

**Die *per se* schlechte Handlung
in der Summa Theologiae
des Thomas von Aquin**

Die Bedeutung von Tugend und Gesetz
für die Artbestimmung der menschlichen Handlung

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Cordula Judith Scherer

aus

Bonn

Bonn 2014

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission

Apl. Prof. Dr. Hans-Joachim Pieper
(Vorsitzender)

Prof. Dr. Christoph Horn
(Betreuer und Gutachter)

Apl. Prof. Dr. Hannes Möhle
(Gutachter)

Prof. Dr. Dieter Sturma
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Oktober 2012

Hinweis zur Zitierweise

Ich verwende in den Fußnoten eine abgekürzte Zitierweise. Angegeben wird neben dem Nachnamen des Autors nur das Erscheinungsjahr und die Seitenzahl. Bei Monographien mache ich gegebenenfalls die Auflage durch eine hochgestellte Ziffer beim Erscheinungsjahr kenntlich. Durch diese Angaben lässt sich die vollständige Quelle im Literaturverzeichnis eindeutig identifizieren.

Da ich als primäre Quelle nur die Summa Theologiae verwende, verzichte ich bei Thomas-Zitaten auf die Nennung von Autor und Erscheinungsjahr und verwende das Kürzel „STh“ für „Summa Theologiae“ sowie römische Zahlen für die Angabe des Teils (I für prima pars, I-II für prima secundae, II-II für secunda secundae) und verweise jeweils auf quaestio und articulus.

Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen

<i>a.</i>	<i>articulus</i>
<i>aA</i>	<i>anderer Ansicht</i>
<i>Aufl.</i>	<i>Auflage</i>
<i>bzw.</i>	<i>beziehungsweise</i>
<i>c.</i>	<i>corpus articuli</i>
<i>d.h.</i>	<i>das heißt</i>
<i>d.i.</i>	<i>das ist</i>
<i>ders.</i>	<i>derselbe</i>
<i>f.</i>	<i>folgende</i>
<i>ff.</i>	<i>fortfolgende</i>
<i>Fn</i>	<i>Fußnote</i>
<i>mwN</i>	<i>mit weiteren Nachweisen</i>
<i>q.</i>	<i>quaestio</i>
<i>S.</i>	<i>Seite</i>
<i>STh</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>vgl.</i>	<i>vergleiche</i>
<i>z.B.</i>	<i>zum Beispiel</i>

Inhalt

Einleitung	7
I. Problemstellung	7
II. Lösungsvorschlag	16
III. Methodisches Vorgehen	20
Erster Teil:	23
Verknüpfung von Handlungstheorie und Moralphilosophie: Die Artbestimmung der menschlichen Handlung	
I. Handlungsart und Artbestimmung	26
II. Das Handlungsobjekt	32
III. Das Handlungsziel	43
IV. Die Handlungsumstände	50
1. <i>Per se – per accidens</i> : Umstandslehre und die Rolle der Klugheit	50
2. Unterschiedliche Rolle des Motivs bei Maßhaltung und bei Gerechtigkeit	54
Zweiter Teil:	56
Die Grundlegung der Moralphilosophie in der Handlungstheorie: Willensfreiheit und Voraussetzungen des Akteurseins überhaupt	
I. Der Wille als appetitives Vermögen	58
1. Die Unterscheidung zwischen apprehensivem und appetitivem Vermögen	60
2. Die Passivität des Willens und das universelle Gute	65
3. Aktivität und Freiheit des Willens	67
4. Notwendigkeit des Strebens nach der <i>beatitudo</i> und moralische Relevanz des <i>finis ultimus</i>	71
II. Das Willentliche als Merkmal der menschlichen Handlung und handlungstheoretische Grundkategorie	80
1. Der <i>actus elicitus</i>	81
2. Der <i>actus imperatus</i>	83
3. Das Willentliche als Zurechnungskriterium für <i>actus imperati</i>	86

III. Die Willentlichkeit der <i>passiones animae</i> und ihr Einfluss auf den Willen	99
IV. <i>Passiones animae</i> und Tugend	105
V. Tugend und <i>per se</i> schlechte Handlungen: Objektivität des inneren Akts?	113
Dritter Teil:	118
Das natürliche Gesetz als systematischer Hintergrund der <i>per se</i> schlechten Handlungen?	
I. Der Gesetzesbegriff	122
1. Natürliches Gesetz im Verhältnis zu anderen Gesetzesarten	122
2. Gesetz und Tugend (1): Tugendhafter Akt versus Handlung des Tugendhaften	131
II. Grundlagen des natürlichen Gesetzes: Das oberste praktische Prinzip und die <i>inclinationes naturales</i>	132
1. Der Status der obersten Vorschrift des natürlichen Gesetzes: Was heißt <i>per se notum</i> ?	133
2. Der Inhalt des natürlichen Gesetzes	143
a) „Natürlichkeit“ der <i>inclinationes naturales</i> und Rolle der Natur für die inhaltliche Bestimmung des natürlichen Gesetzes	148
b) Gesetz und Tugend (2): Wie weit reicht das natürliche Gesetz?	158
c) Die „Gesetzeslösung“: Herleitung der <i>per se</i> schlechten Handlungen aus einer objektiven Güterlehre?	168
aa) Das Gute und die Güter: Anmerkungen zur Inkommensurabilitätsthese von J. Finnis	168
bb) Überlegungen zur Rettung der Finnis’schen „Verletzungsthese“	176
(1) Die Herleitung der „Verletzungsthese“ bei Finnis	176
(2) Kritik der Begründung der Verletzungsthese bei Finnis	178
Vierter Teil:	191
Der Primat der Gerechtigkeit für die Handlungsfreiheit	
I. Die Perspektive der Gerechtigkeit und der Begriff des Rechts	192
II. Probleme der Gerechtigkeitskonzeption	197
1. Gerechtigkeit als Tugend	197

2. Gesetzes- und Einzelgerechtigkeit	200
3. Einzelwohl und <i>bonum commune</i>	201
III. Allgemeine und besondere Gerechtigkeit	204
1. Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne: Die Einzelgerechtigkeit	204
2. Verhältnis von Einzelgerechtigkeit und Gesetzesgerechtigkeit	207
IV. Das Verhältnis von Einzelwohl und <i>bonum commune</i>: <i>Distributiva</i> und <i>commutativa</i>	212
1. Die austeilende Gerechtigkeit	215
2. Die ausgleichende Gerechtigkeit	221
3. Verteilungsgerechtigkeit als soziale Gerechtigkeit?	230
4. Verhältnis von <i>iustitia commutativa</i> und <i>iustitia distributiva</i>	236
V. Stellung der Gerechtigkeit im Kontext der anderen Tugenden	240
VI. Die <i>per se</i> schlechte Handlung	244
1. Handlungsobjekt als Ausdruck des Rechts; die <i>per se</i> schlechte Handlung als Verbot der <i>iustitia commutativa</i>	244
2. Ausblick: Kasuistik oder Zurechnungslehre?	248
a) Offene Fragen	248
b) Beispiel 1: Das Diebstahls- und Raubverbot: „ <i>Omne furtum est peccatum</i> “	250
c) Beispiel 2: Das Tötungsverbot: „ <i>Nullo modo licet occidere innocentem</i> “	257
d) Folgerungen	264
Literaturverzeichnis	267

Einleitung

I. Problemstellung

Gegenstand der Untersuchung ist ein spezielles Lehrstück des Thomas von Aquin, seine *per se* schlechten Handlungen. Thomas kennt Handlungen, die er als „der Art nach“¹ schlecht bezeichnet. Ihre Ausführung, so Thomas, ist immer verwerflich, unabhängig von Ort, Zeit, der Person des Handelnden und der konkreten Situation.² Als Beispiele nennt er die Tötung eines anderen³, Selbstmord⁴, Diebstahl⁵, Ehebruch⁶, Lüge⁷. Quelle für diese Aussagen ist eine Bemerkung des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik⁸, wo dieser von Handlungen spricht, die schon dem Namen nach immer schlecht seien und deren Ausführung unabhängig von weiteren Bestimmungen immer falsch sei. Das Lehrstück von den sogenannten *per se* schlechten Handlungen hat also zum Inhalt, dass es Handlungstypen gibt, die die moralische Bestimmtheit von all den konkreten Einzelhandlungen, die ihnen zuzuordnen sind, so determinieren, dass eine Einzelhandlung eines solchen Typs immer moralisch verwerflich ist.

Hierbei gehen Moralphilosophie und Handlungstheorie eine eigentümliche Synthese ein: Einerseits beinhaltet die Lehre von den *per se* schlechten Handlungen die Aussage, dass jede Einzelhandlung nur eine adäquate Beschreibung hat, und zwar die moralische, und dass diese Beschreibung unbeliebig ist. Andererseits muss es universelle moralische Forderungen

¹ STh I-II q. 18 a. 5: „[...] bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus; differentiae enim per se diversificant speciem.“, siehe auch STh I-II q. 18 a. 8: „Si autem [actus] includat aliquid quod repugnet ordini rationis erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena.“

² Siehe auch STh II-II q. 110 a. 3: „...malum [secundum se] ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum.“

³ STh II-II q. 64 a. 6: „...nullo modo licet occidere innocentem.“

⁴ STh II-II q. 64 a. 5: „...seipsum occidere est omnino illicitum“.

⁵ STh II-II q. 66 a. 5: „...omne furtum est peccatum.“

⁶ STh II-II q. 154 a. 1 und ad 1; außerdem STh II-II q. 65 a. 4 ad 3.

⁷ STh II-II q. 110 a. 3: „...omne mendacium est peccatum“.

⁸ NE II, cap. 6, 1107a8-17; Thomas kommentiert Sententia Ethic., lib. 2 I. 7 n. 11: „Et hoc manifestat, ibi, quaedam enim et cetera. Et primo per rationem: quia quaedam tam passiones quam actiones in ipso suo nomine implicat malitiam, sicut in passionibus gaudium de malo et invercundia et invidia. In operationibus autem adulterium, furtum, homicidium. Omnia enim ista et similia, secundum se sunt mala; et non solum superabundantia ipsorum vel defectus; unde circa haec non contingit aliquem recte se habere qualitercumque haec operetur, sed semper haec faciens peccat. Et ad hoc exponendum subdit, quod bene vel non bene non contingit in talibus ex eo quod aliquis faciat aliquid horum, puta adulterium, sicut oportet vel quando oportet, ut sic fiat bene, male autem quando secundum quod non oportet. Sed simpliciter, qualitercumque aliquid horum fiat, est peccatum. In se enim quodlibet horum importat aliquid repugnans ad id quod oportet.“ (Hervorhebungen nicht im Original).

geben, die auch auf der Ebene konkreter Handlungen ausreichend determiniert sind, um allgemeine Aussagen möglich zu machen.

Aufbauend auf der Doktrin von den *per se* schlechten Handlungen wird Thomas von Aquin vielfach⁹ als Gewährsmann dafür gebraucht, dass es sogenannte „absolute“ moralische Verpflichtungen gebe,¹⁰ die in den *per se* schlechten Handlungstypen ausgedrückt seien. Die Kennzeichnung als „absolut“ meint hierbei materiell-inhaltlich ausgefüllte, unveränderliche Handlungsnormen, die ohne Ausnahme gelten.¹¹ Die Unfehlbarkeit eines konkreten Einzelurteils („Stehlen ist immer schlecht“) wird nur von wenigen Autoren mit Rekurs auf theologische Einsichten begründet¹². Der prominenteste Vertreter der „absoluten“ Lesart, **Finnis**¹³, beansprucht für seinen Begründungsversuch, sowohl die Unabhängigkeit der philosophischen Ethik von Offenbarungswissen als auch des praktischen Wissens von theoretischer Wesensmetaphysik zu wahren. „Säkulare“ Begründungsversuche dieses Theoriestücks konzentrieren die Diskussion üblicherweise auf die Rolle der Klugheit¹⁴, der Tugend also, die es ausdrücklich mit dem konkreten handlungsleitenden Urteil zu tun hat. So argumentiert etwa **Rhonheimer**¹⁵, dass die Klugheit durch ein Ordnen der affektiven Dispositionen des Akteurs die praktische Vernunft zu der Erkenntnis partikularer Ziele befähigt, also eine operative Vervollkommnung der praktischen Vernunft darstellt, die – in einer normativen Theorie ausbuchstabierbar – bis in ihre konkreten Einzelurteile hinab die allgemeine Kraft ihrer Prinzipien zu bewahren weiß.

⁹ Allerdings mit unterschiedlichen Begründungen, siehe z. B. Hayden 1990 im Gegensatz zu Finnis 1991, S. 31-57, 66-77; Bormann 1999 oder Rhonheimer 1994B.

¹⁰ Finnis 1991; vgl. auch z.B. Hayden 1990, S. 131: „Interpreters of Aquinas commonly...hold that natural law precepts are universal and absolutely obligatory...“; Rhonheimer 1994B, S. 20 meint, auf der Ebene der konkreten Wahl einer bestimmten Handlung gebe es in der klassischen Tugendethik (und damit bei Thomas) „so-called absolute prohibitions“.

¹¹ Finnis 1991 mwN; für eine „kategorische“ Unterlassungspflicht von Mord, Ehebruch und Diebstahl z.B. Bormann 1999, S. 172: „In allen diesen Fällen haben wir es nämlich Thomas zufolge mit Handlungstypen zu tun, die einen Menschen jener elementaren Güter berauben, die für einen vernünftigen Selbstvollzug des Menschen schlechthin unverzichtbar sind.“ Die *lex naturalis* beinhalte „eine Vielzahl ausnahmslos gültiger Vorschriften bezüglich spezifizierter Handlungstypen“.

¹² Vgl. etwa Westberg 1994A, S. 247: „...Christian doctrine and especially the teaching of love provide for Aquinas the principle and standard for true perfection of the agent.“

¹³ Siehe Finnis 1980, 1991 und 1998.

¹⁴ Denn die Konzeption der Klugheit bei Thomas dient den „Gegnern“ oft als Argumentationsgrundlage. Zur Klugheits-Debatte siehe z.B. Hibbs 1987, Nelson 1992, Rhonheimer 1994A, Horn 2005.

¹⁵ Rhonheimer 1994A.

Gegner dieser Ansicht kritisieren, dass bei dieser Begründungsstrategie die gesamte Begründungslast auf der Allgemeinitätsfähigkeit der praktischen Vernunft liege und das in der konkreten Handlung erstrebte praktische Gut in Gefahr gerate, zu einem Fall der allgemein bestimmbaren praktischen Gutheit zu werden.¹⁶ Sie verweisen auf die Unsicherheit praktischen Wissens und preisen als Stärke gerade einer Tugendethik – und als solche klassifizieren sie die moralphilosophische Position des Thomas von Aquin – ihre Flexibilität und Kontextadaptibilität. Universelle konkrete Handlungsurteile, wie sie in „absoluten“ Verboten formuliert werden, erscheinen Vertretern dieser Gegenposition wie ein legalistischer Fremdkörper, ihre Existenz wird entweder bestritten¹⁷ oder als philosophisch uninteressantes moraltheologisches Theoriestück ignoriert¹⁸. Vertreter dieser Ansicht gehen zwar teilweise von der Existenz „absoluter“ moralischer Ansprüche aus¹⁹ – doch nur die Frage „Was ist Moral?“ verlange eine absolute Antwort, die Frage „Was ist moralisch?“ hingegen unterliege lokalen und historischen Gegebenheiten sowie den durch allgemeine Kennzeichnungen nicht einholbaren Anforderungen der konkreten Situation. Nur dem obersten praktischen Prinzip als Formprinzip des Praktischen überhaupt komme Absolutheitscharakter im Sinne von Universalität zu. Alle inhaltlich ausgefüllten Regeln seien – je nach Konkretisierungsgrad – lediglich abgestuft oder gar nicht mehr universal. Mit den obersten allgemeinen Grundsätzen des natürlichen Gesetzes habe Thomas Strukturprinzipien des Moralischen identifiziert. Solche formalen Strukturprinzipien müssten überall und immer erfüllt sein, damit der Bereich der Moral überhaupt eröffnet ist. Absolut

¹⁶ Vgl. z.B. Schockenhoff 1996 sowie Oeing-Hanhoff 1975, der ausdrücklich betont, dass aus der thomistischen Lehre vom Naturgesetz „keine konkreten sittlichen Normen herzuleiten“ seien (S. 22). Siehe auch S. 14: „...das durch sie [die Tugenden] ermöglichte, partikuläre Handeln in je verschiedenen Situationen entzieht sich hingegen dem allgemeinen Begriff“.

¹⁷ Z. B. Porter 1995, S. 22: „Our generic concepts of morally significant kinds of action are indeterminate, in the sense that we can never eliminate the possibility that a *real* doubt may arise with respect to the scope of their application.“, S. 39: „There is no way that we can describe a particular (actual or contemplated) action so exhaustively that we can say that we have taken account of all the morally relevant details, and, therefore, have certainly arrived at the correct description of this action from the moral point of view.“, S. 89: „He [Aquinas] recognizes (as we will see) that the generic notions of morality cannot be applied with absolute certainty to every individual act.“

¹⁸ Rein theologische Bedeutung spricht Pesch 1977, S. 572 den konkreten Weisungen des Naturgesetzes zu: „Wo von konkreten Weisungen des Naturgesetzes die Rede ist, handelt es sich samt und sonders um solche, die faktisch nur aus dem Glauben an die Offenbarung des göttlichen Gesetzes erkannt sind und auch nur dadurch ihre Festigkeit haben. Wo das nicht der Fall ist, handelt es sich um Weisungen, die denn auch a priori nicht mehr die Festigkeit der obersten Grundsätze oder der durch Offenbarung gedeckten Folgesätze des Naturgesetzes haben können und folglich in die Nähe des in Fr. 95-97 zu behandelnden menschlichen Gesetzes gehören.“

¹⁹ Bidese 2002, siehe z. B. S. 171, 177 f., 180; Honnefelder 1991, S. 27; Pesch 1977, S. 572; Oeing-Hanhoff 1975, S. 16.

seien solche inhaltlich ausgefüllten Regeln jedoch nicht im Sinne von universaler, sondern im Sinne von objektiver Gültigkeit. Denn die sittliche Verpflichtung sei zwar im konkreten Fall nicht unbeliebig (deshalb die Bezeichnung „objektiv“), entspreche aber keiner Unwandelbarkeit der Norm.²⁰

Diese Kontroverse verweist auf eine grundlegende Problematik²¹ jeder philosophischen Thomas-Interpretation im Bereich praktischen Wissens: Wie verhalten sich Gesetz und Tugend zueinander? Lässt sich die Moralphilosophie des Aquinaten – hält man es denn für möglich, eine solche aus der eigentlich theologischen Synthese herauszudestillieren²² – als Gesetzes- oder Tugendethik etikettieren?

Hinter den Labels „Tugendethik“ und „Gesetzesethik“ verbirgt sich ein konzeptioneller Streit²³, der sich jenseits von terminologischen Differenzen auch innerhalb der jeweiligen Lager der Kontrahenten auf die Frage konzentriert, welche Relevanz die moralische Bewertung einer Einzelhandlung hat und ob diese Bewertung vom Charakter des Akteurs als einem diesem innerlichen Maßstab auszugehen hat oder an einer dem Akteur prinzipiell äußerlichen Handlungsnorm zu messen ist. Als tugendethische Konzeptionen²⁴ werden hierbei solche Ethiken bezeichnet, die – bei Betonung der moralischen Relevanz von Charakter, Erfahrung und inneren Eigenschaften, Zuständen, Repräsentationen oder Affekten im Gegensatz zu einzelnen äußeren Handlungen²⁵ – wegen des Situations- und Kontextbezugs menschlichen Handelns und Fühlens die Aussagekraft allgemeiner

²⁰ Oeing-Hanhoff 1975, S. 16: „Die Verbindlichkeit materialer ethischer Normen hängt also nicht (...) an ihrer übergeschichtlichen Allgemeinheit, sondern an ihrer der Willkür des Einzelnen enthobenen Unbeliebigkeit.“ Als Beleg gibt er an: Max Müller, Naturrecht, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, V, 6. Aufl. 1960, S. 930.

²¹ Dass gerade die Frage nach solchen Handlungen, die unter allen Umständen und mit welchen Folgen auch immer nur moralisch schlecht sein können, der Prüfstein jeder moralphilosophischen Konzeption sein müsse, fordert Anscombe 1958; siehe auch Kaczor 1997, S. 43.

²² Grundlegend Kluxen 1998³.

²³ Vgl. die Zusammenfassung bei Horner 2006, S. 237-240. Horn 2005, S. 51-60 beschreibt die Debatte als „Kontroverse um eine kontextualistische oder naturrechtliche Deutung der *prudentia*“.

²⁴ Eine Renaissance des Begriffs der „Tugend“ in der philosophischen Diskussion wurde ausgelöst durch MacIntyre 1981; siehe auch MacIntyre 1988; Nussbaum 1999; O’Neill 1996; Sherman 1997. Zur Wiederentdeckung der Tugend siehe Pinckaers 1996; Nickl 2005, S. 13ff.; Hibbs 2002, S. 415-420; für weitere Nachweise siehe Porter 1995, S. 216 note 3.

²⁵ Zur Tendenz, „Leidenschaft, Gefühl, Emotionalität als Ergänzung einer rationalistisch vereinseitigten Sicht des Menschen“ zu rehabilitieren, vgl. Nickl 2005, S. 14 mwN.

Handlungsregeln bezweifeln²⁶ und stattdessen eine vorrangige Kompetenz des tugendhaften Akteurs zur Beurteilung seiner Handlungsoptionen und Lebensentwürfe annehmen. Gegenstand der moralischen Bewertung ist daher nicht eine einzelne Handlung, sondern die Haltung des Tugendhaften²⁷, die dessen Kompetenz begründet und seine Handlungen disponiert.

