Antriebe im Menschen.<sup>38</sup> Aber gerade an der Notwendigkeit, sie auch noch einmal aufeinander zu beziehen, wird auch deutlich, daß sie nicht schon selbst Gesetzescharakter haben und also die *lex naturalis* nicht lediglich eine Verdoppelung der Naturordnung ist. Denn wie schon aus dem ersten Artikel des *Lex*-Traktats (I-II, 94, 1) hervorgeht, rechnet Thomas den Terminus ‚*lex*‘ zu den analogen Begriffen, die im eigentlichen wie im uneigentlichen Sinn verstanden werden können. Das Gesetz im primären Sinn findet sich allein in der „zumessenden und regelnden“ Vernunft, in einem weiten und abgeleiteten Sinn jedoch in allem, was in seiner naturhaften Hinneigung auf etwas bereits „geregelt und bemessen“ ist.<sup>39</sup>

Diese natürlichen Gesetzmäßigkeiten können nun deshalb nicht unmittelbar selbst schon als Gesetze für das sittliche Handeln gelten, weil die einzelnen *inclinationes naturae* auf verschiedene Güter gerichtet und insofern mögliche Objekte des menschlichen Willens sind. Als verschiedenartige Teilgüter fallen sie jedoch unter ein einziges Objekt des Willens: das Gut der menschlichen Person.<sup>40</sup> Die naturhaft vorgegebenen Ziele der menschlichen Antriebsstruktur enthalten so für jeden einzelnen Menschen selbst noch einen gewissen Regelungsbedarf unter dem

---

<sup>37</sup> Vgl. *S. Th.* I-II, 90, 1.

<sup>38</sup> *S. Th.* I-II, 94, 2: „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae“.

<sup>39</sup> Vgl. *S. Th.* I-II, 90, 1; 91, 6.

<sup>40</sup> Das verbreitete Mißverständnis dieser Position, die präzeptive Struktur der *lex naturalis* unmittelbar aus den Naturtendenzen abzuleiten, hat Martin Rhonheimer zum Anlaß genommen, in einer grundsätzlichen Weise „die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin“ herauszuarbeiten. (Vgl. *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck/Wien 1987, S. 24-142, S. 241-268).

Gesichtspunkt ihrer Einheit in der handelnden Person.<sup>41</sup> Weder könnten sie alle stets zum selben Zeitpunkt im Leben eines Menschen verwirklicht sein, noch verpflichten sie ihren Träger unbedingt. Er kann sein Leben opfern oder unverheiratet bleiben, wenn dies von ihm aus Liebe zu Gott (z. B. im Martyrium) oder im Dienst der Verkündigung gefordert wäre. Weil es sich bei den mit diesen Zielen verbundenen Gütern jedoch um die fundamentalsten Verwirklichungsbedingungen des menschlichen Lebens als solchem handelt, müssen diese jedem Menschen mit unbedingter Notwendigkeit zugestanden werden. Sie sind deshalb konstitutiv für eine natürliche Gerechtigkeitspflicht, deren Prinzipien (*prima principia legis naturae*) alle weitere positive Gesetzgebung bindet. Gesetze sind dann gerecht, wenn sie als Folgerungen (*conclusiones*) an der unwandelbaren Richtigkeit der obersten moralischen Grundsätze partizipieren.<sup>42</sup> Thomas nennt diese Folgerungen daher auch zweite Gebote des Naturgesetzes (*praecepta secunda legis naturae*), denen universale Verbindlichkeit „*ut in pluribus*“<sup>43</sup> innewohnt – im Unterschied zu solchen Normen, deren besondere Geltung wegen der Kontingenz der zu regelnden Materie den Umständen entsprechend variiert.<sup>44</sup>