Die Etikettierung einer ethischen Konzeption als „Gesetzesethik“ ist oft polemisch gemeint und soll eine solche Position als aktzentriert, rigoristisch und in der Folge legalistisch und unflexibel kennzeichnen, manchmal gepaart mit dem Vorwurf, nur in Form einer theonomen Ethik begründbar, also nur abhängig von der Anerkennung einer gesetzgebenden göttlichen Autorität schlüssig zu sein²⁸. Durch die moralische Bewertung einzelner (intentionaler) Handlungen sowie Typen von Handlungen anhand eines äußeren Maßstabes werde nicht nur die Vergleichbarkeit menschlicher Handlungssituationen und –spielräume behauptet, sondern es werde – so der Vorwurf – auch die moralische Relevanz von Gefühlen, Charakterzügen und motivationalen Mustern weitgehend ausgeblendet²⁹, praktisches Wissen bleibe von Handlungserfahrung abgekoppelt, und zudem stelle sich die Frage nach dem Grund der Verpflichtung wegen der Äußerlichkeit des Maßstabes mit besonderer Schwierigkeit.

Die Gegenüberstellung von Tugend und Gesetz – so verzerrend eine solche plakative Kategorisierung von sich in unterschiedlich akzentuierten Debatten oft überlappenden und unscharf konturierten Positionen sein mag – bietet sich für die Analyse der praktischen Philosophie des Thomas von Aquin an. Denn seine Moralphilosophie ist trotz ihrer starken Prägung durch die Exposition der Tugenden gerade in Gestalt des Gesetzestraktats immer wieder Gegenstand der Diskussion³⁰. Die Ethikkonzeption von Thomas von Aquin wird

²⁶ Pinckaers 1996 sieht die neue Diskussion um den Tugendbegriff sogar als Teil eines kommunitaristischen Trends, S. 361; zur Hinwendung einiger Vertreter einer Tugendethik zu relativistischen Positionen vgl. (kritisch) Nussbaum 1999, S. 228 f.

²⁷ Vgl. Pinckaers 1996, S. 362: “Virtue builds up a moral system around those qualities inherent in man that enable him to perform with freedom good actions involving continuity and development.”

²⁸ Siehe z.B. Anscombe 1958: “To have a *law* conception of ethics is to hold that what is needed for conformity with the virtues – failure in which is the mark of being bad *qua* man (and not merely, say, *qua* craftsman or logician) – that what is needed for *this*, is required by divine law.”

²⁹ Vgl. Pinckaers 1996, S. 364 f.

³⁰ Vgl. Horner 2006, S. 241: “Indeed, in terms of space, his [Aquinas’s] account of virtue is far more extensive than his account of law, even though it is the latter (at least in the case of natural law) for which he is best known.” Horn 2005, S. 56 konstatiert, dass der Gesetzestraktat von „naturrechtlich orientierten“ Autoren „häufig als der Schlüssel zum Verständnis von Thomas Ethik insgesamt betrachtet“ werde.

wegen dieser Ambiguität oft als Mittelposition dargestellt³¹, denn sie unternimmt in zweifacher Hinsicht den Versuch eines Ausgleichs: Sie scheint sowohl die Vorteile einer Tugendethik für die konkrete und situationsgebundene handlungsleitende Beurteilung mit der universellen Gültigkeit moralischer Prinzipien zu vereinen als auch den absoluten Anspruch geoffenbarter göttlicher Normen mit der Eigenständigkeit der Ethik als philosophischer Disziplin³². Im Grundsatz besteht hierüber weitgehend Einigkeit unter den Interpreten, auch wenn vereinzelt so entgegengesetzte Kategorisierungen wie „Legalismus“ bzw. „Deduktivismus“ oder aber rundheraus „Tugendethik“ vorgenommen werden³³. Für beides lassen sich Textstellen anführen, so etwa, wenn Thomas schreibt, dass sich der ganze Bereich des Sittlichen auf die Betrachtung der Tugenden zurückführen lässt³⁴, oder dass der tugendhafte Mensch selbst Maß und Regel der menschlichen Handlungen ist, weil ihm die Neigung zu den tugendhaften Handlungszielen innerlich ist³⁵. Für eine deduktivistische Interpretation scheinen zum Beispiel die Stellen zu sprechen, in denen Thomas das oberste praktische Prinzip als Keim aller moralischen Tugenden bezeichnet³⁶. Für einen Primat des Gesetzes lässt sich auch anführen, dass er die durch das Gesetz befohlenen Handlungen als

³¹ Vgl. z.B. Honnefelder 1991, S. 14, 24; Porter 1995, S. 126: "His [Aquinas's] account of the virtues is noteworthy precisely because he is one of the very few to synthesize a fully developed account of the virtues with an equally extensive account of the moral law, without collapsing either kind of consideration into the other."

³² Hierzu Kluxen 1998³; beachte aber Spaemann 1990, S. XII: „Die Einsicht in die Existenz Gottes ist so für diese Ethik tatsächlich konstitutiv.“

³³ Den Legalismusvorwurf erhebt Donagan 1977, S. 57-66 und Donagan 1984. Ausdrücklich distanziert sich auch Grisez 1989 mit seiner Interpretation von einer Tugendethik, S. 125-143. Die Bezeichnung „Tugendethik“ hingegen gebraucht Foot 1997, S. 164; Pinckaers 1996; Porter 1995; siehe auch Westberg 1994A; Kaczor 1997; González 1999.

³⁴ STh II-II prologus: „Sic igitur tota materia morali ad considerationem virtutum reducta...“ – Die Rückführung erfolgt, indem jedes Laster als einer Tugend entgegengesetzter Akt begriffen wird, der seine Artbestimmung genau wie ein tugendhafter Akt aus dem Gegenstand des Handelns erhält. Thomas erhebt den Anspruch, durch die Betrachtung der Tugenden die gesamte Morallehre abhandeln zu können: „Et sic nihil moralium erit praetermissum.“

³⁵ STh I q. 1 a. 6 ad 3: „...sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur: unde et in X Ethic. dicitur quod vituosus est mensura et regula actuum humanorum.“

³⁶ STh I-II q. 63 a. 1: „...in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibillum quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium“; vgl. hierzu die von Carl 1997 referierte Interpretation des natürlichen Gesetzes als Prinzip der Tugenden mit kognitivem und ontologischem Primat, S. 441: "This metaphor suggests that the principles of natural law are also the principles of the virtues; its full implication is that natural law is prior, both cognitively and ontologically, to virtue."

die Handlungen kennzeichnet, deren Ausführung zu einem tugendhaften Habitus führt, den Menschen also zum guten Menschen macht³⁷.

Auch wenn sich ein Konsens dahingehend feststellen lässt, zwischen den Extremen der Behauptung eines Primats der Tugend oder des klaren Vorranges des Gesetzes einen Ausgleich zu finden, der die Berechtigung beider Sichtweisen ernst nimmt,³⁸ so wird im Einzelnen doch unterschiedlich beurteilt, wie sich tugend- und gesetzesethische Elemente in der thomanischen Konzeption zueinander verhalten.

Wenn Tugend und Gesetz – wie **Kluxen**³⁹ schreibt – zwei Arten von konkreten Prinzipien des Handelns beschreiben, die nicht aufeinander rückführbar sind, zu welcher dieser Arten gehört dann die Kategorie der *per se* schlechten Handlung? Nach **Bormann**⁴⁰ besteht hingegen zwischen Tugend- und Gesetzesethik ein Implikationsverhältnis. Dem Begriff des natürlichen Gesetzes komme in logischer Hinsicht die Priorität zu. Für die Prinzipiengebundenheit der Tugendbestimmungen plädiert auch **Horn**⁴¹, demzufolge der Theorierahmen durch einen handlungsteleologischen Eudämonismus mit umfassendem letzten Ziel und vernünftigen Prinzipien vorgegeben wird, so dass alle Tugend sich innerhalb dieses Rahmens entfaltet. Dem entgegengesetzt vertritt **Nelson**⁴² die Ansicht, dass Vorschriften des natürlichen Gesetzes nicht moralisch handlungsleitend seien, sondern sie lediglich die Funktion einer kausalen Erklärung bei der Beschreibung praktischen Urteilens

³⁷ STh I-II q. 92 a. 1 ad 1: „Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, in quantum lex facit homines bonos.“ Diese Stelle lässt sich freilich auch für die Gegenansicht nutzbar machen, wenn man etwa – wie Hibbs 1987, S. 284 – herausliest, dass das Gesetz um der Tugend willen ist, also im Verhältnis zur Tugend, die eigentlich die Sittlichkeit des Handelns bewirkt, ein bloßes Hilfsmittel darstellt: „The laws, according to Thomas, are auxiliaries. They provide an initial schooling in the way of moral perfection. But they presuppose, and point to, what they themselves cannot supply – the perceptual capacities possessed by the man of practical wisdom.“

³⁸ Vgl. zum Beispiel Carl 1997, S. 427: „It is as misleading to declare the simple priority of virtue over law as it is to assert the unconditional preeminence of law over virtue.“; oder Billy 1991, S. 75: „Thomas succeeds in uniting a morality of law with a morality of virtue.“

³⁹ Kluxen 1998³, S. 229; er spricht auch von „Selbständigkeit der beiden Prinzipien“.

⁴⁰ Bormann 1999, S. 243: „Auch wenn sich die moraltheoretischen Reflexionen des Aquinaten weithin in das Gewand einer Tugendethik kleiden und die Tugendlehre rein quantitativ betrachtet innerhalb des zweiten Teils der Summa theologiae eindeutig den größten Raum einnimmt, ist doch nicht zu übersehen, dass dem Begriff des (natürlichen) Gesetzes in logischer Hinsicht die Priorität zukommt.“

⁴¹ Horn 2005, besonders S. 59f. Die universellen und notwendigen obersten praktischen Prinzipien sind für ihn ein Grundgerüst rationalen Handelns, das außerdem „Ausschlusskriterien für sinnloses oder verfehltes Wollen“ (S. 57) und „negative Bewertungsmaßstäbe für die Angemessenheit von Handlungen“ (S. 58) liefert, *per se* schlechte Handlungen wären demnach wohl dem Gesetz zuzuordnen.

⁴² Nelson 1992, S. 129.

hätten; dem Handeln nach dem Gesetz komme im Vergleich zum klugen und tugendhaften Handeln und Entscheiden nur eine defizitäre Form von praktischer Rationalität zu⁴³. Ergebnis von **Abbàs** Studie ist, dass im Denken von Thomas eine Entwicklung von einer gesetzeszentrierten Sichtweise in frühen Schriften hin zu einer tugendzentrierten Sichtweise in späten Schriften (also auch der *Summa Theologiae*) stattgefunden habe.⁴⁴ Nur letztere ermögliche die situationsadäquate Beurteilung einer konkreten Handlung, die als dem Akteur innerlicher Maßstab im Gegensatz zu dem äußeren Prinzip ‚Gesetz‘ auch dessen Individualität berücksichtigen könne – als allgemeiner, auf das kollektive Zusammenleben ausgerichteter Maßstab bliebe die Gesetzesvorschrift für die konkrete Handlung immer unterbestimmt und sei auf Ergänzung durch die Tugend angewiesen.⁴⁵ Auch **Bidese** betont, dass sich eine „konkrete Handlung nicht restlos auf ein allumfassendes Normensystem“⁴⁶ zurückführen lasse; während im Gesetz die allgemeinmenschliche, natürliche Handlungskompetenz als Rahmen und formale Bestimmung menschlichen Handelns angesprochen werde, komme der Tugend zu, die performative Seite des Handelns inhaltlich zu bestimmen, indem sie den Akteur befähige, das für seine individuierte Natur in der momentanen Temporalität erstrebenswerte Gute zu erkennen.⁴⁷ Folgt man **Rhonheimer**⁴⁸, so ist die Konzeption *per se* schlechter Handlungen gerade für eine Tugendethik charakteristisch. **Jacobi** jedoch meint, mit Hilfe der thomanischen Analyse der Gut- bzw.

⁴³ Nelson 1992, S. 69-104.

⁴⁴ Abbà 1983, S. 228: „...dovremo dire che nella *II Pars* la legge è detronizzata, ridotta al rango di serva, di sussidio necessario per una vita morale che la supera.“ S. 245: „La legge dunque è condizione necessaria per la genesi della virtù; le considerazioni che seguono mostreranno più precisamente perché essa non è condizione sufficiente e che il passaggio da una condotta conforme alla legge ad una condotta conforme alla virtù comporta un salto di qualità.“ Siehe besonders S. 240-249.

⁴⁵ Abbà 1983, S. 269: „Per la *II Pars* regola di buona condotta e legge non coincidono.[...] Dal fatto che la legge è norma collettiva derivano i suoi limiti e la sua funzione nella condotta morale. Essa arriva all’individuo dall’esterno, al modo di una istruzione, di cui la ragione dell’individuo deve tener conto. Essa è necessariamente generale e non può regolare tutte le situazioni singolari; non è dunque sufficiente per regolare la condotta individuale.“

⁴⁶ Bidese 2002, S. 180.

⁴⁷ Bidese 2002, S. 174-185, siehe auch S. 159: „Denn zu wissen, was für die allgemeine Natur des Menschen gut ist und zur Vollkommenheit führt, reicht nicht aus, um ein Individuum zu einer guten Handlung zu bewegen. Es muß erkennen, daß das Gute ein ‚für-es-Gutes‘ ist, um es überhaupt als etwas Gutes erkennen zu können“. Der Autor verbindet hiermit eine Ablehnung jeglicher Absolutheitsansprüche in der Ethik, vgl. S. 17-19.

⁴⁸ Rhonheimer 1994B, S. 20: “It is one of the most important assertions of classical virtue ethics that there exist conditions for the fundamental rightness of actions which depend on basic structures of the ‘rightness of desire’ and that it is therefore possible to describe particular types of actions, the *choice* of which always involves wrong desire.” Im Ergebnis ebenfalls für die Existenz *per se* schlechter Handlungen in einer Tugendethik von aristotelisch-thomistischer Provenienz Kaczor 1997 und González 1999.

Schlechtheit der einzelnen Handlung in ihrem Verhältnis zu Handlungstypen lasse sich der Gegensatz zwischen Tugend- und Gesetzesethik handlungstheoretisch auflösen.⁴⁹ Auch **Carl**⁵⁰ tritt dafür ein, Gesetz und Tugend als komplementäre Prinzipien zu verstehen. Deren Verbindung sieht sie allerdings darin, dass beide Ausdruck der teleologischen Konzeption der menschlichen Natur seien.⁵¹ Für **Schröer**⁵² ist weder die Bezeichnung Tugendethik noch die Bezeichnung Pflichtenethik und auch nicht Gesetzesethik auf den Entwurf des Thomas zutreffend. Ohne dass Tugend, Pflicht oder Gesetz je für sich das Prinzip der Moralität ausmache, enthalte die Ethik des Thomas als Gegenstandsbereiche eine Prinzipienethik, eine Tugendethik, eine Pflichtenethik und eine Gesetzesethik.

Die Untersuchung der *per se* schlechten Handlung bei Thomas soll folglich auch eine Verhältnisbestimmung von tugend- und gesetzesethischen Elementen in Thomas' Ethik ergeben. Wie verträgt sich dieses Lehrstück mit der Annahme, bei der Moralphilosophie des Aquinaten handle es sich um eine „Tugendethik“? Gezeigt werden muss also auch, ob Thomas tatsächlich eine „mittlere Position“ vorstellt, die in sich schlüssig ist.⁵³

⁴⁹ Jacobi 1982, S. 51 f.: „Die Beurteilung von Handlungstypen erstarrt bei Thomas deshalb nicht zu einer legalistischen Normentheorie, weil Thomas die Notwendigkeit betont, diese abstrakte Beurteilung in der Situation klug zu konkretisieren.“

⁵⁰ Carl 1997, S. 428: „I will argue that Aquinas's notions of law and virtue are complementary in the strongest sense: They correspond insofar as they depend on and are expressions of his teleological conception of human nature, for both law and virtue are related to reason and happiness.“

⁵¹ Billy 1991 tritt dafür ein, das Verhältnis von Tugend und natürlichem Gesetz als Verhältnis von formalen und materialen Elementen der Moral zu bestimmen, S. 78: „Human virtue relates to natural law as formal principle to material content.“

⁵² Schröer 1995, S. 202; vgl. dagegen Kluxen 1998³, S. 227: „In keiner Weise ist die thomistische Ethik eine ‚Pflichtenethik‘.“

⁵³ Hierzu auch Schröer 1995, insb. S. 202 ff.

II. Lösungsvorschlag

Die hier zu begründende These läuft darauf hinaus, das Phänomen der *per se* schlechten Handlung, also die Festlegung einer immer und überall gültigen, unbeliebig festgesetzten Beschreibung einer konkreten Handlung, auf eine Bestimmung durch die Tugend der Gerechtigkeit zurückzuführen⁵⁴. Während diese Frage nach den *per se* schlechten Handlungen üblicherweise im Rahmen einer Diskussion über Leistungsfähigkeit und Reichweite der Klugheit als der Tugend der konkreten Handlungsleitung geführt wird, soll in der vorliegenden Untersuchung gezeigt werden, dass das Problem anders zu verorten ist, da die inhaltliche Bestimmung der *per se* schlechten Handlungen durch die Gerechtigkeit erfolgt. Denn kontingente Einzelheiten, die in der Beschreibung der konkreten Einzelhandlung bedeutsam sind, lassen sich nicht mit derselben Gewissheit der praktischen Vernunft festlegen, wie sie der Prinzipienkenntnis eigen ist. Soll eine solche Bestimmung dennoch möglich sein – und die wohlbekanntesten Textstellen bei Thomas behaupten das –, so muss ein zusätzlicher Maßstab gefunden werden, wenn das Prinzip des gegenstandsadäquaten Modus unseres praktischen Handlungswissens nicht aufgegeben werden soll.⁵⁵ Im Gerechtigkeitstraktat diskutiert Thomas die miteinander in Einklang zu bringenden *bona* der einzelnen Menschen und erweitert die Perspektive des Einzelnen, der als vernunft- und willensfähiger Akteur tugendgeleitet seine Vollkommenheit erstrebt, um die Perspektive des anderen.⁵⁶ Er gewinnt hierdurch einen Maßstab der Objektivität, der seine Kraft mehr aus intersubjektiver Vermittlung schöpft denn aus Allgemeinheit und Notwendigkeit von Begriffen der praktischen Vernunft. Dieser zusätzliche Maßstab ist allerdings von begrenzter Anwendbarkeit: Er besteht im Gegenstandsbereich der

⁵⁴ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt, soweit ich sehe, nur Kaczor 1997, der ausnahmslose Normen für einen Teilbereich thomistischer Tugendethik anerkennt, den Bereich nämlich, der sich auf das gemeinschaftliche Leben bezieht, vgl. S. 43-47, „For Aristotle as well as Thomas, exceptionless norms make up part, and only part, of their conception of virtue...The highest practices for both Aristotle and Aquinas involve communal life. Norms prohibiting the destruction of this life are exceptionless, since without this communal life agents cannot flourish in the low-order practices.“ Seine Argumentation: In einzelnen Praxisbereichen (z.B. Medizin, Schifffahrt etc.) gibt es Verbote, die in diesem jeweiligen Praxisbereich absolute Geltung beanspruchen und nur zu Gunsten von Forderungen aus einem höherrangigen Praxisbereich missachtet werden dürfen. Da es bei Thomas einen Praxisbereich gibt, der allen anderen hierarchisch übergeordnet ist, nämlich der des Gemeinschaftslebens, gelten die negativen Normen aus diesem Bereich absolut. Diese Argumentation möchte ich allerdings höchstens unterstützend heranziehen, da sie nur auf eine Normenhierarchie verweist, nicht aber den Verpflichtungsgrund der „absoluten Verbote“ zu benennen vermag.

⁵⁵ Vgl. hierzu Schockenhoffs pointierte Kritik an Rhonheimer 1994A („Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis“), Schockenhoff 1996, S. 139 ff.

⁵⁶ Dass ein zusätzlicher Objektivitätsmaßstab aus der Erweiterung der Perspektive des Akteurs um die Perspektive des anderen resultiert, wird meiner Ansicht nach von den gängigen Begründungen übersehen, vgl. etwa Finnis / Grisez / Boyle 2001, siehe auch Rhonheimer 1994B.

Gerechtigkeit, also für die äußeren Handlungen. Insofern sie äußere Handlungen sind, können sie den Handlungsraum von anderen betreffen, denn auch die anderen entwickeln ihre sittliche Identität, indem sie das für sie Gute mit Hilfe von äußeren Handlungen verfolgen. Die äußeren Handlungen verschiedener Akteure können kollidieren oder zueinander in Konkurrenz treten. Für den Bereich der äußeren Handlungen, für den die Tugend der Gerechtigkeit zuständig ist, lassen sich konkrete Handlungsregeln festlegen, die jeweils die Eigenständigkeit der Einzelnen in der Verfolgung des für sie Guten sichert. Diese sind laut Thomas zum Teil so grundlegend, dass es ohne sie überhaupt kein Zusammenleben geben könnte – solche grundlegenden konkreten Regeln sind die *per se* schlechten Handlungen. Die Erweiterung der Perspektive erlaubt also einen höheren Konkretisierungsgrad, muss aber zugleich negativ sein: Nicht was zu tun ist, also was unmittelbar der eigenen Vollkommenheit dient, kann so bestimmt werden, sondern nur, was unmittelbar dem Gleichgewicht mit anderen Akteuren schaden würde. Der Bezug zum Streben des Einzelnen nach dem für ihn Guten ist mittelbar, deshalb kann zwar gesagt werden, welche Handlung *per se* schlecht ist, nicht jedoch, welche *per se* gut ist. Letzteres obliegt der Klugheit, deren konkretes Urteil nicht dieselbe Gewissheit beanspruchen kann, wie sie für die negativen Bestimmungen der Gerechtigkeit gegeben ist. Nicht jeder Aspekt der einzelnen Handlungen in ihrer Singularität und Kontingenz entzieht sich der Erkenntnis durch allgemeine und notwendige Begriffe – doch der Bereich, der dies nicht tut, ist auf das Feld der Gerechtigkeit beschränkt.

In dieser Perspektive lässt sich auch die Verhältnisbestimmung von gesetzesethischen und tugendethischen Elementen in der thomanischen Ethik zwanglos ergänzen: Eine Analyse der handlungstheoretischen Voraussetzungen des Lehrstücks von den *per se* schlechten Handlungen ergibt, dass grundlegendes Merkmal der thomanischen Gesamtkonzeption die Beschreibung des Willens als rationales Strebevermögen ist, also als appetitives Vermögen, eine Entscheidung, deren Plausibilität sich gerade in handlungstheoretischer Hinsicht aufdrängt, da sie Zurechnungsprobleme löst. Diese Grundentscheidung ist jedoch auch Voraussetzung und bestimmend dafür, dass die Moralbegründung von Thomas in tugendethischen Kategorien vonstatten geht. Verbindungsstücke zwischen Tugend und (natürlichem) Gesetz sind dann einerseits die Lehre von den in den obersten praktischen Prinzipien ausgedrückten *inclinationes naturales* als *seminalia virtutum*, Keimzellen der Tugend, und andererseits die Lehre von der Gesetzesgerechtigkeit, einer Funktion der Tugend der Gerechtigkeit also, gemäß derer sie von Thomas auch als „allgemeine Tugend“ bezeichnet wird. Das natürliche Gesetz ist Objekt der Gesetzesgerechtigkeit, insofern es Vorschriften für äußere Handlungen formuliert, also nicht in seinem Gesamtumfang: Innere

Akte bleiben von der Gerechtigkeitsbestimmung unberührt. Da es aber äußere Handlungen gibt, die nicht direkt das Gut eines anderen betreffen, also nicht zum Gegenstandsbereich der Einzelgerechtigkeit gehören, sondern dem Regelungsbereich anderer sittlicher Tugenden zuzurechnen sind, verbleibt hier ein eigenes Feld für die Gesetzesgerechtigkeit. Ihre Vorschriften werden konkretisiert in Anwendung der Einzeltugenden, was dem Akteur obliegt. Allgemeinheitstaugliche Bestimmungen lassen sich nur in geringem Maße treffen, insbesondere durch die Benennung von sittlichen Gütern, die für alle Menschen als Menschen den Charakter des Guten haben. Diese Benennung ist möglich, weil – wie vom obersten praktischen Prinzip formuliert – allen Akteuren das Handeln für ein Gut gemeinsam ist und die Handlungsmacht des Einzelnen Möglichkeitenbedingungen hat, die für alle gelten. Diese Bestimmungen können keinen hohen Konkretisierungsgrad erreichen, da sie lediglich Güter benennen, nicht aber bereits deren Verfolgung bzw. Schutz in einer konkreten Handlungssituation vorbestimmen. Diese Bestimmung hängt vom Kontext der Handlung sowie dem konkreten Lebensentwurf des Akteurs ab und muss deshalb durch diesen selbst erfolgen. Tugendgeleitet handelt der Akteur dann, wenn die Klugheit eine Ordnung der affektiven Strebungen herstellt und so ein vernunftgemäßes Urteil ermöglicht. Dass eine solche Ordnung herzustellen ist, um ein vernünftiges Urteil zu gewährleisten, wird in den Einzeltugenden näher erörtert; Tapferkeit und Maßhaltung lassen die allgemeine Regelhaftigkeit beim Herstellen einer solchen affektiven Ordnung sichtbar werden. Sie benennen hierbei jedoch lediglich notwendige Bedingungen für die Vernünftigkeit des Einzelurteils, nicht jedoch hinreichende, wodurch die Grenzen der bis hierher gesetzesethischen Reformulierung der thomanischen Ethik aufgezeigt wären: Die Unmöglichkeit der Benennung von hinreichenden Bedingungen für die Beurteilung einer Einzelhandlung als gut eröffnet der tugendethischen Sichtweise einen ganz eigenen Raum. Dennoch gibt es für eine besondere Gruppe konkreter Einzelurteile die Möglichkeit der Formulierung allgemeingültiger Vorschriften. Dass es immer und überall verboten sei, zu lügen oder zu stehlen, kann deshalb für jede mögliche konkrete Situation allgemeingültig bestimmt werden, weil der Tugend der Einzelgerechtigkeit innerhalb der Tugenden ein besonderer Status zukommt. Ihre Bestimmungen betreffen direkt das Gut des anderen und das Allgemeingut, so dass ihren Bestimmungen ein höherer Allgemeingrad innewohnt als denen der anderen sittlichen Tugenden. Innerhalb ihres besonderen Anwendungsbereiches sind deshalb konkrete Einzelurteile von allgemeiner Gültigkeit möglich. Eine tugendethische Rechtfertigung ist möglich, denn dass die Ausrichtung auf das Gut des anderen eine Erweiterung der Perspektive darstellt, lässt sich gerade aus der Sicht einer um das Wohl des Akteurs kreisenden Ethik plausibel machen. Die Unterscheidung der

Gerechtigkeit als Tugend des rationalen Strebevermögens im Vergleich zu den anderen sittlichen Tugenden, die dem sinnlichen Strebevermögen zuzuordnen sind, erklärt die nur bei Gerechtigkeitsverstößen mögliche gesetzesethische Reformulierbarkeit der eigentlich tugendethisch begründeten Gebote. Ohne die oben genannten Vorteile einer Tugendethik (z.B. die moralische Relevanz von Gefühlsleben und naturhaften Neigungen begründen zu können oder aber auch die Charakterbildung, nicht nur Einzelhandlungen im Blick zu haben) aufgeben zu müssen, kann mittels der Tugend der Gerechtigkeit ein Teil der tugendethisch gewonnenen Bestimmungen gesetzesethisch reformuliert und in gutem Sinne „legalistisch deduziert“ werden, denn dass es einer Beschränkung des Handlungsraumes des Einzelnen bedarf, wenn viele Einzelne in einer endlichen Welt handeln, lässt sich aus dem obersten praktischen Prinzip herleiten. Da hier ein objektiver Maßstab der vernünftigen Bestimmung durch den Einzelnen vorgegeben ist und die Einzelhandlung bereits hinreichend bestimmt, kann gesagt werden, dass die Bestimmungen des natürlichen Gesetzes vor denen der Tugend logischen Vorrang haben (allerdings natürlich nur innerhalb des Gegenstandsbereiches der Gerechtigkeit!). Gesetz und Tugend stehen sich nicht unverbunden gegenüber, sondern ergänzen sich beziehungsweise haben in ihren unterschiedlichen Gegenstandsbereichen ihre je eigenen Funktionen, um in ihrem gemeinsamen Gegenstandsbereich, dem der Gerechtigkeit, ihren gemeinsamen Grund zu offenbaren. Das handlungstheoretische Instrument ihrer Vermittlung ist das *ex-integra- causa*-Prinzip, dem so eine Schlüsselfunktion innerhalb der Gesamtkonzeption zukommt.

III. Methodisches Vorgehen

Ich beschränke meine Untersuchung auf Thomas' Summa Theologiae, ohne andere Texte zu berücksichtigen. Dies rechtfertigt sich daraus, dass die Bedeutung des Lehrstücks von den *per se* schlechten Handlungen innerhalb des Gesamtentwurfs der Moralphilosophie des Thomas herausgearbeitet werden soll, also gerade seine systematischen Implikationen für das Ganze betrachtet werden. Die Summa Theologiae will eine Gesamtdarstellung auch der praktischen Philosophie sein, bei der die Position von Thomas systematisch entwickelt wird. Im Gegensatz zu den Kommentarwerken, insbesondere dem Kommentar zur Nikomachischen Ethik, legt Thomas in der Summa Theologiae seine Tugendlehre als Teil des theologischen Gesamtentwurfs dar, und dies hat zur Folge, dass die Tugendlehre durch den vieldiskutierten Gesetzestraktat ergänzt wird. Die Summa Theologiae bietet sich daher als Textgrundlage einer Untersuchung an, bei der es um das Verhältnis von Tugend und Gesetz geht. In pragmatischer Hinsicht ist vorteilhaft, dass durch diese Beschränkungen Datierungs- und andere literarhistorische Probleme ausgeklammert bleiben können.

Meine Vorgehensweise wird davon bestimmt, Funktion und Status des Theoriestücks der *per se* schlechten Handlungen zu untersuchen und in den Gesamtentwurf einzuordnen. Die Rahmenthematik des Verhältnisses von Tugend und Gesetz gibt hierbei nicht selbst den Argumentationsgang vor, sondern wird als Hintergrundfrage bei allen Untersuchungsschritten mitgeführt. Diese Strategie entspringt einerseits der Einsicht, dass die Brisanz der Frage nach der „Absolutheit“ von konkreten Einzelurteilen gerade darin liegt, diese zugrundeliegende Thematik „mitzuentcheiden“, andererseits dem hohen Stellenwert, dem diese „absoluten Handlungsverbote“ häufig in der Thomas-Interpretation eingeräumt werden und dessen Berechtigung deshalb kritisch geprüft werden soll, und nicht zuletzt dem Bestreben, nicht an den üblichen und bereits argumentativ ausgeschöpften Theoriestücken „hängen zu bleiben“. Die Verhältnisbestimmung von Tugend und Gesetz soll sich also aus der Untersuchung der *per se* schlechten Handlungen ergeben.

Der Gang der Untersuchung beginnt im ersten Teil mit der Exposition der handlungstheoretischen Grundprämisse des Thomas, dass nämlich eine Handlung nur dann adäquat beschrieben ist, wenn ihre Beschreibung die moralische Spezifizierung enthält. Thema dieses Teils ist also die Spezifikation der menschlichen Handlung. Die besondere Funktion der *per se* schlechten Handlungen bei der Artbestimmung von Einzelhandlungen wird mit Hilfe des *ex-integra-causa*-Prinzips beschrieben. Dabei wird der für die thomanische

Handlungstheorie typische Nexus zwischen Handlungstheorie und Moralphilosophie dargestellt, der dazu führt, dass die Moral den Gesamtbereich menschlicher Praxis umfasst.

Im zweiten Teil der Arbeit werden aus dieser handlungstheoretischen Besonderheit Rückschlüsse darauf gezogen, um was für einen Ethiktyp es sich bei dem moralphilosophischen Entwurf des Thomas von Aquin handelt: Wenn moralische Vorschriften aus praktischer Vernunft entwickelt werden, muss alles das besondere Berücksichtigung finden, was diese praktische Vernunft bei Thomas ausmacht. Die spezifisch menschliche praktische Vernünftigkeit umfasst bei Thomas vordergründig zwei Seelenvermögen, nämlich Wille und Vernunft, deren Zusammenwirken das spezifisch menschliche Handeln ermöglicht, so dass der Mensch Herr seiner Handlungen ist. Nun erlaubt aber gerade eine Tugendethik, genauer zu beschreiben, wie ein leibliches Wesen zum Herr seiner Handlungen werden kann. Denn die Willensherrschaft, deren endliche Verfasstheit in der Erfahrung gescheiterter Handlungen offensichtlich wird, kann von einer Tugendethik nicht nur an ihren äußeren Hindernissen gemessen werden, sondern auch ihre inneren Voraussetzungen benennen. Die Rolle auch der „unteren“ Seelenvermögen in ihrem Wechselspiel mit dem rationalen Seelenteil und damit die Interdependenz von „erlittenem“ Gefühlsleben und aktiv-spontanen Freiheitserfahrungen ist ja gerade Hauptthema einer Tugendlehre. Hier wird deshalb nachgezeichnet, wie Willensfreiheit und Gefühle zusammenhängen und dass gerade hieraus die moralische Relevanz der *inclinationes naturales* – also der Grundkategorie des natürlichen Gesetzes! – resultiert. Universeller Gehalt der thomanischen Tugendlehre sind die geteilten Voraussetzungen des Akteurseins überhaupt, die es Thomas ermöglichen, seine Lehre vom natürlichen Gesetz zu entwickeln. Ergeben sich aus dieser Grundlegung aber auch die konkreten Handlungsverbote der *per se* schlechten Handlungen? In der Darstellung des handlungstheoretischen Fundaments der Tugendlehre ist leitende Fragestellung, ob und in welchem Umfang sie die Bestimmung von *per se* schlechten Handlungstypen erlaubt. Hierbei zeigt sich, dass die abschließende Beantwortung dieser Frage erst erfolgen kann, nachdem im nächsten Schritt Anwendungsbereich und Reichweite des natürlichen Gesetzes geklärt wurden.

Im dritten Teil wird deshalb untersucht, was Thomas unter dem „natürlichen Gesetz“ versteht. Aus Sicht der bereits erarbeiteten handlungstheoretischen Vorgaben, die den gesamten Bereich des menschlichen Handelns als Bereich der Moral ausweisen, wird hier ergänzt, welche Prinzipien diesen Bereich der Moral regieren bzw. als solchen konstituieren. Ob sich auch die Frage, was moralisch gut sei, mit Hilfe der im Gesetzestraktat vorgenommenen Bestimmungen bereits abschließend beantworten lässt – einschlägig sind

hier die Ausführungen zu den auf den *inclinationes naturales* beruhenden obersten allgemeinen Vorschriften des natürlichen Gesetzes –, wird verneint. Die dort entwickelte objektive Güterlehre lässt die Ableitung konkreter Handlungsbestimmungen gerade nicht zu. Der dritte Teil ergibt außerdem, dass bei den *per se* schlechten Handlungen Folgendes gerade nicht in Frage steht: Die Moralität von Gefühlsregungen, Wünschen, nicht umgesetzten Intentionen oder sonstigen willentlichen inneren Akten, wie sie Thema nicht nur des Tugend-, sondern eben auch des Gesetzstraktats sind. Vielmehr geht es ausschließlich um die moralische Verantwortung des Akteurs für Geschehen in der äußeren Welt, also für äußere Handlungen. Diese sind zwar als willentliche Handlungen Teil des moralischen Feldes, machen aber einen speziellen Bereich desselben aus, da sie ausschließlich die Handlungsfreiheit des Akteurs zum Gegenstand haben. Die mit den *per se* schlechten Handlungen in Verbindung gebrachten absoluten moralischen Forderungen sind bezogen auf genau den Ausschnitt der Moral plausibel, der die Verletzung der Güter gerade eines anderen, nicht des Akteurs selbst, betrifft. Im Gesetzstraktat wird lediglich der Zusammenhang der Grundgüter mit dem Wohl des Akteurs aufgewiesen; wieso Güter eines anderen für das Wohl des Akteurs relevant und ihre Achtung daher moralisch sein sollte, ist jedoch noch offen. Diese beiden Elemente – Zuständigkeit eines Akteurs für äußeres Handeln und Verletzung gerade eines anderen – sind bei Thomas beides Kennzeichen des besonderen Gegenstandes der Tugend der Gerechtigkeit.

Im vierten Teil wird daher dargestellt, wie Thomas diese Tugend konzipiert. Dabei stellt sich heraus, dass *per se* schlechte Handlungen Verboten der *iustitia commutativa* entsprechen. Die Besonderheit der Gerechtigkeit, zugleich eine Einzeltugend (mit den Teilen *commutativa* und *distributiva*) als auch „allgemeine Tugend“ zu sein, ist Gegenstand des Lehrstücks von der Gesetzesgerechtigkeit. Anhand dieses Lehrstücks erfolgt deshalb die Einordnung der jetzt präzise verorteten *per se* schlechten Handlungen in den moralphilosophischen Gesamtentwurf und eine Klärung des Verhältnisses von Tugend und Gesetz innerhalb dieses Entwurfs. Abschließend wird anhand zweier vieldiskutierter Beispielfälle die Anwendung von den „ausnahmslosen“ konkreten Handlungsvorschriften der *per se* schlechten Handlungen vorgeführt.

„...secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum“
(STh II-II q. 110 a. 3)

ERSTER TEIL:

Verknüpfung von Handlungstheorie und Moralphilosophie:
Die Artbestimmung der menschlichen Handlung

Das Lehrstück von den *per se* schlechten Handlungen ist zuallererst ein handlungstheoretisches Lehrstück, das die von Thomas verwendete Figur der „Handlungsarten“ charakterisiert. Folgende Frage soll diese Denkfigur beantworten: Was wird getan? Oder: Was für eine Handlung ist das? Welches ist die adäquate Beschreibung für diesen Vorgang, gerade insofern als es sich hierbei nicht um irgendeinen Naturverlauf handelt, sondern das Geschehen eine menschliche Handlung darstellt? Diese Frage setzt offensichtlich eine Vorfrage voraus: Was ist überhaupt eine menschliche Handlung? Welche Merkmale zeichnen sie im Gegensatz zu allen anderen Geschehensverläufen aus? Und ein dritter Fragenkreis schließt sich an die „Was“-Frage nach der Handlungsart an: Wie kommt es überhaupt, dass man einen Geschehensverlauf als eine einheitliche Handlung ansehen kann? Was macht eine Einzelhandlung zu einer Einheit, die sich wesentlich bestimmen lässt – welche Akte der Planung und der Ausführung, welche Folgen und Begleitumstände zählen zu dieser Einheit und warum?

Bei den drei genannten Fragekreisen handelt es sich um das Problemfeld philosophischer Handlungstheorie, wie es von **John Austin**⁵⁷ wegweisend für die Entwicklung der modernen (zumeist sprachanalytischen) Handlungstheorie als Grundlagendisziplin formuliert wurde⁵⁸: „Denn ehe wir uns überlegen, welche Handlungen gut und böse, richtig oder falsch sind, ist es angemessen, sich erst einmal Gedanken darüber zu machen, was der Ausdruck ‚eine Handlung vollziehen‘ bzw. ‚etwas tun‘ bedeutet und was nicht, was mit diesem Ausdruck erfasst ist und was nicht.“⁵⁹ Wie von Austin gefordert stellt Thomas seine Doktrin der Handlungsarten an den Beginn seiner Überlegungen zur Moral, sie findet sich in *quaestiones* 18-20 des ersten Buchs des zweiten Teils der *Summa Theologiae*. Zuvor hat Thomas in *quaestiones* 6-17 die Merkmale spezifisch menschlichen Handelns gerade vor dem Hintergrund und in seiner Verbindung zu Akten anderer Lebewesen dargestellt und im Glückstraktat der *quaestiones* 1-5 einen metaphysischen Rahmens für die philosophische Explizierung des Willens als vernünftigen Strebevermögen geschaffen, der die theologische Bedeutung seiner Ausführungen zu Moral und menschlichem Handeln hervorhebt und die Moralwissenschaft und Handlungstheorie in den Gesamtplan der theologischen Summe integriert⁶⁰.

⁵⁷ Austin 1986 (in einem Aufsatz aus dem Jahr 1957).

⁵⁸ Zu den Grundfragen einer philosophischen Handlungstheorie, dem Problemaufriss bei John Austin und der parallelen Fragerichtung bei Thomas von Aquin siehe Schröder 1998, dessen Beitrag die thomanische Handlungstheorie mit der modernen ins Gespräch bringt und dadurch neu erschließt.

⁵⁹ Wie Fn 57.

⁶⁰ Näher hierzu unten im zweiten Teil unter I.

Wie entscheidend handlungstheoretische Prämissen für die sie voraussetzende eigentliche *moralis consideratio* ist, zeigt sich an der Doktrin der *per se* schlechten Handlungen mit besonderer Deutlichkeit. Denn in ihr behauptet Thomas, dass es bestimmte Handlungstypen gebe, deren Ausführung immer und überall schlecht sei; die Bestimmung des „Was“ einer Handlung steht also in einer Verbindung mit der Frage nach der moralischen Bewertung des Handelns, die das „Was“ der Handlung determiniert. Für welche Fälle genau eine solche Verbindung vorliegt, bei der die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Handlungstyp die moralische Beurteilung einer Einzelhandlung als schlecht notwendig nach sich zieht, soll in der vorliegenden Untersuchung geklärt werden.

Hierzu werde ich im ersten Schritt zunächst zeigen, wie Thomas die Frage danach, was getan wird, als Frage nach der Handlungsart formuliert. Dabei soll der für die thomanische Handlungstheorie typische Nexus zwischen Handlungstheorie und Moralphilosophie dargestellt werden. Erst die folgenden Teile werden dann Begründungs- und Zurechnungsfunktionen handlungstheoretischer Elemente für die moralischen Überlegungen zeigen und Besonderheiten der bei Thomas vorkommenden spezifischen Ausformungen der Morallehre in Tugend und Gesetz berücksichtigen, damit zuletzt dann das Verhältnis von Handlungsarten und Moral charakterisiert und die Reichweite bzw. moralische Relevanz der Doktrin von den *per se* schlechten Handlungen präzise dargestellt werden kann. Der erste Teil der Untersuchung jedoch beschränkt sich darauf, die Frage „Was wird getan?“ mit Thomas zu stellen und Anforderungen an ihre Beantwortung herauszuarbeiten.

Die Frage nach der adäquaten Handlungsbeschreibung taucht bei Thomas an verschiedenen Stellen auf.⁶¹ Dabei spielt nicht nur eine Rolle, ob ein Vorgang unter der Hinsicht „natürliche Bewegung“ oder „spezifisch menschliche Handlung“ betrachtet und entsprechend beschrieben wird, sondern auch, ob eine subjektive Perspektive aus Sicht des Handelnden oder die objektive Sichtweise aus dem Blickwinkel eines neutralen Beobachters maßgeblich ist. Thomas formuliert die Frage nach der adäquaten Handlungsbeschreibung als Frage nach der Art der Handlung: Die Beschreibung, die die wesentlichen Merkmale der Handlung, gerade insofern sie menschliche Handlung ist, enthält, spezifiziert die Handlung, legt ihre Handlungsart fest. Zusätzliche Schwierigkeit hierbei ist, dass die Handlungsart nicht nur einen bestimmten Typ von Verhalten benennt, also ein Handeln beispielsweise als Almosengeben, Blumenpflücken oder Diebstahl kennzeichnet, sondern zugleich auch die Information enthält, wie die beschriebene Einzelhandlung moralisch zu qualifizieren ist.

⁶¹ Siehe besonders STh I-II q. 1 a. 3 und STh I-II q. 18-20.

Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, was eine Handlungsart konstituiert, um dadurch dann auch beantworten zu können, weshalb sie sowohl den Handlungstyp als auch die moralische Qualifikation benennen kann. Als konstituierende Elemente einer Handlung kommen Handlungsobjekt, Handlungsziel und Handlungsumstände in Betracht, so dass deren Rolle bei der Artbestimmung, ihr Verhältnis zueinander und ihre jeweilige moralische Relevanz zu untersuchen sind.