Eine kurze Zusammenfassung und ein Ausblick zum Schluß. Wir haben gesehen, wie eine teleologisch gedachte Natur und das moralische Gesetz bei Thomas über ihre gemeinsame Herkunft aus der göttlichen Vernunft vermittelt sind. Thomas definiert das Gesetz aus seinem Bezug auf die Vernunft als „*ordinatio rationis*“ und nicht aus seinem Bezug auf den Willen des Gesetzgebers. Die Kenntnis des sittlichen Gesetzes folgt dann aus der Kenntnis der menschlichen Natur, deren Verwirklichungsbedingungen sich in den naturhaften Geneigtheiten (*inclinaciones*) erschließen. Was einem Wesen aufgrund seiner Natur jeweils angemessen ist und seine Fortsetzung und Verwirklichung im Tun finden soll, kann nur in analoger Weise konkret bestimmt werden. Natur im univoken Sinn verstanden besitzt keine Normativität, weil das Normative an der Natur aus der spezifischen Seinsweise alles Geschaffenen folgt und daher jeweils verschieden ist.

In der voluntaristischen Neubestimmung des Gesetzes als „*imperium voluntatis*“ bei Duns Scotus verändert sich jedoch das Verhältnis von Natur und Gesetz. So muß zwischen dem kontingenten Bezug des göttlichen Willens auf die faktische Natur des Menschen und der widerspruchsfreien Rationalität seines Wollens unterschieden werden. Sie ist die alleinige Quelle notwendiger Gesetze und bestimmt den unveränderlichen Kern des Naturrechts. Nur die auf die Gottesverehrung Bezug nehmende erste Tafel der zehn Gebote gilt dann absolut, weil Gott nicht widerspruchsfrei von der Gottesverehrung dispensieren kann. Die Gerechtigkeitspflichten der zweiten Tafel der Gebote gelten dagegen kontingent (*pro statu isto*), weil der göttliche Wille den Menschen widerspruchsfrei gebieten könnte, zu lügen, zu töten und die Ehe zu brechen. Ein von Gott zugelassenes oder befohlenes Zuwiderhandeln gegen die Gebote der Nächstenliebe begründet daher aus sich heraus kein moralisches Unrecht, sondern wäre lediglich Ursache eines „*malum naturae*“, das als physisches Übel in den Bereich der Naturphilosophie gehört.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Die Verselbständigung der partikulären Antriebe im Menschen – außerhalb eines umfassenden Lebenszieles unter Leitung der Vernunft – ist für Thomas gerade das sichtbare Zeichen für den Zustand des gefallenen Menschen. Vgl. *S. Th.* I, 95, 1 und 2.

<sup>42</sup> Vgl. *S. Th.* I-II, 94, 4.

<sup>43</sup> Ebd. 94, 5. Einschränkende Bedingung für die universale Gültigkeit der *praecepta secunda* ist die Kontingenz der Handlungsmaterie und nicht eine Unbestimmtheit im Wesen des Gesetzes, die zu seiner Veränderlichkeit führt. (Vgl. M. Rhonheimer, , *Natur als Grundlage*, S. 378-386).

<sup>44</sup> Vgl. *S. Th.* I-II, 95, 2.

<sup>45</sup> *Op. oxon.* 2, d.37, 1, n.8: “Quare non intellecto voluntatis imperio adstringentis alios ad servandam legem, quaecumque repraesentarentur contra iudicium rationis essent reputanda mala, non moralia vel

Die Kontingenz der menschlichen Natur und die Theorie eines aus sich selbst rationalen Willens sind die zukunftsweisenden Momente eines Denkens, das der Selbstbindung des Willens den Vorrang einräumt. Normativität ist dann prinzipiell nicht mehr ableitbar aus der Faktizität der Natur. Normativität in einem absoluten Sinn besteht vielmehr nur durch den Bezug auf einen Willen und ist nur insoweit a priori einsehbar, wie eine Norm nicht ohne rationalen Selbstwiderspruch geändert werden könnte. Im Rahmen eines solchen metaphysischen Rationalismus wird der Rekurs auf eine menschliche Natur und das Naturgemäße bedeutungslos für die Rechtsphilosophie und die Grundlegung der Moral. David Hume hat diese Konsequenz erstmals formuliert, Jean-Paul Sartre hat sie lediglich popularisiert.

Recebido para publicação em 02-01-21; aceito em 23-03-21

---

theologica, sed mala naturae et philosophica; essent enim contra dictamen rationis, sed non contra legem praecipientem aut vetantem, et ideo mala naturae, non moris”.