I. Handlungsart und Artbestimmung

Aus der modernen Handlungstheorie ist das Problem differenter Handlungsbeschreibungen für ein und denselben Vorgang wohlbekannt – und wird zum Beispiel an dem von **Davidson**⁶² zitierten Polonius-Fall diskutiert: Als Shakespeares Hamlet den Mann hinter dem Wandbehang tötet, weiß er nicht, dass es sich dabei um Polonius handelt. Beschreibt man den Vorgang als „Töten des Mannes hinter dem Wandbehang“, handelt es sich um eine absichtlich von Hamlet ausgeführte Handlung. Nennt man den Vorgang jedoch „Töten des Polonius“, lässt sich die Absicht von Hamlet bestreiten und es erscheint fraglich, inwiefern das beschriebene Geschehen überhaupt als spezifisch menschliche Handlung gelten kann. Auch „Den Arm heben und mit dem Degen zustechen“ scheint keine gute Beschreibung zu sein, denn diese Beschreibung passt auch auf unzählige andere Handlungen, wie „Schattenfechten“ oder „Übungsstöße ausführen“ etc. Was also ist die richtige Beschreibung des Geschehens? Liefert die Beschreibung irgendeinen Hinweis darauf, ob es sich bei dem Geschehen um eine menschliche Handlung handelt?

Ein weiteres Problem, das anhand von differenter Handlungsbeschreibungen diskutiert wird, ist die Einbeziehung von Handlungsfolgen in die Beschreibung. Folgende Beschreibungen beziehen sich auf ein und denselben Vorgang: „1. Peter schreibt auf ein Stück Papier. 2. Peter unterschreibt einen Scheck. 3. Peter bezahlt Bestechungsgeld. 4. Peter sichert das Überleben seiner Firma. 5. Peter rettet Arbeitsplätze.“⁶³ Welche Folgen der Handlung sind relevant und müssen in einer Beschreibung enthalten sein?

Allgemeiner gefragt: Gibt es Regeln für das Beschreiben von menschlichen Handlungen – Merkmale, die in einer Beschreibung zwingend enthalten sein müssen, wenn sie vollständig sein soll?

Thomas hat für dieses Problem eine eindeutige Lösung: Für jede beliebige Einzelhandlung gibt es unter den vielen möglichen Beschreibungen nur eine adäquate Beschreibung, und

⁶² Davidson 1985.

⁶³ Beispielhaft für die unzähligen Fallbeispiele, die in der Literatur verwendet werden Schroth 2009, S. 66.

zwar die moralische. Thomas behauptet also nicht nur, dass jeweils eine bestimmte Handlungsbeschreibung die erschöpfende, die Handlung in allen relevanten Aspekten charakterisierende Beschreibung sei, er gibt auch an, welche der möglichen Beschreibungen die richtige ist, nämlich die moralische Beschreibung.

Diese Aussage ist in zweierlei Hinsicht bemerkenswert: Für den Bereich der Handlungstheorie ist festzustellen, dass alles, was den Namen „Handlung“ im Sinne menschlicher Handlungen verdient, unter der Differenz von gut oder böse steht. Alle Handlungen sind entweder der Art nach gut oder der Art nach böse. Den Bereich der menschlichen Handlungen definiert Thomas als den Teilbereich von allen Tätigkeiten, die von Menschen ausgeführt werden, bei denen der tätige Mensch als Herr seines Tätigseins gelten kann, die also von den beiden ausgezeichneten Fähigkeiten des Menschen, Wille und Vernunft, getragen werden.⁶⁴

Aber auch für die Frage, wie weit das Feld der Moral reicht, was also alles der *moralis consideratio* unterfällt, wird hier eine Weiche gestellt: Die Moral hat über all das zu handeln, was menschliche Praxis ist, der Gesamtbereich menschlichen Handelns ist der Bereich der Moral. Also nicht etwa nur Interaktion zwischen Menschen oder das, was nach außen sichtbar wird, unterliegt der moralischen Beurteilung, sondern alle meine Aktivitäten, in denen ich mich als Mensch verstehe, lassen sich danach befragen, ob sie gut oder böse sind⁶⁵: „...*idem sunt actus morales et actus humani* – moralisch beurteilbare Handlungen sind menschliche Handlungen, der Bereich der Handlungen, die der moralischen Bewertung unterliegen, ist deckungsgleich mit dem Bereich menschlicher Handlungen“⁶⁶.

Diese Weichenstellung entspringt bei Thomas einer theologischen Absicht: Die Abhandlung über menschliches Handeln wird der Frage untergeordnet, wie der Mensch handelnd die Erlangung der Glückseligkeit befördern oder behindern kann⁶⁷ – denn mit genau dieser Frage ist der Mensch insofern Untersuchungsgegenstand, als er Abbild Gottes ist: Für Thomas ist

⁶⁴ STh I-II q. 1 a. 1: „...actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur *humanae*, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem“. Siehe auch STh I-II q. 21 a. 2.

⁶⁵ Vgl. STh I-II q. 18 a. 9 ad 2: „Philosophus dicit illum esse malum proprie qui est aliis hominibus nocivus ... Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectae repugnans. Et secundum hoc, omnis individualis actus est bonus vel malus“.

⁶⁶ STh I-II q. 1 a. 3.

⁶⁷ Siehe STh I-II q. 6 introd.: „Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire ..., oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. ... *Moralis ... consideratio ... est humanorum actuum...*“.

es die Eigenart, Herr über das eigene Handeln sein zu können, die den Menschen als Abbild Gottes auszeichnet.⁶⁸ (Moralwissenschaft ist somit zuallererst Moraltheologie – dass aber der Moralphilosophie hierbei eigene Bedeutung zukommen muss, stellt Thomas gleich zu Beginn der moralwissenschaftlichen Überlegungen durch seine Unterscheidung von übernatürlichem letzten Ziel, der *beatitudo*, und innerweltlichem letzten Ziel klar, hierzu unten im zweiten Teil unter I, 2.-4.)

Doch diese Grundentscheidung besitzt auch für Moralphilosophie und Handlungstheorie Plausibilität: Sie stellt für die Moralwissenschaft sicher, dass alle Moral dem Wohl des Akteurs dient. Ein Widerspruch zwischen moralischem und gutem Handeln⁶⁹ ist damit ausgeschlossen, ein Motivationsproblem („Warum moralisch handeln?“) stellt sich nicht. Zudem ist die Unterscheidung Realismus-Antirealismus obsolet, da alle Wirklichkeit, insofern sie Handlungsraum ist, als begriffene, normative Wirklichkeit aufgefasst wird.

Für die Handlungstheorie bedeutet die thomanische Grundentscheidung auch eine Absage an den Naturalismus. Meint man nämlich – entgegen der thomanischen Intuition –, dass naturwissenschaftliche Beschreibung und Erklärung von Handlungen diese hinreichend in ihrer Eigenart als Handlungen erfassen kann, ergibt sich ein Problem für die Eindeutigkeit solcher Beschreibung, oder genauer, für die sortale Klassifizierung solcherart beschriebener „Handlungen“: Wird eine Handlung individuiert und damit⁷⁰ auch als eine solche Handlung klassifiziert, setzt dies die Bezugnahme auf ein Normensystem voraus – dies aber kann für eine naturalistische Handlungstheorie konsequenterweise nur ein ebenfalls naturwissenschaftlich herleitbares oder aufzuweisendes Normensystem sein. Damit wäre aber mit dem Naturalismus in der Handlungstheorie ein Naturalismus in der Ethik

⁶⁸ STh I-II prologus: „Quia ... homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet Deo ... , restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium , quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.“

⁶⁹ Siehe STh I-II q. 21 a. 1: „Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.“

⁷⁰ Für Ontologie in aristotelischer Tradition vgl. Rapp 1995, S. 91: „Wir sehen daher, dass durch das Fehlen eines Artbegriffs die Identifizierung unmöglich wird; in diesem Sinn können wir hier nicht von einer vollständigen und unabhängigen Individuation sprechen“; für moderne Ontologie benennt Kanzian 1997, S. 61 Fn 37 als zwei grundlegende Axiome, dass man 1. nur als existent anzunehmen hat, worauf man sich als numerische Einheit beziehen kann, und 2. die Weise der individuierten Bezugnahme maßgeblich ist für die kategoriale Einteilung von Individuen. Siehe auch Spaemann 2000, S. 517: „Aus der Ablehnung von Universalien folgt die Ablehnung des Gedankens identifizierbarer individueller Entitäten – das haben P.Geach, Wiggins, C. Rapp und andere schlüssig gezeigt. Etwas kann als ein Dies-da nur identifiziert werden, indem es zugleich als ein So-und-so qualitativ bestimmt wird. Die genannten Autoren bezogen sich auf einzelne Dinge. Aber das Argument gilt ebenso für Handlungen.“

verbunden.⁷¹ Thomas wählt mit seiner Grundentscheidung für moralisch bestimmte und bestimmende Handlungsarten somit eine wissenschaftliche Position, die sich von Alltagsintuitionen und Selbstverständnis handelnder Menschen leiten lässt.

Artbestimmung und Handlungsbeschreibung sind also für Thomas untrennbar verbunden. Neben der moralischen Bewertung hat die Artbestimmung bei Thomas nämlich auch die Funktion, zu benennen, um was für einen Typ von Verhalten es geht.⁷² Er unterscheidet *in abstracto* gute, schlechte und indifferente Handlungstypen. Das Aufheben eines Grashalms etwa ist so ein indifferenter Handlungstyp, Diebstahl eine der Art nach schlechte Handlung und Almosengeben der Art nach gut. Den Handlungstyp bezeichnet Thomas auch als das Objekt einer Handlung – eben Antwort auf die Frage „Was wird da getan?“. Die moralische Wertung als gute, als schlechte oder als indifferente Handlung ergibt sich aus dem Verhältnis des Handlungsobjektes zur Vernunft: Enthält die Beschreibung nichts, was für die Vernunftordnung von Relevanz ist, wie das beim Grashalmaufheben oder ins Freie gehen der Fall ist, dann ist das Handlungsobjekt indifferent. Daraus folgt nun aber nicht, dass indifferente Handlungstypen aus dem Bereich der Moral herausfallen würden.⁷³ Denn jede einzelne, konkrete, menschliche Handlung ist ein Akt, der so in der Macht des Akteurs steht, dass er damit sich selbst handeln macht und bestimmt, wer er ist. Der spezielle Charakter des Willentlich-Vernünftigen ermöglicht die moralische Differenz zwischen gut und böse, denn als selbstbestimmte ist die Handlung im Gesamtkontext des Lebens des Akteurs von Bedeutung – als seinem Wohl förderlich, d.h. moralisch gut, oder nicht, d.h. moralisch schlecht.⁷⁴ Denn, so Thomas, jede Handlung muss, wenn sie denn willentlich ist, ein Ziel haben – und ein Handlungsziel ist notwendig entweder ein wahres Gut, d.h. vernünftig und angemessen, oder aber vernunftwidrig, ein bloßes Scheingut.⁷⁵ Bei jeder konkret realisierten Handlung ist zumindest eine andere Handlung oder Unterlassung denkbar, die schlechter

⁷¹ Kanzian 1997, S. 63: „Naturalistische Reduktionen auf dem Gebiet der Handlungstheorie verlangen demnach auch Reduktionen in Ethik und Philosophie des Mentalen und Geistigen.“ Er folgert hieraus eine „Beweislastverschärfung“ für naturalistische Positionen in der Handlungstheorie.

⁷² Die Handlungsart im Sinne von „Handlungstyp“ ist Thema von STh I-II q. 18 a. 8. Zur Unterscheidung dieser beiden Bedeutungsebenen von „Handlungsart“ siehe auch Kanzian 1997, S. 52 Fn 4.

⁷³ Siehe STh I-II q. 18 a. 9, wo Thomas auf die Handlungsart im Sinne der Differenz von gut oder böse bei der konkreten Einzelhandlung eingeht.

⁷⁴ Siehe Kluxen 1980, S. 339: „Bei Thomas gibt es im Bereich der Handlung nichts, was nicht moralische Bedeutung hätte; und wenn das auch von manchen Handlungen in specie nicht unbedingt gilt – etwa bei Herstellungsakten – so doch in individuo, in der individuellen Tatsächlichkeit, deren Aktuierung ja nicht ohne Bedeutung für das Lebensganze sein kann.“

⁷⁵ STh I-II q. 18 a. 9: „Necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem.“

gewesen wäre oder besser – keine konkrete Handlung lässt sich isoliert vom Gesamtzusammenhang des Lebens des Akteurs denken. Mit jeder konkreten Handlung wird eine Entscheidung für ein Gut getroffen, die nie folgenlos bleibt für den Handelnden, der genau dieselbe Entscheidung nie wieder treffen können. Damit aber unterliegt jede Einzelhandlung der moralischen Differenz von gut und böse.⁷⁶ Weil man bei jeder Handlung nicht nur fragen kann „Was wird da getan?“, sondern auch fragen muss „Was tust Du da gerade?“, weil keine Handlung im Gesamtkontext des Lebens des Akteurs bedeutungslos sein kann, wenn sie denn tatsächlich seine Handlung ist, deshalb ist keine konkrete Einzelhandlung ihrer Art nach indifferent.

Eine Handlungsbeschreibung muss daher die Handlung nicht nur als bestimmten Typ eines Verhaltens, sondern außerdem als konkrete Tat, d.h. als gut oder böse, beschreiben. Die in der modernen Handlungstheorie bekannte Forderung, eine Beschreibung müsse die Erklärung der Handlung enthalten, indem sie angebe, dass und inwiefern sie die Handlung einer menschlichen Person ist, wird demnach bei Thomas noch weitergedacht. Bei menschlichen Handlungen ist seiner Ansicht nach die Handlungserklärung, die auf einen Menschen als Urheber des Geschehens abhebt, zugleich Begründung der Handlung: Nicht nur in dem Sinne, dass der Grund des Handelns für den Akteur angegeben wird, seine Motivation, sondern eine Begründung im Sinne des Legitimitätsgrundes. Weil der Handelnde die Handlung als seine setzt, ist sie moralisch relevant, für sein Leben von Bedeutung, und diese Bedeutung, nämlich gut oder böse zu sein, muss eine vollständige und adäquate Beschreibung des Geschehens beinhalten. Die Beschreibung enthält daher nicht nur die Handlungserklärung, sondern auch deren Grund im Sinne der Begründung, der Legitimität.

Die Handlungsart im Sinne des abstrakten Handlungstyps, von Thomas auch das Handlungsobjekt genannt, ist deshalb nur ein Aspekt des zu beschreibenden komplexen Gefüges „Handlung“. Besonderes Gewicht kommt daneben dem Handlungsziel zu, das den konkreten Bezug zum Leben des Akteurs herstellt und damit dem Geschehen die akteursspezifische Bedeutung gibt, die die moralische Bewertung mit dem Glücksstreben des Akteurs in Verbindung bringt. Nun sind zwar nach Thomas Handlungsobjekt und Handlungsziel die wichtigsten unter den Umständen der Handlung, doch auch welche Handlungsumstände wesentlich und damit spezifizierend sind, muss anhand der konkreten

⁷⁶ STh I-II q. 18 a. 9: „...necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.“ Vgl. hierzu Jacobi 1982, S. 43: „Aus der einfachen Tatsache, dass der Handlungswille je partikulär ist, folgt also, dass der Vernunftanteil an ihm nicht darauf beschränkt sein kann, nur etwas als gut vorzustellen, sondern eine Abwägung zwischen verschiedenen Handlungsobjekten impliziert (...) ‚Schlecht‘ kann spezifische Differenz sein, sofern das Gewollte „etwas Positives“ ist, nämlich ein bestimmter Handlungsgegenstand.“

Einzelhandlung entschieden werden – wie etwa das Beispiel des Diebstahls im heiligen Raum illustriert, bei dem der Ort des Geschehens ein so bestimmender Umstand wird, dass der Handlungstyp „Diebstahl“ besser als „Sakrileg“ beschrieben wird.⁷⁷

Verbindet man mit der Frage nach der Handlungsart also die Forderung nach der adäquaten Beschreibung einer konkreten Einzelhandlung, dann muss das Vorhaben der Artbestimmung einer Handlung bei der Frage ansetzen, ob es sich um eine gute oder eine schlechte Handlung handelt, denn dies ist die im Bereich der Moral wesentliche Differenz. Thomas vergleicht menschliche Handlungen insofern mit Dingen⁷⁸: So wie sich die Konstitution von Dingen nach deren geschuldeter Seinsfülle bestimmt und mit der Form eine normative Vorgabe dafür besteht, worin diese Seinsfülle besteht, so gibt es auch bei Handlungen ein Geschuldetes in Form der sittlichen Bedeutung eines Geschehens, das nicht nur Geschehen, sondern menschliche Handlung ist. Die geschuldete Seinsfülle, die *debita plenitudo* einer Handlung, ergibt sich aus dem moralisch Gesollten. Weil nun also das moralisch Gesollte bei Handlungen die artbestimmende spezifische Differenz zwischen gut oder böse etabliert⁷⁹, diese Moralität sich aber aus verschiedenen Bedeutungsebenen (a) für den Akteur selbst, b) im Gesamtgefüge eines mit anderen Akteuren geteilten Handlungsraums) speist, deshalb besteht die *debita plenitudo* einer Handlung aus mehreren Komponenten, die in je verschiedener Weise die Gutheit der Einzelhandlung bewirken und je für sich betrachtet werden können: Thomas identifiziert in vier möglichen Betrachtungsweisen das Gutsein der Handlung *secundum genus* (die Handlung insofern sie überhaupt als etwas in die Welt tritt), *secundum speciem* (das angemessene Handlungsobjekt), *secundum circumstantias* (wesentliche Handlungsumstände) und *secundum finem* (Handlungsziel).⁸⁰ Das Gewicht und die Eigenberechtigung, die Thomas jeder einzelnen dieser Betrachtungsweisen zumisst, wird an dem Prinzip deutlich, das ihre jeweilige Rolle für die Handlungsspezifikation zusammenfasst: *quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa* – das moralisch Schlechte wird von nur einem Mangel (hinsichtlich einer der

⁷⁷ STh I-II q. 18 a. 10: „...puta quod ratio ordinat non esse iniuriam faciendam loco sacro. Unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis.“

⁷⁸ STh I-II q. 18 a. 1: „...de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus“.

⁷⁹ STh I-II q. 18 a. 5: „...bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus: differentiae enim per se diversificant speciem.“

⁸⁰ STh I-II q. 18 a. 4: „Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum genus, prout scilicet est actio: quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est (a. 1). Alia vero secundum speciem: quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis.“

Betrachtungsweisen) verursacht, das moralisch Gute hingegen erwächst nur aus allen (vier) Ursachen gemeinsam.⁸¹ Jede der vier Betrachtungsweisen ist notwendig für die Artbestimmung der Handlung, keine für sich hinreichend, denn von Gutheit der Handlung im Sinne der umfassenden *debita plenitudo* kann nur bei kumulativem Gutsein von allen vier Komponenten ausgegangen werden.

Eine *per se* schlechte Handlung ist also eine Einzelhandlung, die ihrer Art nach schlecht ist – an sich noch nichts Bemerkenswertes. Dass es jedoch bestimmte Handlungstypen gibt, die Thomas als immer und überall schlecht bezeichnen kann, diese durchaus brisante Annahme⁸² von universellen Verboten auf der vergleichsweise (etwa zu universellen Menschenrechten, grundlegenden Moralprinzipien oder Ähnlichem) konkreten Ebene bestimmter Handlungstypen, das ergibt sich aus dem eben genannten *ex-integra-causa*-Prinzip: Denn dessen Regel, dass schon ein Defekt die Einzelhandlung als Ganze korrumpiert, gibt dem Handlungsobjekt mit seiner Beschreibung eines bestimmten Typs von Verhalten bei bestimmten Verhaltensweisen, solchen mit (moralischem) Defekt, ein besonderes Gewicht.

II. Das Handlungsobjekt

Wie also konstituiert sich diese „gewichtige Größe“, das Handlungsobjekt, das nach dem *ex-integra-causa*-Prinzip die eigene schlechte moralische Qualität auf die Gesamthandlung überträgt? Und warum muss bei der Frage nach den *per se* schlechten Handlungen gerade das Handlungsobjekt eine besondere Rolle spielen (und nicht die anderen nach dem *ex-integra-causa*-Prinzip bestimmenden Faktoren)?

Zunächst ist zur Begriffsklärung festzuhalten, dass „Handlungsobjekt“ nicht irgendeine äußere Sache oder ein Ding meint, sondern dass mit dieser Bezeichnung bereits die besondere Perspektive mitgenannt ist, unter der hier etwas Gegenstand der Betrachtung wird. Denn „Handlungsobjekt“ bezeichnet ausschließlich⁸³ das, was Objekt eines bestimmten aktiven Vermögens ist,⁸⁴ „Handlungsobjekt“ ist also ein Relationsbegriff⁸⁵. Damit ist klar,

⁸¹ STh I-II q. 18 a. 4 ad 3.

⁸² Schroth 2009, S 56-60, bezeichnet eine solche Position als „Absolutismus“ oder „extreme Deontologie“.

⁸³ Abweichend Ripperger 1995, S. 76f., der STh I-II q. 18 a. 2 ad 1 dahingehend interpretiert, dass die Sachen, mit denen Handlungen befasst sind, auch als „Objekt“ bezeichnet würden. Thomas greift hier aber lediglich den Sprachgebrauch des Einwandes auf, ohne ihn für sich zu übernehmen.

⁸⁴ Vgl. Hedwig 1988, S. 121: „Das spezifisch ‚moralische Gute‘ [wird] eben nicht aus der Natur, sondern über das Objekt (*obiectum*) des Handelns abgeleitet und gerechtfertigt. Nun ist das Objekt, anders als die *res*, ein Relationsbegriff. Ein Ding erweist sich dann als *obiectum*, wenn es von einem (...) Vermögen abgehoben wird. (...) Auch wenn sich für Thomas (...) die Form der Vermögen vom Objekt her bestimmt, ist doch im Begriff des Objektes stets das subjektiv aufnehmende Vermögen mitgedacht.“

dass „Objekt“ nicht einfachhin dinglich zu verstehen ist, auch nicht alle möglichen Objekte des Wahrnehmungsvermögens enthält, sondern ganz spezifisch eine menschliche Tätigkeit meint.⁸⁶ Die äußeren Dinge, so Thomas, können nur insofern von Belang sein, als sie in einem (angemessenen oder unangemessenen) Verhältnis zu der jeweiligen Tätigkeit stehen.⁸⁷

Dass die Objektbestimmung selbst moralische Bestimmung ist, ergibt sich schon aus ihrer eingangs genannten Rolle bei der Artbestimmung der Handlung. Doch Thomas stellt auch explizit klar, dass mit dem Handlungsobjekt nicht die Beschreibung eines physischen Vorgangs gemeint ist, sondern dass es sich um die Beschreibung einer moralischen Größe handeln muss⁸⁸: Die Beschreibung eines Vorgangs, die vom Handlungsobjekt gegeben wird, beinhaltet dessen moralische Angemessenheit. So ist die „Nutzung dessen, was einem gehört“ etwas anderes als die „Aneignung fremden Eigentums“ – auch wenn beides äußerlich betrachtet in dem gleichen physischen Vorgang vonstatten geht: Wenn ich zum Beispiel einen Apfel nehme und esse, der vor mir auf dem Tisch liegt, kommt es für die adäquate Beschreibung des Geschehens als Handlung entscheidend darauf an, ob es sich dabei um meinen eigenen Apfel handelt oder nicht.⁸⁹ Ein und derselbe physische Vorgang kann also ganz unterschiedliche Handlungsobjekte konstituieren.⁹⁰ Thomas unterscheidet deshalb die Betrachtung von Tätigkeiten *in genere naturae*, im Bereich natürlicher Vorgänge,

⁸⁵ Jacobi 1982, S. 40: „Objekt ist etwas in Bezug auf ein Tätigkeitsprinzip.“ Siehe hierzu STh I q. 77 a. 3.

⁸⁶ Vgl. hierzu auch STh I-II q. 13 a. 4: „...electio semper est humanorum actuum.“

⁸⁷ STh I-II q. 18 a. 2 ad 1.

⁸⁸ STh I-II q. 18 a. 2.

⁸⁹ Thomas nennt in STh I-II q. 18 a. 5 ad 3 als Beispiel den Akt des Ehebruchs, der im Rahmen der natürlichen Ordnung vom ehelichen Akt nicht unterscheidbar ist, aber in der Sphäre der Moral eine eigene Spezifikation besitzt: „...actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, et sic habent unum effectum secundum speciem.“

⁹⁰ Und zwar möglicherweise sogar mehrere: STh I-II q. 20 a. 6: „...nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturae, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris, sicut et e converso.“ Thomas nennt hier als Beispiel das Zurücklegen einer Wegstrecke: ein einheitlicher natürlicher Vorgang – in der Ordnung der Moral jedoch je nach Willenseinstellung des Gehenden in mehrere, moralische unterschiedlich zu qualifizierende Abschnitte aufzuteilen.

und *in genere moris*, im Bereich der Moral.⁹¹ Natur und Moral sind trotz ihres Bezugs aufeinander eigenständige Ordnungen.⁹²

Die Ordnung der Moral aber erschließt sich mit Blick auf das aktive Vermögen, dessen spezifisches Objekt das Handlungsobjekt ist: Das Vernunftvermögen.⁹³ Denn spezifisch menschliche Handlungen werden von Wille und Vernunft getragen, wobei dem Willen sein Ziel durch die Vernunft als ein Gut, ein zu Tuendes, vorgestellt wird. Die Konstitution von konkreten Handlungsobjekten bzw. auszuführenden Tätigkeiten, *prosequenda*, erfolgt also durch die Vernunft. Soll der Wille seine Wirkungsmacht entfalten, muss er sein Streben auf ein Gut richten, dieses Gut aber wird als Erstrebenswertes, also als Gut, überhaupt erst sichtbar durch das Vernunftvermögen. Was in einer konkreten Situation den Charakter des Erstrebenswertes besitzt und zu tun ist, muss vom Akteur selbst erkannt und entschieden werden⁹⁴, der eine Tätigkeit als seinem Wohl förderlich identifiziert.⁹⁵ Die Gegenstandscharakteristik erfolgt demnach über das Vernunftvermögen, die Objektbestimmung der Handlung ist Vernunftbestimmung, so dass das gute Objekt das mit der Vernunft übereinstimmende Objekt ist. Im *genus moris* gilt also eine Vernunftordnung, *ordo rationis*. Auffällig ist, dass Thomas in dem für diese Aussagen grundlegenden Artikel STh I-II q. 18 a. 5 essentialistischer Moralbegründung eine klare Absage erteilt, indem er sich ausdrücklich auf das Vernunftvermögen als Aktprinzip menschlicher Handlungen beruft⁹⁶, und nicht etwa aus der Natur des Menschen die Bedeutung von gut und schlecht abzuleiten versucht⁹⁷: „Bei menschlichen Handlungen wird nun ‚gut‘ und ‚schlecht‘ unter Maßgabe der

⁹¹ STh I-II q. 24 a. 4: „...species actus vel passionis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in genere naturae ... Alio modo, secundum quod pertinet ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et de iudicio rationis.“ Ausführlich zu dieser Unterscheidung Kanzian 1997.

⁹² In STh I-II q. 1 a. 3 a 3 betont Thomas die Akzidentalität beider Bereiche: „Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.“ Hierzu Hedwig 1988, S. 121: „Die Dimension der Moral ist bei Thomas gegenüber der Natur abgehoben.“ Siehe auch Finnis / Grisez / Boyle 2001, S. 23.

⁹³ STh I-II q. 18 a. 5: „...differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.“

⁹⁴ Die subjektive Komponente bei der Objektkonstitution betont auch Hedwig 1988, S. 121, siehe Fn 84.

⁹⁵ Vgl. Jacobi 1982, S. 41: „Nur der Mensch versteht, was ‚gut‘ heißt, und dieses Verständnis ist die Bedingung dafür, dass er entscheiden kann und muß, worein er – hier und jetzt oder auch langfristig – sein Gut zu setzen wählt.“

⁹⁶ Vgl. Kluxen 1998³, S. 191.

⁹⁷ Thomas wird allerdings teilweise dahingehend interpretiert, vgl. z.B. Pieper 1949, S. 68: „Das Gute aber ist nichts anderes als das Ziel und das Ende dieser Wesensbewegung: Das Verwirklichtsein des Soseins.“

Vernunft prädiziert (...) Wir nennen doch bestimmte Handlungen insofern menschlich oder sittlich, als sie von der Vernunft bestimmt sind.“⁹⁸ An dieser Formulierung wird die Anwendung des Prinzips deutlich, dass wir das Wesen der Dinge aufgrund ihrer Akte erkennen: Obwohl die Grundlage der Tätigkeit eines Seienden seine Potenzen sind – *operari sequitur esse* – und diese Potenzen der Wesensnatur entspringen, kann man aus der Wesensordnung des Seienden nicht den Maßstab für das gute Handeln erschließen. Dieses Wesen würde dann nämlich, da es erst am Ende des Vervollkommnungsprozesses realisiert, d.h. in Existenz gesetzt wird, auch erst im Nachhinein erkennbar.⁹⁹ Ein praktisches Urteil der Vernunft, die eine Handlung als zu tuende identifiziert, gründet zwar in der menschlichen Natur, insofern es ein spezifisch menschliches Vermögen aktuiert, begründet aber aus eben diesem Grund auch erst die Möglichkeit der Einsicht in diese Natur.¹⁰⁰ Aus der Einsicht in die Wesensnatur des Menschen kann deshalb kein praktisches Gut und damit keine Handlungsbegründung abgeleitet werden¹⁰¹: Aus der Natur des Menschen, seinem Sein, lassen sich keine konkreten Handlungsnormen ablesen, sondern sie begründet die im Zusammenspiel von Wille und Vernunft verortete Freiheit¹⁰². Moralische Ordnung und Naturordnung sind eben nicht identisch.

Mit diesen Aussagen ist nun aber auch für den Bereich der Handlungstheorie eine entscheidende Erkenntnis gewonnen: Wenn menschliche Handlungen nicht in der Naturordnung, sondern im moralischen *ordo rationis* ihre Artbestimmung erhalten, dann können sie zwar physische Vorgänge beinhalten, diese sind jedoch als solche nicht interessant, sondern nur in ihrem jeweiligen Bezug auf die Vernunft. Sofern menschliche Akteure handelnd in die Welt hineinwirken, sind die nicht nur moralisch, sondern auch

⁹⁸ STh I-II q. 18 a. 5: „In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem ... Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.“

⁹⁹ Hierzu Rhonheimer 1987, S. 40.

¹⁰⁰ Rhonheimer 1987, S. 42.

¹⁰¹ Kluxen 1998³, S. 188: „Moralische Erkenntnis kann nicht aus der Erkenntnis des Wesens als vorgegebener Bestimmtheit abgeleitet werden.“ S. 191: „Es wird schon deutlich, dass die Moralität nicht unmittelbar aus dem Wesen ‚folgen‘ kann. Ein solches Folgen kann nur stattfinden durch die Vermittlung des Vermögens, welches das Wesen aus sich entlassen hat, und sofern dieses Vermögen selbst, als ein solches, wiederum nur von seinem Akt her zu erkennen ist, ist die Erkenntnis des ‚Folgens‘ wesentlich nur als Reflexion möglich, die sich vom Akt auf das Vermögen als Aktprinzip, und dann vom Vermögen auf das Wesen als seinen Grund hinbewegt.“

¹⁰² Kluxen 1998³, S. 194: „Die Natur und das Wesen sind nicht unmittelbar maßstäblich, sondern sie geben der Vernunft, indem sie sie gründen, den Raum frei, in dem sie nun selbst messend und regelnd ist.“

handlungstheoretisch relevanten Wirkungen nicht diejenigen, die sich aus dem Kausalwerden des Akteurs als Ursache eines (physischen) Vorgangs in der Welt ergeben. Relevant ist vielmehr ausschließlich das, was sich im Bezug auf das Aktprinzip, das Vernunftvermögen, als spezifische Wirkung einer als Handlungsobjekt konstituierten Tätigkeit erweist. Thomas¹⁰³ erläutert diese Unterscheidung zwischen Wirkungen natürlicher Ursachen und der Weise, in der menschliche Tätigkeiten wirksam werden, an folgendem Beispiel: Das Nahrungsvermögen hat als „Wirkung“ im herkömmlichen Sinne die verdaute Nahrung. „Objekt“ des Nahrungsvermögens ist jedoch jegliche Nahrung, insofern sie zur Verdauung geeignet ist. Während die natürliche Wirkung das benennt, was das Resultat des Verdauungsvorgangs ist, ist „Objekt“ des Vermögens in diesem Fall die noch unveränderte Nahrung, also der „Stoff, mit Bezug worauf“ der Akt des Vermögens ausgeführt wird, die *materia circa quam*. Auch bei menschlichen Handlungen ist das Objekt als *materia circa quam* zu verstehen,¹⁰⁴ also weder als natürliche Wirkung der Tätigkeit, noch als „Stoff, woraus“ (*materia ex qua*). Objekt ist vielmehr *materia circa quam*, und das ist bei Handlungen von vornherein eine Tätigkeit, die insofern sie Kausalgeschehen ist, von Thomas als final bestimmt charakterisiert wird: „Insofern aber das Objekt in gewisser Weise die Wirkung des aktiven Vermögens ist, folgt, dass es der Zielpunkt seiner Tätigkeit ist und es ihr demzufolge Form und Artbestimmung verleiht: denn eine Bewegung wird in ihrer Art von den Endpunkten bestimmt.“¹⁰⁵ Endpunkt ist das, was eine Tätigkeit bewirkt, ihr Resultat – allerdings weist Thomas ausdrücklich darauf hin, dass es hierbei eben nicht um die natürliche Wirkung der Handlung geht, die tatsächlich erzielt wird.

Bei der hier benannten Finalität ist nicht die natürliche Wirkung gemeint. Das Handlungsobjekt fällt als *materia circa quam* in gewisser Weise unter den Begriff der Form, *habet quodammodo rationem formae*.¹⁰⁶ Formales und materiales Element werden im Handlungsobjekt deshalb in dieser eigentümlichen Weise verbunden, weil das Objekt einer Handlung nicht unabhängig von ihrem Ziel bestimmt werden kann: Die *materia circa quam* wirkt in der Weise des Ziels artbestimmend, weil sie die Vorgehensweise ist, wie man ein Ziel

¹⁰³ STh I-II q. 18 a. 2 ad 3: „Neque etiam potentialium activarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata; sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivae potentiae, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur.“

¹⁰⁴ STh I-II q. 18 a. 2 ad 2: „...objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam“.

¹⁰⁵ STh I-II q. 18 a. 2 ad 3: „Ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae, sequitur quod sit terminus actionis eius, et per consequens quod det ei formam et speciem: motus enim habet speciem a terminis.“

¹⁰⁶ STh I-II q. 18 a. 2 ad 2.

erreichen kann. Weil ein Ziel nicht erstrebt werden kann, außer man erstrebt es als Endpunkt einer bestimmten Handlung, d.h. einer konkreten Vorgehensweise, ist es mit seiner Materie verbunden. Als ontologische Größe kommt der *materia* die Funktion zu, individuierend zu sein, das materiale Prinzip erlaubt es, von einem unterscheidbaren, abgegrenzten, konkreten Ding zu sprechen. Genauso wirkt die *materia* einer Handlung individuierend: Sie ist das, was die Handlung in ihrer Konkretheit ausmacht¹⁰⁷, eine ganz bestimmte Vorgehensweise, das, was ein Akteur sich als *prosequendum*, als zu Tuendes, vornimmt. Um satt zu werden, esse ich nicht irgendein Nahrungsmittel oder entwende fremdes Eigentum, sondern ich esse den konkreten Apfel auf dem Tisch, der mir gehört (oder nicht) – was ich tue, ist nicht abstrakt Nahrungsaufnahme oder ein Diebstahl, sondern eine konkrete Tätigkeit. Man nimmt sich nichts vor, ohne sich zu überlegen, wie man es konkret erreicht: Ein Entwurf ist notwendig ein in irgendeiner Weise zu realisierender Entwurf, also nur im Zusammenhang mit den Mitteln zu seiner Realisierung denkbar. Doch an dieser Stelle endet die Analogie zu der aus der Ontologie bekannten *materia*: Denn während jene *materia ex qua* ist und als Koprinzip der *forma substantialis*, als reine Potentialität auch unabhängig von der Form denkbar ist, ist die *materia* des Handlungsobjektes *materia circa quam*, und damit nicht ein unbestimmtes Koprinzip, sondern das von den Koprinzipien konstituierte Objekt selbst, jedoch aus dem Blickwinkel seiner materialen Bestimmtheit betrachtet.¹⁰⁸ Denn eine Vorgehensweise kann man sich wiederum als solche nur im Licht eines Ziels überlegen. Insofern konstituiert sich die Materie nur in Verbindung mit dem Ziel, als etwas, das zu tun ist, sie existiert nicht als „Rohmaterial“¹⁰⁹. Erst im Lichte meines Entwurfs kann ich mir überlegen, wie er zu realisieren ist, ohne Entwurf würde mir das Mittel gar nicht ‚in den Sinn kommen‘. Weil ich satt werden will, erscheint mir die Wegnahme des Apfels als geeignetes Mittel, um meinen Hunger zu stillen. Das Ziel der Tätigkeit ist daher bestimmend dafür, um was für eine

¹⁰⁷ Vgl. Flannery 1998, S. 118: „Matter is the individuating principle in Thomas’s metaphysics – ‘that which contracts,’ allowing one to speak, for instance, not of murder in general but of one particular murder“.

¹⁰⁸ Vgl. Rhonheimer 1987, S. 94; ähnlich May 1984, S. 581.

¹⁰⁹ Vgl. Flannery 1998, S. 119: „The matter of an action is *not* like brick and stones, matter *from* which we might produce a house. In human action, the material is bound up with the object. It is the thing at which we aim; not that from which we might produce what we will.“ Er wendet sich damit gegen Janssens 1994, S. 105, der meint: „The object is not only the material in which the act consists (*non est materia ex qua*) but the material with which one materially works (*materia circa quam*)“ – obwohl der von ihm zitierte lateinische Text lautet *non est materia ex qua*, übersetzt Janssens mit ‚not only‘ – die Konsequenz hieraus wird deutlich S. 111: „The end of the person, the protection of the professional secret, is the formal element of the action that justifies what is done, even when, of necessity, telling a falsoloquium constitutes the material object of the act.“ – Janssens meint, das ‚Rohmaterial‘ Lüge, offensichtlich als *materia ex qua* verstanden, erhalte eine moralische Überformung durch den Zweck, der somit rechtfertigend wirke.

Tätigkeit es sich handelt, und weil sich diese Zielbestimmtheit auf die Mittel zur Erreichung des Ziels überträgt, deshalb können diese Mittel in der Weise des Ziels artbestimmend wirken. Gerade weil aber das Essen des Apfels vernünftiger Überlegung entspringt, etwas ist, das ich mir als Akteur vorgenommen habe, die Wahl der Tätigkeit also das Handlungsobjekt „Apfel Wegnehmen“ als solches konstituiert¹¹⁰, muss die Bedeutung des Wegnehmens danach bemessen werden, ob der Apfel eigenes oder fremdes Eigentum ist: Die Tätigkeit spezifiziert sich nicht nach den ihr eigenen natürlichen Wirkungen (wie zum Beispiel Verdauung des Apfels, Sättigungsgefühl), sondern nach ihrer Bedeutung und ihren Wirkungen im *ordo rationis* (also zum Beispiel: Eigentumsverletzung oder auch Linderung einer existentiellen Notlage, falls ich mich nicht anders hätte ernähren können etc.). Weil jeder Akteur handelnd bestimmt, wer er ist, gibt es nicht nur eine natürliche Wirkung, sondern auch eine moralische Wirkung von Handlungen, die sich aus dem Bezug der im Lichte des Ziels gewählten konkreten Handlung zum Vernunftvermögen des Akteurs ergibt. Man beachte: Dieselbe Verflechtung von formaler und materialer Bestimmtheit ist für Thomas bei Naturvorgängen gegeben. Auch in der natürlichen Ordnung erfolgt die Spezifikation von Tätigkeiten unter Berücksichtigung beider Aspekte der Veränderung: *Agens* und *patens*, Anfangs- und Endpunkt der Bewegung. Denn jede Tätigkeit ist nicht nur Tätigkeit von etwas, sondern auch an etwas¹¹¹: Das Feuer erhitzt z.B. einen Wasserkessel, der damit als Zielpunkt der Tätigkeit „Erhitzen“ bestimmend für die Tätigkeit wird, und zwar bestimmend in formaler Hinsicht: Nicht der Wasserkessel an sich, sondern der Wasserkessel in seiner Eigenschaft als erhitzbarer Gegenstand, als etwas, an dem sich die Veränderung des Warmwerdens vollziehen kann, ist für die Spezifikation der Tätigkeit von Relevanz. Analog hierzu erklärt Thomas die Spezifikation bei menschlichen Handlungen; auch hier geht er von der Verflechtung des materialen Aspekts mit dem formalen Aspekt aus, so dass die *materia* spezifizierend wirken kann.¹¹² Weil aber menschliches Handeln vernunftbestimmt und

¹¹⁰ Vgl. Jacobi 1982, S. 46: „Menschliche Handlungen sind anders konstituiert als Naturdinge. Während die Vernunft hinsichtlich der Naturdinge deren metaphysische Konstitution und spezifische Bestimmtheit lediglich abstrahierend erfaßt, hat sie die Konstitution und Bestimmung ihrer eigenen Akte selbst zu vollbringen.“

¹¹¹ Ausführlich geht auf diesen Zusammenhang Brock 1998 ein, S. 86-93; siehe auch Jensen 2006, S. 7-10. Die Analogie zu Naturvorgängen wird jedoch überstrapaziert, sobald die materiale Bestimmtheit bei menschlichen Handlungen nicht als moralische Bestimmtheit gelesen, sondern „naturalisiert“ wird. Vernunft- und Naturordnung sind eben nicht identisch.

¹¹² Siehe etwa STh I-II q. 72 a. 3 ad 2: „...dicendum quod obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam; sed secundum quod comparantur ad actum interiore voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum; a quibus motus specificantur, ut dicitur in V *Phys.* et in X *Ethic.* Sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, in quantum habent rationem finis.“

willengetragen ist, und der Endpunkt von menschlichen Handlungen das Ziel ist, deshalb erscheint der materiale Aspekt menschlicher Handlungen als *materia circa quam*, als ein Objekt also, das in Bezug auf das praktische Vernunftvermögen als solches konstituiert wird. So wie im obigen Beispiel der Wasserkessel in seiner Eigenschaft als erhitzbar in den Blick genommen wurde, so wird das „Woran“ menschlichen Handelns in seiner Eigenschaft als ein solches genommen, das Objekt menschlichen Strebens sein kann: Nämlich als Mittel zu einem Ziel. Der Naturvorgang, der eine menschliche Handlung in der Welt auch ist, und der als solcher formal bestimmt ist, wird wegen dieses Rückbezugs der formalen Bestimmung auf das wirkende Vermögen, das bei menschlichen Handlungen der Wille ist, dessen Objekt wiederum von der praktischen Vernunft vorgestellt wird, gerade in dieser besonderen Hinsicht relevant: Nicht als Naturvorgang, sondern als Objekt der praktischen Vernunft. Handlungsobjekte sind Objekte im *ordo rationis*. Natürliche Kausalzusammenhänge sind also nie an sich spezifizierend für eine menschliche Handlung, sondern immer nur in ihrer Bedeutung im *ordo rationis*.

Die moralisch relevanten „Wirkungen“ einer Handlung werden von Thomas aber noch weiter qualifiziert. Abzustellen ist darauf, was für eine Wirkung eine Handlung herbeizuführen vermag, ob sie geeignet ist, eine gute (oder schlechte) Wirkung hervorzurufen. Handlungsobjekt ist also nicht die tatsächlich erzielte Wirkung, sondern vielmehr der spezielle Charakter einer Tätigkeit, der dadurch bestimmt ist, was für eine Wirkung zu erzielen dieser Tätigkeit eigentümlich ist. Es geht also um ein bestimmtes Tun, nicht jedoch um dessen Wirkung, insofern diese ein Ereignis in der Welt ist¹¹³. Es ergibt keinen Sinn, die Gutheit einer Wirkung zu erwägen, ohne zu beachten, wie sie konkret realisiert werden kann. Indem ich eine Wirkung erstrebe, meinen Willen auf ein bestimmtes Resultat ausrichte, das evtl. natürlich auch ein Ereignis in der Welt darstellt, muss ich die konkrete Vorgehensweise zur Erzielung dieser Wirkung bedenken. Ausschlaggebend ist dabei die potentielle Wirkung eines bestimmten Tätigkeitstypus. Deren Bedeutung aber erschließt sich nicht im *genus naturae*, sondern im *genus moris*. *Genus moris* und *genus naturae* verhalten sich zwar akzidentell: Natürliche Geschehensverläufe folgen naturgesetzlichen Regeln, die auch bei Handlungen in Kraft bleiben – so muss ich wissen, dass zum erfolgreichen Überqueren des Flusses eine Brücke oder eine Fähre geeignet sind usw. Doch die beiden Bereiche verhalten sich eben nur akzidentell, die Folgen bestimmter Verhaltensweisen sind im *genus moris* nur insofern relevant, als sie in ein Verhältnis zur Vernunftordnung zu setzen sind. Die *proportio debita*, die das Handlungsobjekt im Rahmen des *ex-integra-causa*-Prinzips

¹¹³ So aber Janssens 1972, S. 120, der *actus exterior* mit ‚exterior event‘ gleichsetzt. Nicht ganz eindeutig auch Honnefelder 2008, S. 245, siehe hierzu Fn 142.

aufweisen muss, wenn die Einzelhandlung als ganze ihrer Objektbestimmung nach gut sein soll, bezeichnet demnach das Verhältnis der Tätigkeit zu ihrer potentiellen Wirkung im *ordo rationis*: „Die ‚objektive Moralität‘ ergibt sich nicht aus dem Hinblick auf die vorliegende ‚ontische‘ Gutheit des Seienden, sondern erst aus einer Betrachtung der Proportion, in der das Seiende zu einem es betreffenden Handeln steht, oder umgekehrt, aus der Proportion in der das Handeln zu dem im Seienden Erwirkten steht.“¹¹⁴ Dabei ist das Erwirkte prägend für den Akteur.

Physische Facta können also als solche für die Handlungstheorie keine Relevanz haben.¹¹⁵ Um was für eine Handlung es geht, bestimmt der Handlungsentwurf des Akteurs, der sich eine bestimmte, individuelle Tätigkeit als solche vornimmt. Die Konstitution dieser Einheit, auf die sich sein Wollen bezieht, erfolgt durch die Vernunft, sie ist insofern nichts in der (natürlichen) Welt Vorfindliches. Auf welche situativen Momente es bei diesem Konstitutionsvorgang ankommt, welche Folgen bestimmter Körperbewegungen relevant sind etc., was also diese Einheit der Handlung im Einzelnen ausmacht, das ist zugleich Vernunftleistung des Einzelnen und moralische Bestimmtheit. Denn das Handlungsobjekt behält einen objektiven Charakter, es ist ein vom Ziel unterscheidbares Element der Handlung und seine Konstitution erfolgt zwar in Bezug auf die subjektive Vernunft, aber nicht subjektiv-beliebig. Durch das Abstellen auf die potentielle Zielbestimmtheit eines Tätigkeitstypus statt auf seine tatsächlichen Resultate verweist Thomas auf den objektiven Sinn von Handlungen¹¹⁶. Wir entwerfen nicht nur eigene Handlungen, sondern wir identifizieren und beschreiben auch die Handlungen anderer Akteure, anhand derer wir uns bei unseren eigenen Entwürfen orientieren. Verhalten, das wir an anderen Akteuren beobachten, ordnen wir bestimmten Handlungsbegriffen zu.¹¹⁷ Ohne die Bewusstseins- und Willensinhalte der anderen Akteure zu kennen oder auch nur kennen zu können, ist eine

¹¹⁴ Kluxen 1998³, S. 181.

¹¹⁵ Insoweit noch übereinstimmend Finnis / Grisez / Boyle 2001, S. 23: „As Aquinas regularly puts it, the species of the human act, which (when measured by reason’s requirements) settles the moral character of the act as good or bad, right or wrong, is not its species *in genere naturae* (in the order of nature) but its species *in genere moris* (in the order of human deliberating and choosing).“ Zu Recht weist aber Long 2003, S. 48 darauf hin, dass diese Ansicht nicht dazu führen kann, die physischen Facta ganz zu ignorieren: „...while the moral species cannot be *reduced* to the physical species, neither can the nature or physical species of the act be excluded as one of the essential causal elements in determining the moral species, because the nature of the deed done constitutes what St. Thomas Aquinas calls ‚the matter of the act‘“.

¹¹⁶ Für ein engagiertes Plädoyer für die Beachtung dieses objektiven Sinns siehe die Studie von Belmans 1984.

¹¹⁷ Schröder 1998, S. 253.

solche Identifizierung von Verhaltensweisen als bestimmte Handlungstypen möglich.¹¹⁸ Das Handlungsobjekt wird zwar von der subjektiven Vernunft des jeweiligen Akteurs als solches konstituiert, doch diese Konstitution ist offenbar kein Vorgang, bei dem der Akteur seinen Handlungsraum so entwirft oder konstruiert, dass er dabei keinerlei Bindungen unterliegen würde¹¹⁹: Jeder Akteur handelt in einen geteilten Handlungsraum hinein, in dem die Bedeutung seines Tuns von anderen Akteuren wahrgenommen und interpretiert wird¹²⁰ – und in dem zugleich die beobachtbaren Handlungen anderer Akteure ihrerseits der Orientierung dienlich sind.¹²¹ Die Bedeutung von Handlungen ist auf ähnliche Weise dem Verstehen der Gemeinschaft zugänglich, in der jemand handelt, wie das bei Sprache der Fall ist.¹²² Der *genus moris*, die Sphäre der Handlungen, entsteht aufgrund der subjektiven Bestimmbarkeit von Handlungen durch den Akteur, der handelnd bestimmt, wer er ist. (Dass alle Moral immer auch diesen subjektiven Rückbezug auf das Wohl des Akteurs wahrt, wird anhand des obersten praktischen Prinzips, dass alles Handeln Handeln für ein Gut ist, noch zu zeigen sein, siehe unten in Teil 3). Diese Begründung macht die moralische Bestimmtheit von Handlungen jedoch nicht zu einer subjektiven Unternehmung, die moralische

¹¹⁸ Schröder 1998, S. 253 folgert hieraus – meines Erachtens zu Unrecht -, dass die dabei zugrundegelegten Handlungsbeschreibungen im *genus naturae* verblieben: „Bewusste Handlungsentscheidungen bestehen darin, dass der Handelnde in seinem Handlungsurteil bestimmte Handlungsbegriffe bejaht und durch sein Tun zu verwirklichen sucht, die Identifizierung von Handlungen geschieht dadurch, dass man in dem, was ein anderer erkennbar tut, einen bestimmten Handlungsbegriff erfüllt sieht. Da wir das bestimmende Prinzip von Handlungen und damit ihre *species moris* streng genommen nur bei uns selbst wissen können, erkennen wir Handlungen anderer zunächst immer nur an ihrem natürlich bestimmten Was.“ Thomas hingegen hält ausdrücklich sowohl an der moralischen Bestimmtheit als auch der objektiven Komponente von Handlungsbeschreibungen fest.

¹¹⁹ Genau dieser Punkt kommt meiner Ansicht nach bei der prominenten Interpretation der New Natural Law-Vertreter, zusammengefasst in Finnis / Grisez / Boyle 2001, zu kurz, wenn die Autoren für die Konstitution der Handlungsart allein auf den subjektiven Inhalt der Intention abstellen. Unklar bleibt dabei, wie der objektive Gehalt des Handlungsobjekts zustande kommt, denn einen unmittelbaren Rückgriff auf empirische Merkmale wie z.B. Kausalverläufe lehnen die Autoren – meines Erachtens zu Recht - als physikalistisch ab. Meiner Ansicht nach muss die „Perspektive des Handelnden“ bei der Handlungskonstitution, auf der die genannten Autoren beharren, für den Bereich der äußeren Handlungen erweitert werden, um erklären zu können, was den objektiven Sinn einer Handlung ausmacht.

¹²⁰ Vgl. Spaeman 2000, S. 518: „Nur über solche, durch Universalien bestimmte und identifizierbare Handlungen können wir uns miteinander verständigen. Und nur solche Handlungen können wir voreinander rechtfertigen. Rechtfertigung ist aber jedenfalls dort unverzichtbar, wo andere von den Folgen meines Handelns betroffen sind.“

¹²¹ Ähnlich Jacobi 1982, S. 43f.: „Zur inhaltlichen Füllung des Begriffs der Vernunftordnung [gehört] der Bezug auf den Mitmenschen (...) Menschliches Handeln und Unterlassen betrifft nicht nur den Handelnden, sondern normalerweise auch andere, die wir ‚seine Nächsten‘ nennen können (...) Für die Vernunftordnung, aufgrund derer entscheidbar sein soll, welche Handlungsinhalte der Art nach gut, welche der Art nach schlecht und welche der Art nach indifferent sind, ist das Faktum des sozialen Miteinanders konstitutiv.“

¹²² Weitergehend Spaemann 2000, S. 519: „Die menschliche Lebenspraxis aber ist eine Form von Sprache.“

Bestimmung ist vielmehr gerade auch objektive Bestimmung, etwas, das dem Akteur als Anforderung entgegentritt (etwa im Gewissenspruch¹²³). Das handlungstheoretische Instrument, das subjektive und objektive Seite der Moral auf Handlungsbeschreibungen übertragbar macht, ist die bereits dargestellte Unterscheidung zwischen der Handlungsart im Sinne des abstrakten Handlungstyps und der Handlungsart der konkreten Einzelhandlung, wobei die Integration dieser beiden Sichtweisen durch das *ex-integra-causa*-Prinzip¹²⁴ ermöglicht wird.¹²⁵ Der abstrakte Handlungstyp, der dem beobachtbaren Verhalten anderer Akteure gleichzusetzen ist, ist bereits moralisch qualifiziert¹²⁶, allerdings noch unvollständig. Erst in der Gestalt einer konkreten Einzelhandlung erfolgt die vollständige moralische Determination der Handlungsart, weil erst dann auch rein subjektive Sinngehalte der Handlung integriert werden. Das Handlungsobjekt verbindet als *materia circa quam* abstrakt-objektive und konkret-subjektive Bedeutung.

Weil den Sinngehalt eines Verhaltens nur der ermesen kann, der seine moralische Bedeutung kennt, ist die Welt, in die hinein gehandelt wird, nicht als physische bedeutsam, sondern insofern sie normativ (im moralischen Sinne) vorstrukturiert ist. Aus den moralischen Normen ergibt sich, ob eine Tätigkeit ein Diebstahl ist oder das harmlose Essen eines Apfels. Wirkungen sind nicht natürliche Resultate, sondern moralische Folgen, mit denen der handelnde Akteur bestimmt, wer er ist. Handlungsraum ist nicht unmittelbar der physische Raum, sondern eine normativ-moralisch bereits strukturierte Welt. Diese Vorgaben werden mit den subjektiven Determinanten der Einzelhandlung *in concreto* vermittelt: Die Einheit der konkreten Einzelhandlung ist mittels des *ex-integra-causa*-Prinzips eine moralisch-normative Einheit, eine Einheit, die durch die moralische Norm hergestellt wird.¹²⁷ Weil jedem der Elemente des *ex-integra-causa*-Prinzips die Eigenschaft zukommt,

¹²³ Vgl. STh I-II q. 19 aa. 5, 6.

¹²⁴ Genauer zu dessen Bedeutung Jacobi 1982, bes. S. 40-52; auf S. 41 bezeichnet er die (abstrakte) Unterscheidung in ‚gut‘, ‚schlecht‘, ‚indifferent‘ als die – gegenüber der subjektiven Prägung durch das Ziel – „letztlich relevante Spezifikation“.

¹²⁵ Statt wie Schröder 1998 die „uneigentlichen Handlungsbeschreibungen“ (S. 153), mit denen wir das an anderen Akteuren beobachtete Verhalten belegen, als dem *genus naturae* zugehörig zu kennzeichnen, ist es also besser, von abstrakten Handlungstypen zu sprechen, die moralische Qualifikationen bereits enthalten, aber erst in Gestalt einer konkreten Einzelhandlung mit allen ihren –auch subjektiven – Aspekten vollständig moralisch bestimmt sind.

¹²⁶ STh I-II q. 18 a. 8.

¹²⁷ Dies übersieht Casey 1987; gegen Casey wendet sich Ripperger 1995, der zwar die Einheit der Einzelhandlung verteidigt, aber meint, die Einheit würde von der praktischen Vernunft im - subjektiven! - Handlungsurteil hergestellt, S. 90: „Aquinas is consistent in noting that the end of the agent is accidentally united to the act and they receive this unity from reason, which brings them together in one moral object

die Handlung als Ganze korrumpieren zu können, behält jedes der Elemente sein Eigengewicht. Die objektiv-moralische Komponente wird hierbei durch das Handlungsobjekt ausgedrückt.

III. Das Handlungsziel

In einem ersten Zugang handelt es sich bei *finis*, dem Handlungsziel, um das, was der Handelnde sich als Zweck seiner Handlung gesetzt hat, das also, was ihn überhaupt dazu motiviert, zu handeln.

Schon bei diesem ersten Zugang ergeben sich Probleme: Offensichtlich kann als Ziel des Handelns von dem Handelnden etwas gesetzt werden, das diesem zwar als Gut erscheint, in Wahrheit aber gar kein Gut ist. So wird der Dieb seinen Diebstahl unter der Hinsicht wollen, dass er sich dadurch bereichern kann – Strebensziel ist also immer ein Gut. Das hindert jedoch nicht, dass es sich hierbei um ein nur scheinbares Gut handelt. Denn der Dieb nimmt fremdes Eigentum weg und verstößt dadurch gegen die Vernunftordnung. Das artbestimmende Ziel seiner Handlung ist in diesem Falle nicht das von ihm subjektiv erstrebte Scheingut, sondern das tatsächliche Ziel, auf das die von ihm gewählte Handlung ausgerichtet ist.¹²⁸

Hier ergibt sich eine Schwierigkeit: Objektive und subjektive Handlungsbeschreibung decken sich in einem solchen Fall nicht: Der Handelnde selbst beschreibt seine Handlung als ein zu erstrebendes Gutes – „Ich vergrößere mein Vermögen“, während der objektive Betrachter die Wegnahme fremden Eigentums als Diebstahl klassifiziert. Maßgeblich soll die objektive Sichtweise sein – inwiefern kann aber diese objektive Sichtweise Zielbestimmtheit sein? Die Begründung, die Thomas für die artbestimmende Kraft des Zieles gibt, beruht doch schließlich darauf, dass das Ziel dasjenige ist, worauf sich der Wille richtet, was die Handlungsmotivation liefert, und dass des Weiteren der Wille das Vermögen ist, wodurch der Mensch zum Herrn seiner Handlungen wird, also spezifisch menschlich handelt. Müsste dann nicht das artbestimmende Ziel das sein, was der Handelnde will, was er sich als Ziel setzt?

Thomas löst die Spannung wie folgt auf und deckt dabei eine weitere Bedeutungsebene des Begriffs „*finis*“ auf: So wie man das Erhitzen auf zweierlei Weise betrachten kann, nämlich

present to the will for election.“ Er macht damit die objektive Komponente schwächer, als sie kraft des *ex-integra-causa*-Prinzips ist.

¹²⁸ STh I-II q. 18 a. 4 ad 1: „...bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum; sed quandoque verum bonum et quandoque apparens. Et secundum hoc, ex fine sequitur actio mala.“

einmal, insofern es die Tätigkeit ist, die von etwas Heißem wie zum Beispiel dem Feuer ausgeht, andererseits aber auch als den Vorgang, der an dem Erhitzten stattfindet, also zum Beispiel dem sich erwärmenden Wassertopf, so unterliegen auch menschliche Handlungen einer zweifachen Betrachtung:¹²⁹ Das Prinzip menschlichen Handelns ist der Handelnde, der aktiv selbst handelt und so Ursache des Tätigseins ist. Der *terminus* menschlichen Handelns, also das, woran die Handlung stattfindet (der bildliche „Wassertopf“) wird jedoch ebenfalls vom Handelnden her bestimmt, insofern als dieser (der Handelnde) von sich selbst bewegt wird (passiv). Die Artbestimmung einer Handlung aus dem Ziel berücksichtigt beide Hinsichten: Prinzip menschlichen Handelns ist das Ziel, denn dieses ist Objekt des aktiv bewegenden Willensvermögens. Aber worin die Handlung resultiert, der Endpunkt oder *terminus* der Handlung, das ist das Woraufhin des Willens, kraft dessen der Handelnde sich selbst zum Handeln bewegen kann. Diese zweite Hinsicht, das Woraufhin des Willens, muss nun noch weiter differenziert werden: Denn das Tätigwerden in der Welt zieht oft Wirkungen nach sich, die vom Willen nicht umfasst sind, objektive Resultate der Handlung und subjektives Wollen fallen auseinander. Falsch wäre deshalb, das Woraufhin des Willens, den *terminus* einer Handlung, als das zu bestimmen, was das Handeln bewirkt. Denn wenn die adäquate Handlungsbeschreibung diejenige ist, die die Handlung insofern beschreibt, als diese spezifisch menschliche Handlung ist, dann kann nicht die Wirkung maßgeblich sein, sondern nur die Ursache bzw. der Grund des Tätigwerdens. Bei menschlichen Handlungen wird auch der *terminus* der Handlung vom Handelnden her bestimmt. Die Artbestimmung einer Handlung kann sich also nicht aus den Folgen des Handelns ergeben. Dennoch sind Wirkungen nicht irrelevant: Denn nach Thomas ist das Verhältnis der Handlung zu ihrer Wirkung Grund ihres Gut- oder Schlechtseins und damit ihrer Artbestimmung.¹³⁰ Eine Handlung, die eine gute oder schlechte Wirkung herbeizuführen vermag, wird aufgrund dieses ihr innewohnenden Verhältnisses¹³¹ zu einer bestimmten Wirkung spezifiziert. Der *Terminus* des Handelns, der im Sinne der Zielbestimmung artbestimmend wirkt, benennt deshalb die einer Tätigkeit typische Bewegungsrichtung auf eine üblicherweise zu erwartende Wirkung – also eine objektive Größe. Handlungsziel und Handlungsobjekt sind hier aufeinander verwiesen, weil *finis* eben nicht nur das „Warum“, sondern auch das

¹²⁹ STh I-II q. 1 a. 3.

¹³⁰ STh I-II q. 18 a. 2 ad 3: „Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum, est ratio bonitatis ipsius.“

¹³¹ STh I-II q. 18 a. 4 ad 2: „...quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum, inhaeret actioni.“

„Woraufhin“ mitsamt der zu diesem „Woraufhin“ führenden Zwischenziele beinhaltet. Denn man kann ein bestimmtes Tun nicht wollen, ohne seine typischen Wirkungen „mitzuwollen“, auch wenn es sich dabei nicht um das handelt, was subjektiv das Handeln motiviert. *Finis* hat also zwei Bedeutungsebenen: Das subjektive Ziel des Handelnden und die der äußeren Handlung inhärente Zielstruktur.¹³²

Thomas unterscheidet deshalb zwei Weisen, nach der sich die dem äußeren Ziel inhärente Zielrichtung und die Zielsetzung des Handelnden verhalten können: Ausgangspunkt seiner Überlegung ist das (subjektive) Ziel des Handelnden, das dessen Handlungsmotivation benennt und für die Willensaktuierung wie ein Motor wirkt. Dieses subjektive Ziel muss deshalb Ausgangspunkt sein, weil jedes äußere Verhalten sowieso nur dann menschliche Handlung ist und damit der moralischen Beurteilung zugänglich ist, wenn es der Willenssteuerung unterliegt – die äußere Handlung ist Mittel zur Umsetzung eines inneren Willensakts.¹³³ Innerer und äußerer Akt verhalten sich dabei zueinander wie Form und Materie. Ein äußerer Akt ist nicht einfach ein Ereignis in der Welt unter anderen¹³⁴, sondern weil er in Kontinuität zu dem inneren Willensakt steht, ist er Teil einer menschlichen Handlung. Innerer und äußerer Akt verhalten sich komplementär dergestalt, dass ein innerer Willensakt nur dann vollständig ist, wenn er dem äußeren Akt als seiner Vollendung oder Erfüllung zugeordnet ist.¹³⁵ Dennoch ist es gerade das Willenselement, das das Merkmal spezifisch menschlichen Handelns erfüllt und die Gesamthandlung zu einer moralischen Größe macht. Die moralische Betrachtung setzt also am subjektiven Willensziel an.

Die äußere Handlung, mit der der Handelnde dieses Ziel verfolgt, kann nun ihrer inhärenten Zielstruktur nach auf dasselbe Ziel ausgerichtet sein – dann spricht Thomas von einer wesentlichen Bestimmung des subjektiven Ziels durch die objektive Handlungsfinalität. Wer

¹³² Teilweise wird in der Literatur hierfür ein Begriffspaar verwendet, das Thomas im Sentenzenkommentar gebraucht, nämlich *finis operis* vs. *finis operantis*, wobei *finis operis* die dem äußeren Handeln inhärente Zielstruktur meint. So definiert etwa Belmans 1984 S. 214: *Finis operis* ist „der objektive Wert unseres Tuns, zwar nicht von jeglicher Absicht abgesehen (...), sondern abgesehen von jener Absicht, die nur einen bestimmten Handelnden inspirieren würde“ oder Rhonheimer 1987 S. 337, die „ratio finis, die das Objekt als Ziel des Wollens selbst besitzt, unter dem Gesichtspunkt der Vergegenständlichung durch den inneren Akt des Willens.“ Das Thomas-Zitat lautet: „Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente. Finis autem operantis est quem principaliter operans intendit“ (In II Sent. d. 1 q. 2 a. 1)

¹³³ STh I-II q. 18 a. 6: „...voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii.“

¹³⁴ Siehe May 1984, S. 578: „Human acts are not ‚things‘ ‚out there‘. They are not material or physical events in the world of nature.“

¹³⁵ Vgl. Brock 1998 S. 189-199: „It is only by being in continuity with the action of the will that the ‚exterior‘ action itself forms part of a *human* action (...) an interior act that is *not* ordered to the exterior act in such a way as to be incomplete without the accomplishment of that act is not even a complete *interior* act.“

zum Beispiel Ackerbau betreibt, indem er die Felder bestellt, pflügt, aussät, bewässert, düngt usw., dessen äußere Handlungen entsprechen ihrer inhärenten Zielstruktur nach dem subjektiven Ziel, vom Ernteertrag zu profitieren. Bei einer solchen Entsprechung spricht Thomas auch von einem *terminus* der äußeren Handlung, der *per se* Ziel der Gesamthandlung (bestehend aus innerem Willensakt und äußerer Handlung) ist¹³⁶. Ein Beispiel, das er für dieses *per se*-Verhältnis von subjektivem Ziel und objektiver Zielstruktur der äußeren Handlung nennt, ist die Hinordnung des tapferen Kämpfens (äußere Handlung) auf den Sieg (subjektives Ziel).¹³⁷

Die äußere Handlung, die dem Handelnden als Mittel zu einem von ihm gesetzten Zweck dient, kann aber auch eine inhärente Zielstruktur besitzen, die nur zufällig, *per accidens* mit diesem subjektiven Zweck verbunden ist. Beispiel hierfür ist die Wegnahme fremden Eigentums (inhärentes Ziel der äußeren Handlung: Diebstahl, Bereicherung auf Kosten eines anderen), um Almosen geben zu können (subjektives Ziel). In solchen Fällen wirkt die Zielstruktur der äußeren Handlung nicht spezifizierend für den inneren Akt, sondern die Gesamthandlung (innerer und äußerer Akt) gehört „zu zwei quasi disparaten Arten“¹³⁸. Dieses „quasi“ ist dem Befund geschuldet, dass für Thomas jede konkrete Einzelhandlung eindeutig moralisch spezifizierbar ist – der Begriff „Handlungsart“ wird hier also in einem eingeschränkten Sinne nur für den Handlungstyp verwendet. Im genannten Beispiel wäre die Gesamthandlung nach dem *ex-integra-causa*-Prinzip aufgrund ihres defizitären äußeren Akts eine moralisch schlechte Handlung. Möglich ist jedoch auch, dass sowohl äußerer als auch innerer Akt defizitär sind – etwa im Beispiel des Diebs, der stiehlt, um einen Ehebruch zu ermöglichen. Von der moralisch schlechten Einzelhandlung kann man in einem solchen Fall sagen – wiederum unter Verwendung des engen Begriffs der „Handlungsart“ –, dass sie aus „zwei Bosheiten in einem Akt“¹³⁹ besteht. Da für den Bereich der Moral der innere

¹³⁶ Vgl. STh I-II q. 1 a. 3 ad 3: „Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se.“

¹³⁷ STh I-II q. 18 a. 7: „...obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis: uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam.“ Long 2003, S. 56-68 nennt als Anwendungsfall für diese Unterscheidung zwischen *per se*- und *per accidens*-Verbindung von Objekt und Ziel die gerechtfertigte und die ungerechtfertigte Selbstverteidigung/Notwehr, siehe hierzu STh II-II q. 64 a. 7 und unten vierter Teil, VI. 2. c).

¹³⁸ STh I-II q. 18 a. 7: „...tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis.“

¹³⁹ STh I-II q. 18 a. 7: „Unde dicimus quod ille qui furatur ut morchetur, committit duas malitias in uno actu.“

Willensakt immer der primäre Ansatzpunkt jeder Handlungsbeurteilung ist,¹⁴⁰ nennt man aber den Handelnden, der auf diese Weise zwei Bosheiten begeht, eher einen Ehebrecher als einen Dieb.¹⁴¹

Einem möglichen Missverständnis muss noch vorgebeugt werden: Die inhärente Zielstruktur eines Verhaltens bezieht ihre Objektivität nicht aus der objektiven Beobachtbarkeit natürlicher Kausalverläufe oder Ähnlichem¹⁴². Die äußere Handlung bezeichnet kein äußeres Geschehen, das wie andere Ereignisse naturwissenschaftlicher Betrachtung unterliegt. Die Zielbestimmung des Handlungsobjektes ist keine Bestimmung vor jeder Moral, um dann erst durch die Motivation des Handelnden und die Bedeutung, die er seinem Tun damit gibt, der moralischen Betrachtung zugänglich zu sein. Die Pointe der Überlegungen von Thomas ist doch gerade, dass die Artbestimmung eine moralische Bestimmung ist – und im Zusammenspiel von Ziel- und Objektbestimmtheit erfolgt. Der objektive Charakter einer Handlung bestimmt sich deshalb nicht nach ihrer physischen Finalität. Das Handlungsobjekt, aus dem sich die inhärente Zielstruktur einer Handlung ergibt, ist nicht irgendein Weltverlauf, schon gar nicht irgendein Gegenstand oder eine Sache, sondern Objekt eines bestimmten aktiven Vermögens, nämlich des Willens. Als solches findet es der Wille nicht in der Welt vor, sondern das Handlungsobjekt wird dem Willen von der Vernunft vorgestellt¹⁴³. Wie bei jedem Objekt eines Vermögens finden sich keine solchen Objekte zusammenhanglos „in der Welt“, sondern ein solches Objekt ist ein Teil Welt durch den Filter des Vermögens, dessen Objekt es ist – so wie etwa der Sehsinn sich auf das Sichtbare oder der Hörsinn auf

¹⁴⁰ In seinem Bemühen, die objektive Dimension von Handlungsbeschreibungen herauszustellen, übergeht Belmans 1984 diesen Punkt, wenn er urteilt, dass dem *finis operis* (also die der äußeren Handlung inhärente Zielstruktur) ein struktureller Vorrang zukomme (S. 234).

¹⁴¹ STh I-II q. 18 a. 6: „...ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo, magis adulter quam fur.“ Artikel 6 und 7 scheinen auf den ersten Blick in Widerspruch zueinander zu stehen: In 6 „spezifiziert“ der Ehebruch, in 7 hingegen werden zwei disparate Arten, Ehebruch und Diebstahl, angenommen. Dieser „Widerspruch“ ist jedoch nur ein oberflächlicher: Die Bezeichnung der Einzelhandlung als „Ehebruch“ in 6 ist dadurch zu erklären, dass es Thomas in diesem Artikel um die Etablierung des subjektiven Ziels als moralisch bestimmend und notwendigen Ausgangspunkt der moralischen Überlegungen geht. In 7 hingegen wird gezeigt, welche Rolle trotz dieses Vorrangs der subjektiven Zielsetzung die einem Verhalten inhärente Zielstruktur spielt, die ja in dem Sonderfall der unterschiedlichen moralischen Wertigkeit von innerem Ziel und äußerer Zielstruktur gemäß des *ex-integra-causa*-Prinzips die Gesamthandlung korrumpieren kann.

¹⁴² Vgl. dagegen Honnefelder 2008, S. 245, der Thomas dahingehend interpretiert, dass Thomas mit den „Wirkungen, die eine Handlung herbeizuführen vermag“, das „natürliche Ziel“ oder die „natürliche Wirkung“ der Handlung gemeint seien. Ob er mit „natürlich“ das Kausalgeschehen bezeichnet, oder was sonst gemeint sein könnte, wird dabei nicht deutlich, Honnefelder zieht jedoch ausdrücklich eine Parallele zu dem modernen, zumeist utilitaristischen Begriff der Folgen und Nebenfolgen.

Ich ziehe es vor, die Verbindung zwischen bestimmten Handlungen und ihren Wirkungen, auf die Thomas hier abhebt, nicht als „natürlich“, sondern als „institutionell“ zu bezeichnen, hierzu sogleich im Folgenden.

¹⁴³ STh I-II q. 19 a. 3.

Hörbares bezieht und damit jeweils die Welt unter einem bestimmten Aspekt darstellt. Beim Willen als universellem Strebevermögen ist es die ordnende Kraft der Vernunft, die eine Aktivität im Gesamtzusammenhang der Situation des Handelnden als zu tuende erkennt und damit das Handlungsobjekt vorschreibt.¹⁴⁴ Dieser „Vernunftfilter“ konstituiert das Handlungsobjekt überhaupt erst als solches – und zwar als sittliche Größe, die bereits der Spezifikation als gut oder böse unterliegt.¹⁴⁵ Menschliche Handlungen sind bewusste, gewollte Handlungen und deshalb „nicht dadurch Handlungen, dass sie Ereignisse in der Welt sind, sondern dadurch, dass sie Bedeutung im ‚ordo rationis‘ haben“¹⁴⁶. Deshalb sagt Thomas¹⁴⁷, dass Handlungen, die ein und derselben natürlichen Art angehören, nur aufgrund dessen nicht auch schon derselben moralischen Art zuzurechnen sind – denn moralische Ziele verhalten sich zu natürlichen akzidentell. So ist im Fall des Ehebruchs die ehebrecherische Handlung ihrer natürlichen Art nach nicht von einer ehelichen Handlung zu unterscheiden.¹⁴⁸ Bezogen auf den Willen ist jedoch das Objekt der Handlung vernunftkonstituiert und beinhaltet daher nicht Arten von natürlichen Vorgängen, sondern moralische Arten, die sich aus der Vernunftangemessenheit ergeben.

Was aber ist dann eine inhärente Zielstruktur? Eine physikalische Finalität kann nicht gemeint sein, sondern eine innerhalb des *ordo rationis*: Die mit Vernunft wahrgenommene Welt ist eine Welt mit menschlicher Bedeutung und mit menschlicher Sinnggebung, und in praktischer Hinsicht eben menschlicher Handlungsraum; hier geht es nicht um natürliche Kausalverläufe, sondern um sittliche Wertungen, darum, was eine Handlung für die handelnde Person bedeutet. Vorrangiger Maßstab ist also die Frage, ob ein Verhalten ein Gut für den handelnden Akteur darstellt. Die objektive Dimension ergibt sich aber auf zwei Weisen daraus, dass kein Akteur allein auf der Welt ist, und wird erst in den folgenden Teilen dieser Arbeit als Frage nach der Moralbegründung eingehend behandelt werden:

¹⁴⁴ STh I-II q. 18 aa. 6, 7.

¹⁴⁵ Vgl. Rhonheimer 1987, S. 96.

¹⁴⁶ Kluxen 1980, S. 335.

¹⁴⁷ STh I-II q. 1 a. 3 ad 3: „Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis (...) Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris: quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii.“ Das Beispiel, das er nennt, ist die Tötung eines Menschen, die als Racheakt eine Sünde, als Akt der (staatlichen) Gerechtigkeit jedoch der Tugend gemäß sein könne.

¹⁴⁸ STh I-II q. 18 a. 5 ad 3: „...actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, et sic habent unum effectum secundum speciem.“

Jede Bewertung eines Verhaltens als ein „Gut für mich“, die in Form einer Handlung nach außen tritt, erfolgt zwar in universeller Absicht, denn es handelt sich um ein Vernunfturteil, doch die Perspektive des Urteilenden ist eine begrenzte, individuelle: Ich handle danach, was ein Gut für mich ist, ebenso wie jeder andere Akteur danach fragt, was jeweils ein Gut für ihn oder sie ist. Meine Wertung setzt sich mit jeder nach außen tretenden Handlung den Beurteilungen von Beobachtern aus, die meine Perspektive nie vollständig teilen können, aber dennoch wie ich in universeller Absicht und mit eigener, begrenzter Perspektive urteilen. Meine Handlungen werden als solche, nämlich als vernünftige Akte eines Menschen, wahrgenommen und respektiert oder eben nicht: Für Verhaltensweisen, die als menschliche Handlungen wahrgenommen werden, wird man zur Verantwortung gezogen, ob es nun mit Lob oder Tadel sei; dagegen wird nicht „für voll genommen“, wer den Eindruck erweckt, nicht in vollem Maße zu vernünftigem Handeln in der Lage zu sein – wie zum Beispiel kleine Kinder. Schon daraus ergibt sich ein gewisser objektiver Maßstab – das, was noch als nachvollziehbar oder potentiell der gemeinsamen Vernünftigkeit entsprechend gilt, was also eine grundlegende Vernunftstruktur aufweist.

Daneben wird eine Handlung von außen aber nicht nur als Vernunftäußerung akzeptiert oder nicht, sondern sie kann auch in den Handlungsraum anderer Handelnder eindringen und verletzend wirken oder nicht. Das Gut der anderen ist zu respektieren, das Zusammenleben funktioniert innerhalb bestimmter Regeln, die nicht ein Handelnder allein für sich machen kann, sondern die sich aus der Tatsache ergeben, dass der Handlungsraum geteilt ist und jeder Akteur mit seinen Handlungen diesen Raum ändert und formt.

So hat zum Beispiel das Wegnehmen und Aufessen eines Apfels eine ganz unterschiedliche Bedeutung abhängig davon, ob der Apfel mir selbst gehört, oder ob ich ihn aus Nachbars Garten entwende, der mir das verboten hat. Die Bedeutung des Tuns hängt also z.B. auch von der bestehenden Eigentumsordnung ab. Die inhärente Zielstruktur von Handlungen verweist nicht auf kausale Folgen oder Wirkungen bestimmter natürlicher Verläufe, sondern auf institutionell mit bestimmten Verhaltensweisen verknüpfte Ziele. So wie das Einsperren eines Menschen eine Freiheitsberaubung sein kann oder aber als Handlung eines Strafrichters ein Akt der Gerechtigkeit, oder wie Heileingriffe von Ärzten rein physisch betrachtet nach Körperverletzung aussehen könnten, so ist die Bedeutung menschlichen Handelns abhängig von gewachsenen Strukturen menschlichen Zusammenlebens und muss der Rolle, in der der Handelnde jeweils gerade auftritt, angemessen sein.

IV. Die Handlungsumstände

Subjektive und objektive Komponente von Handlungen stehen also in einem gewissen Spannungsverhältnis zueinander, das sich zum Teil durch die Figur inhärenter Zielstrukturen auflösen lässt, welche die subjektive Komponente „verobjektiviert“. Auf diese Weise kann erklärt werden, dass der objektiven Bedeutung eines Tuns Bedeutung für die Moral im Sinne subjektiver Vollkommenheit zukommt, und weshalb moralische Zurechnung auch objektiven Kriterien folgt. Das zugrunde liegende Problem bleibt jedoch bestehen: Zwischen allgemeinen Typisierungen moralisch guten oder schlechten Verhaltens und der konkreten Handlung eines Akteurs besteht ein scheinbar unüberbrückbarer Hiatus. Gerade die subjektive Komponente zeigt diesen Gegensatz zwischen konkreter Motivation und abstrakter Struktur eines Verhaltens. Thomas reflektiert dieses Problem in seiner Lehre von den Handlungsumständen - wichtigster Umstand ist für ihn das Motiv des Handelnden¹⁴⁹. Die Lehre von den Handlungsumständen zeigt Thomas' Sensibilität dafür, dass moralwissenschaftliche Festlegungen und Überlegungen in der konkreten Handlungssituation der Einzelhandlung nicht immer gerecht zu werden vermögen: Er schreibt bestimmten Umständen spezifizierende Kraft zu. Damit wird die praktische Beurteilung der konkreten Situation gegenüber der abstrakten Typisierung von Handlungen zur Geltung gebracht.¹⁵⁰

1. Per se - per accidens: Umstandslehre und die Rolle der Klugheit

So wie die gesamte Analyse der moralischen Bestimmung von Handlungen in STh I-II q. 18ff. von Thomas innerhalb einer Analogie zu der Konstitution von Seiendem entfaltet wird und sich an ein aus der Ontologie entlehntes Raster anlehnt, so folgt auch die Untersuchung der Handlungsumstände in STh I-II q. 18 a. 10 zunächst diesem Muster: Thomas bezeichnet die Umstände des Handelns wiederholt als „Akzidenzien“¹⁵¹.

Aus der Substanzanalyse ist bekannt: Ein Akzidens ist das, was einer individuellen Substanz zufällig zukommt, was auch anders sein könnte, und was nicht unabhängig von einer zugrunde liegenden Substanz vorkommt. Es gibt kein „Weiß“ als Gegenstand, sondern weiße Gegenstände, z.B. den weißen Bart des Sokrates, der auch schwarz, braun oder blond sein

¹⁴⁹ STh I-II q. 7 a. 4.

¹⁵⁰ Vgl. Nisters 1992 S. 186/7, der urteilt: „Thomas' Theorie der Handlungsumstände ... [stellt] Kategorien [bereit], mit deren Hilfe konkret-gerechte Einzelfallbewertung argumentativ vertretbar und an vertretbare rationale Sachgründe gebunden bleibt.“

¹⁵¹ Siehe etwa STh I-II q. 7 a. 1; q. 18 a. 3 ad 2; q. 88 a. 5.

könnte, ohne deshalb aufzuhören, ein Bart zu sein – und der sich als Bart des Sokrates eben genau dadurch auszeichnet, dass er weiß ist.

Nun schreibt aber Thomas manchen Handlungsumständen spezifizierende Kraft zu – und das, obwohl doch ein „Akzidens“ gerade nicht artbestimmend sein kann. Die Analogie zur Substanzontologie ist also problematisch: Handlungsumstände bestimmen die Spezies des Aktes z.B. bei indifferenten Handlungen, die erst durch die konkrete, einmalige Handlungssituation ihre moralische Wertigkeit als gut oder böse erhalten. Sogar eine dem Handlungstyp nach als gut bestimmte Handlung kann im konkreten Fall aufgrund eines Handlungsumstandes schlecht sein.¹⁵² Ein weiterer Fall der Spezifikation durch Handlungsumstände ist das Sakrileg-Beispiel: Der Diebstahl am heiligen Ort ist nicht bloß Diebstahl, sondern Sakrileg; auch hier wirkt der Umstand des Ortes spezifizierend.¹⁵³

Thomas erklärt diesen Unterschied damit, dass die artbestimmende Form menschlicher Handlungen vernunftkonstituiert ist und der Prozess vernünftigen Überlegens prinzipiell unabgeschlossen ist, da die Vernunft nicht auf eines festgelegt, sondern für alles offen ist.¹⁵⁴

Bei natürlichen Dingen dagegen gibt es eine Festlegung auf eine letzte Form, aus der die spezifische Differenz genommen wird, weshalb die Rolle der Akzidenzien festgelegt ist und nicht bestimmend sein kann. Zu Recht verweist **Jacobi** angesichts dieser Grenze der von Thomas so häufig gebrauchten Analogie zwischen Substanz- und Handlungsanalyse auf den Grund für die begrenzte Anwendbarkeit des Vergleichs von Substanz- und Handlungsontologie: „Menschliche Handlungen sind anders konstituiert als Naturdinge. Während die Vernunft hinsichtlich der Naturdinge deren metaphysische Konstitution und spezifische Bestimmtheit lediglich abstrahierend erfasst, hat sie die Konstitution und Bestimmung ihrer eigenen Akte selbst zu vollbringen.“¹⁵⁵ Ob ein Umstand solche Relevanz hat, dass er spezifizierend wirkt, hängt von einer Anordnung der Vernunft ab: Denn was wesentlich zu einer Handlung gehört, das bestimmt sich im *ordo rationis*,¹⁵⁶ einer Ordnung also, die die Vernunft selbst schafft.

¹⁵² Vgl. STh I-II q. 18 a. 9.

¹⁵³ STh I-II q. 18 a. 10.

¹⁵⁴ STh I-II q. 18 a. 10: „Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum: sed quolibet dato, potest ulterius procedere.“

¹⁵⁵ Jacobi 1982, S. 46.

¹⁵⁶ Vgl. STh I-II q. 18 a. 10: „Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore, et aliis huiusmodi, ordinare potest, contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis; puta quod ratio ordinat non esse faciendam iniuriam loco sacro. Unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis.“

Aus dem Lehrstück über die spezifizierenden Handlungsumstände folgern Interpreten deshalb manchmal, dass das individuelle Urteil in der konkreten Situation nicht von allgemeinen Vorschriften vorweggenommen werden könne und dass die Handlungsspezifikation als gut oder böse niemals nur aufgrund von allgemeinen Vorschriften bestimmt werden könne. Die abstrakte Moraltheorie sei insofern defizitär und müsse hinter einer Lehre von der konkreten Situationsbeurteilung stets zurückbleiben.¹⁵⁷ Für eine Theorie des guten Lebens und richtigen Handelns komme deshalb der Lehre von der Klugheit eine besondere Bedeutung zu.¹⁵⁸ Denn die Tugend der Klugheit handelt vom Treffen des Richtigen im konkreten Handlungsurteil. Diese Ansicht stellt den Gegenpol zu solchen Interpretationen dar, die die Rolle der Klugheit darin sehen, das „Durchschlagen“ der allgemeinen Vorschriften der praktischen Vernunft bis auf das konkrete Handlungsurteil zu sichern. Dabei reduziert sich die Konkretisierungsfunktion der Klugheit leicht auf eine bloße „Anwendung“ des Allgemeinen auf das Besondere, ohne selbst normsetzend zu sein. In Thomas' Lehre von den spezifizierenden Handlungsumständen kommt hingegen zur Geltung, dass die Konkretisierungsleistung der Klugheit in bestimmten Situationen nicht lediglich in der richtigen Anwendung der Norm besteht, sondern vielmehr das der Situation angemessene Richtige selbst in ihrem Urteil kreativ setzt.

Dieser Befund führt jedoch nicht dazu, dass nun alle Handlungsumstände artbestimmend wirken und dadurch ein genereller Vorrang der konkreten Situation vor allgemeinen Normen begründet würde: Denn erstens sind nicht alle Umstände wesentlich. Thomas kennt auch Umstände, die tatsächlich „nur“ akzidentellen Charakter haben, die also nicht die Handlungsart bestimmen.¹⁵⁹ Nur „*accidentia per se*“¹⁶⁰ wirken spezifizierend. Kriterium dafür, welche Umstände von Belang sind und welche nicht, ist ihre Relevanz im *ordo rationis*.

¹⁵⁷ Vorsichtiger, aber dennoch in diesem Sinne formuliert Nisters 1992, S. 35: „Gebote und Verbote sind – überspitzt formuliert – für Thomas moralpädagogische Laufschulen, die hinführen sollen zu einem klug-situationsangemessenen tugendhaften Handeln.“ Allgemeine Moraltheorie hat zwar pädagogischen Wert, da sie das Klugheitsurteil schult, die eigentliche Bestimmung des Richtigen ist jedoch Sache nicht von allgemeinen Vorschriften, sondern des konkreten, klugen Urteils.

¹⁵⁸ So Jacobi 1982, S. 48: Das Urteil über Einzelhandlung kann nicht vorweg durch eine Typologie möglicher Umstände und Motive inhaltlich reglementiert werden. Die Theorie über das Handeln bleibt notwendig abstrakt, Situationsbeurteilung ist Sache der Klugheit als praktischer Tugend.

¹⁵⁹ STh I-II q. 18 a. 10 ad 2: „...circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed in quantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.“

¹⁶⁰ STh I-II q. 18 a. 3 ad 2: „...non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta, sed quaedam sunt per se accidentia; quae in unaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiae actuum in doctrina morali.“

Die „Spezialrepugnanz“¹⁶¹ bezeichnet die Eigenschaft eines Umstandes, einem Geschehen eine neue moralische Prägung zu verleihen, weil gerade sein Vorliegen oder Nichtvorliegen einen speziellen Vernunftverstoß beinhaltet, der diesem Verhalten unter Absehung von dem fraglichen Umstand nicht zukommen würde.¹⁶² So ist die Tatsache, dass es sich bei der entwendeten fremden Sache um den Kelch aus dem Altarraum einer Kirche handelt, insofern von Belang, als der Diebstahl am heiligen Ort ein Sakrileg darstellt, also einen zusätzlichen, besonderen Verstoß aufgrund des Umstands des Ortes enthält. Diese Spezialrepugnanz begründet die Wesentlichkeit des Umstandes und lässt ihn artbestimmend wirken.

Zweitens gilt auch für die wesentlichen Umstände, die artbestimmend wirken, dass sie in doppelter Hinsicht vernunftbestimmt sind: Der genannte *ordo rationis* hat eine objektive Dimension, die die subjektive Beliebigkeit der nur-individuellen Vernunftbestimmung übersteigt. Was *accidens per se* ist und was nicht, ist also keine rein subjektive Bestimmung, sondern hat gerade als Vernunftbestimmung auch eine objektive Dimension. Wie Thomas deren Verbundenheit denkt, wurde bereits zur Zielbestimmtheit des Handlungsobjekts und zur Objektivität der Zielbestimmung ausgeführt. Ein allgemeiner Vorrang der konkreten Situation vor allgemeinen Normen kann also aus der Lehre von den Handlungsumständen nicht hergeleitet werden, sie zeigt vielmehr auf, wie Allgemeines und Besonderes in der konkreten Handlungsentscheidung zueinander in Beziehung treten und wechselseitig aufeinander einwirken.

Drittens zeigt die Existenz der *per se* schlechten Handlungen, dass es Fälle gibt, bei denen die Handlungsumstände gerade keine Rolle mehr spielen können für die Spezifikation der Handlung als gut oder böse. Das ist ja gerade die Pointe dieses Lehrstücks, dass es Handlungsweisen gibt, die unter keinen Umständen gut sein können. In bestimmten Fällen greift also doch ein Vorrang des Allgemeinen vor der konkreten Situationsbeurteilung. So wie die Rolle der Klugheit unterschätzt wird, wenn man ihr in der Interpretation keinerlei Raum zur Normsetzung lässt, so wird sie überschätzt, wenn man die Existenz allgemeiner Vorschriften, die auch die Klugheit leiten müssen, ganz bestreitet.

Problematisch bleibt die Abgrenzung der Fälle von *accidentia per se*, die artbestimmend wirken, und solchen, die dies nicht tun. Denn hier entscheidet sich, wann schon anhand der

¹⁶¹ Vgl. Nisters 1992 S. 47: „Eine repugnancia specialis liegt dann vor, wenn ein Handlungsmerkmal aus sich heraus gegen eine Norm verstößt.“ In STh I-II q. 18 a. 10 bezeichnet Thomas den Umstand des Ortes als „principalis conditio obiecti rationi repugnans“ und führt aus: „Et per hunc modum quodcumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel ‘pro’ vel ‘contra’, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo.“ Siehe auch STh I-II q. 88 a. 5, II-II q. 154 a. 1 ad 1, a. 6.

¹⁶² STh I-II q. 18 a. 5 ad 4; q. 88 a. 5.

allgemeinen Vorschrift eine Handlung als gut/böse bestimmt ist und wann diese Bestimmung erst im konkret-individuellen Urteil erfolgt. Der Verweis auf die „Spezialrepugnanz“ bleibt für die Abgrenzung zu unbestimmt, liefert er doch kein neues Kriterium dafür, was der Vernunft widerstreitet und verweist so die Abgrenzung wiederum an das individuelle Vernunfturteil. Die Existenz von *per se* schlechten Handlungen ist allein dadurch nicht erklärbar.

2. Unterschiedliche Rolle des Motivs bei Maßhaltung und bei Gerechtigkeit

Explizit geht Thomas dieses Problem in seiner Lehre von den Handlungsumständen nicht an. Es gibt jedoch in seiner Lehre eine Auffälligkeit, die möglicherweise den Schlüssel dafür liefern kann, wo nach einer solchen Lösung gesucht werden muss: Sehr oft führt Thomas das Sakrileg-Beispiel an, bei dem ein Diebstahl durch den Umstand, dass er an einem heiligen Ort ausgeführt wird, die neue, zusätzliche Spezifikation „Sakrileg“ erhält.¹⁶³ Dabei erklärt er üblicherweise¹⁶⁴, dass hier wegen der Ausführung an einem heiligen Ort ein besonderer Vernunftverstoß vorläge. Auch im besonderen Teil (II-II) seiner Morallehre, wo er sich ausführlich mit dem Sakrileg auseinandersetzt¹⁶⁵, wird das Sakrileg als Verletzung eines heiligen Gegenstandes beschrieben, ohne besondere Bezugnahme auf das Motiv des Handelnden. Im Widerspruch dazu steht jedoch eine Stelle, an der Thomas nur dann von der Spezifikation der Handlung als „Sakrileg“ ausgeht, wenn die Gotteslästerung Motiv für die Tat war: „Würde jemand z.B. sich dort etwas aneignen, wo er es nicht dürfte, um einen heiligen Ort zu schänden, so würde das die Art des „Sakrilegs“ ausmachen.“¹⁶⁶ Spezifiziert der Umstand hier nur, wenn er aus dem Motiv der Tat folgt? Eine einleuchtende Erklärung für die scheinbar widersprüchlichen Textstellen liefert **Jensen**¹⁶⁷: Während die genannte Stelle, die auf das Motiv abhebt, mit der Spezifikation des Aktes der „Habsucht“ befasst ist, handeln die anderen genannten Stellen von der weiteren Spezifikation des Aktes des „Diebstahls“. Diese unterschiedliche Blickrichtung – was spezifiziert einen Akt der Habsucht weiter? Wodurch wird der Akt des Diebstahls näher bestimmt? – bedingt die

¹⁶³ STh I-II q. 18 a. 10, II-II q. 66 a. 6 ad 2, q. 99 a. 2 arg. 2, 3.

¹⁶⁴ Siehe etwa STh I-II q. 18 a. 10.

¹⁶⁵ STh II-II q. 99.

¹⁶⁶ STh II-II q. 53 a. 2 ad 3.

¹⁶⁷ Jensen 2006, S. 23-25.

unterschiedliche Behandlung des Sakrilegs. Im ersten Fall denkt Thomas über die Spezifikation eines Aktes nach, der es unmittelbar mit einer Leidenschaft zu tun hat, nämlich dem Streben nach Besitz. Dieses Streben steht mit der Vernunft in innerer Beziehung, so dass seine Vernünftigkeit bzw. Unvernünftigkeit selbst es ist, die das damit verbundene Verhalten als geordnetes, vernünftiges Streben oder als Habgier auszeichnet. Habgier ist ein Laster, das Ausdruck eines ungeordneten Strebens ist. Die Tugend, die durch habgieriges Verhalten verletzt wird, ist die Maßhaltung, die es von vornherein mit rechtem Streben und geordneten Zielen zu tun hat, kurz: mit dem Wie einer Handlung. Dementsprechend wird die Habgier spezifiziert durch alles, was einen besonderen Vernunftverstoß in den Motiven ausmacht. Der Diebstahl hingegen widerspricht der Gerechtigkeit, einer Tugend also, die es mit äußeren Handlungen zu tun hat, dem Was von Handlungen. Hier kommt es weniger auf das ungeordnete Streben selbst als vielmehr auf die daraus resultierende Handlung in der Welt an und die mit ihr verbundene Schädigung eines anderen. Die weitere Spezifikation des Aktes „Diebstahl“ erfolgt deshalb durch jede weitere Schädigung eines anderen (das kann bei Thomas ein anderer Mensch oder eben auch – wie im Beispiel – Gott sein) – unabhängig vom Motiv des Handelnden.

Diese von **Jensen** vorgeschlagene Interpretation rechtfertigt die Vermutung, dass die objektabhängige Spezifikation von Handlungen in dem Bereich besonderen Regeln unterliegt, der sich mit äußeren Handlungen befasst. Offenbar muss bei der Spezifikation von Akten je nach zugrundeliegender Tugend das Kriterium dafür, welche Umstände spezifizierend wirken können, angepasst werden. Der Bezug zum Motiv des Handelnden als „wichtigstem Umstand“ kann dabei zurücktreten und zugunsten der anderen, objektbezogenen Umstände an Bedeutung verlieren, wenn der zu spezifizierende Akt in seiner Eigenschaft als äußere Handlung betrachtet wird. Die weitere Untersuchung des Phänomens der *per se* schlechten Handlungen wird deshalb diesem Bereich besondere Aufmerksamkeit zukommen lassen.

„Nihil autem est homini amabilius libertate propriae voluntatis. Per hanc enim homo est et aliorum dominus, per hanc aliis uti vel frui potest, per hanc etiam suis actibus dominatur.[...]

Nihilque est quod homo naturali affectu magis refugiat quam servitatem.“

De perfectione spiritualis vitae, c 10 [Ed. Leonina Tom. XLI, pars B-C, Rom 1969, B 79 B]

<http://www.corpusthomicum.org/oap.html#69797>

ZWEITER TEIL:

Die Grundlegung der Moralphilosophie in der Handlungstheorie: Willensfreiheit und Voraussetzungen des Akteurseins überhaupt

Das Lehrstück von den *per se* schlechten Handlungen wurde bislang in seinem handlungstheoretischen Kontext vorgestellt. Nun ist zu untersuchen, ob diese handlungstheoretische Besonderheit Rückschlüsse darauf zulässt, um was für einen Ethiktyp es sich bei dem moralphilosophischen Entwurf des Thomas von Aquin handelt. Zunächst wird dargestellt, was genau dazu veranlasst, die thomanische Moralphilosophie als Tugendethik zu kennzeichnen, wobei zu zeigen sein wird, dass gerade die tugendethische Grundlegung es dem Aquinaten erlaubt, seine Gesetzeslehre zu entwickeln.

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass die handlungstheoretische Grundentscheidung des Thomas von Aquin, dass nämlich die einzige adäquate Beschreibung einer Einzelhandlung die moralische Beschreibung ist, zur Folge hat, dass der gesamte mögliche Handlungsraum als normative Wirklichkeit aufgefasst wird. Im folgenden Kapitel soll nun der Teil der objektiven Wirklichkeit untersucht werden, dessen Objektivität sich aus den geteilten Voraussetzungen des Akteurseins überhaupt ergibt. Diese geteilten Voraussetzungen des Akteurseins überhaupt sind der universelle Gehalt der thomanischen Tugendlehre und ermöglichen es Thomas, seine Lehre vom natürlichen Gesetz zu entwickeln. Ergeben sich aus dieser Grundlegung aber auch die konkreten Handlungsverbote der *per se* schlechten Handlungen? In der nun folgenden Darstellung des handlungstheoretischen Fundaments der Tugendlehre ist leitende Fragestellung, ob und in welchem Umfang sie die Bestimmung von *per se* schlechten Handlungstypen erlaubt, auch wenn die abschließende Beantwortung dieser Frage erst wird erfolgen können, nachdem im nächsten Schritt auch Anwendungsbereich und Reichweite des natürlichen Gesetzes geklärt wurden.

Eine einflussreiche Interpretationslinie betont den tugendethischen Charakter des moralphilosophischen Entwurfs des Thomas von Aquin. In Abgrenzung und Opposition zu Vertretern des sog. „new natural law“, die eine stark gesetzesorientierte Lesart des Thomas vorschlagen, unterstreichen die genannten Verfechter des tugendethischen Standpunktes bestimmte Merkmale und Stärken des thomanischen Ethikentwurfs, die in einer „legalistischen“ Interpretation entweder gar nicht adäquat artikuliert werden können oder zu kurz kommen. Ich werde mich im Folgenden auf einige dieser Merkmale konzentrieren, die gerade im Lichte der gesetzestheoretisch orientierten Lesarten besondere begründungstheoretische Relevanz haben: Denn wenn moralische Vorschriften aus praktischer Vernunft entwickelt werden, muss alles das besondere Berücksichtigung finden, was diese praktische Vernunft bei Thomas ausmacht. Die spezifisch menschliche praktische

Vernünftigkeit umfasst bei Thomas vordergründig zwei Seelenvermögen, nämlich Wille und Vernunft, deren Zusammenwirken das spezifisch menschliche Handeln ermöglicht: Der Mensch ist Herr seiner Handlungen. Nun erlaubt aber gerade eine Tugendethik, genauer zu beschreiben, wie ein leibliches Wesen zum Herr seiner Handlungen werden kann. Denn die Willensherrschaft, deren endliche Verfasstheit in der Erfahrung gescheiterter Handlungen offensichtlich wird, kann von einer Tugendethik nicht nur an ihren äußeren Hindernissen¹⁶⁸ gemessen werden, sondern auch ihre inneren Voraussetzungen benennen. Die Rolle auch der „unteren“ Seelenvermögen in ihrem Wechselspiel mit dem rationalen Seelenteil und damit die Interdependenz von „erlittenem“ Gefühlsleben und aktiv-spontanen Freiheitserfahrungen ist ja gerade Hauptthema einer Tugendlehre. Hier soll deshalb nachgezeichnet werden, wie Willensfreiheit und Gefühle zusammenhängen und dass gerade hieraus die moralische Relevanz der *inclinationes naturales* - also der Grundkategorie des natürlichen Gesetzes! – resultiert.

I. Der Wille als appetitives Vermögen

Was sind also die handlungstheoretischen Voraussetzungen dafür, dass eine Konzeption als „Tugendethik“ gekennzeichnet werden kann? Merkmal einer Tugendethik ist, den nicht-vernünftigen Strebungen moralisches Eigengewicht zuschreiben zu können, indem die habituelle Formung der menschlichen Strebungen nicht nur als notwendige Voraussetzung für die Umsetzung des rechten Wollens begriffen werden. Die tugendhafte Strebebewegung ist vielmehr auch und gerade auch eine Erfüllung des rechten Wollens, das in der Erlangung seines ihm angemessenen Objektes zur Ruhe kommt. Nicht nur das „Was“ einer Handlung, sondern auch das „Wie“ ist dadurch von moralischer Relevanz. Was für eine Auffassung von „Wille“ muss aber einer solchen Konzeption zugrundeliegen?

Kontrastiert man dieses Merkmal der tugendethischen Konzeption zunächst mit der gesetzesethischen Konzeption, so lässt sich erkennen, welche handlungstheoretische Grundentscheidung die beiden Auffassungen unterscheidet: Ausgeschlossen ist in einer solchen tugendethischen Perspektive nämlich, dass der Wille rein negativ zum guten Willen

¹⁶⁸ Dass das Willensvermögen als kausales Vermögen mit den Voraussetzungen seiner Umsetzung in der handelnd zu verändernden Wirklichkeit zusammengedacht werden muss, betont bereits Brock 1998 S. 139 ff., indem er die teleologische Verfasstheit des Willens bei Thomas mit der „reinen praktischen Vernunft“ Kants (den Zusatz „rein“ in Verbindung mit „praktisch“ verwendet Brock 1998, S. 139; vgl. dagegen aber Kants eigene Überlegungen zur Bezeichnung der praktischen Vernunft als „rein“ in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft) kontrastiert. Ob diese Darstellung der kantischen Konzeption praktischer Vernunft gerecht zu werden vermag, ist sehr zweifelhaft, vgl. für eine Kantinterpretation, die praktische Vernunft als Vernunft in der Wirklichkeit begreift, z.B. Zaczyk 1994, insb. S. 113, 114-119 und Zaczyk 1995, bes. 319 f.

bestimmt wird, indem er dann als „gut“ zu kennzeichnen ist, wenn er frei von fremden, ihn zwingenden Einflüssen, nur sich selbst als guten Willen will und so sich selbst als Vermögen eines vernünftigen Wesens zur höchstmöglichen Entfaltung bringt. Denn dann können die Strebungen anderer Seelenteile nur als außerhalb der Vernunft und damit die genannte negative Freiheit des Willens gefährdend angesehen werden. Der so bestimmte Wille ruht nicht in einem Objekt außerhalb seiner selbst, sondern ist in höchstem Maße Wille, wenn er, sich selbst wollend, frei von fremden oder äußeren Einflüssen ist. Grundkategorie des Moralischen ist für einen solchen Willen nicht das Gute, sondern die Pflicht, und zwar deshalb, weil er nicht als appetitives Vermögen nach einem Gut außerhalb seiner selbst strebt, das seine Bewegung auslöst, sondern weil sein grundlegender Akt der der Selbstbestimmung ist. Diesem grundlegenden Akt der Selbstbestimmung entspricht zwar als ein angemessenes Ziel des Willens das Ziel, guter Wille zu sein. Das Gutsein des Willens lässt sich also auch in dieser Konzeption als moralisch wünschenswert darstellen. Aber das Gute ist hierbei gerade nicht auslösendes Moment der Bewegung des so konzipierten Willens, sondern nur der Wille selbst kann als Grund seiner eigenen Bewegung gedacht werden. Entscheidendes Merkmal für eine tugendethische Moralkonzeption ist hingegen, dass der Wille als appetitives Vermögen aufgefasst wird¹⁶⁹. Denn nur dann hat er passive Momente, die als solche moralisch relevant sein können. Nur für den sich aus sich selbst herauswendenden Willen, der als appetitives Vermögen in seinem Akt das Streben nach einem ihm äußerlichen Objekt verwirklicht, kann Quelle der Moralität primär das ihm angemessene Objekt, also ein Gut sein, und nicht lediglich die negative Freiheit von äußeren Einflüssen. Nur für einen Willen, der selbst primär Strebevermögen ist, kann der Einfluss der menschlichen Strebungen und derer Objekte nicht als heteronomer Einfluss, sondern gerade als Erfüllung seines Seinkönnens begriffen werden. Und nur für den appetitiv konzipierten Willen ist seine handelnde Verwirklichung in der kausal nach außen wirkenden Handlung, die nur unter Mitwirkung anderer Vermögen möglich wird, ein Faktor, der seine Moralität direkt und primär bestimmt, da das erstrebte Gut immer in einer Wendung nach außen handelnd zu erstreben ist und erst seine Erreichung die Erfüllung der willentlichen Strebebewegung ermöglicht. Während bei der gesetzesethischen Konzeption die Bestimmung des Moralischen primär so erfolgt, dass die Rechtheit des Wollens selbst unter Abstraktion von den Folgen seiner Umsetzung zu bestimmen ist, und erst nachträglich die Relevanz der

¹⁶⁹ Thomas geht von einer Zweiteilung in erstrebenden (appetitiven) und erfassenden (apprehensiven) Seelenteil aus, vgl. STh I-II q. 22 a. 2, was von Aristoteles auf die zwei typischen Merkmale von Lebewesen zurückgeführt wurde, durch die diese sich von Unbeseeltem und den Pflanzen unterscheiden, nämlich Wahrnehmung und Fortbewegung, vgl. De an. I 2, 403b25-27; III 3, 427a16-19; III 9, 432a15-17.

Verwirklichung eines solchen Wollens in der Handlung nach außen Berücksichtigung finden kann, ist in der tugendethischen Konzeption der Wille von vornherein ein nach außen gerichtetes Vermögen. Die Moralität ist daher ursprünglich von den Voraussetzungen des Handelns in der Welt und dem notwendigen Gebrauchmachen von allen menschlichen Vermögen bestimmt. Das Zusammenwirken von Vernunft und Strebungen – sowohl vernünftigen als auch von Vernunft bestimmbar, selbst aber nicht vernünftigen Strebungen – ist daher das eigentliche Thema der Moral. Das typische Merkmal einer tugendethischen Konzeption, die moralische Relevanz natürlicher Neigungen und Strebungen begründen zu können, beruht also auf der Konzeption des Willens als appetitivem Vermögen. Im Folgenden ist daher zunächst nachzuzeichnen, wie Thomas den Willen als appetitives Vermögen näher kennzeichnet.

1. Die Unterscheidung zwischen apprehensiven und appetitiven Vermögen¹⁷⁰

Thomas hält die Unterscheidung zwischen apprehensiven und appetitiven Vermögen für notwendig.¹⁷¹ Jedes individuelle Ding hat kraft seiner Form natürliche Neigungen, *inclinaciones*, die seine Beziehungen nach außen ordnen.¹⁷² Durch diese natürliche Hinordnung zu etwas anderem wird ein wichtiger Aspekt des Seienden hervorgehoben: Es wird nicht als Einzelnes, Beziehungsloses, sich selbst Genügendes, sondern gerade in seinem Zusammenhang mit anderen Seienden in den Blick genommen. In den natürlichen Neigungen und dem ihnen folgenden Naturstreben, dem *appetitus naturalis*, zeigt sich also die Welthaftigkeit des Seienden, und zwar als etwas, das das Seiende vom Wesen her bestimmt. Die Neigungen stellen die Relation einer Substanz zu etwas ihr Äußerlichem her, das ihr angemessen ist: Der Neigung seitens des Dinges entspricht eine Eigenschaft des Gegenstandes, zu dem die Neigung besteht, und umgekehrt.¹⁷³ Schon bei der Darstellung von Appetition bei unbeseelten Dingen fällt auf, dass Thomas Appetition mit einer

¹⁷⁰ Ausführlicher als hier Dewan 1980, der eingehend auf die Unterschiede der Darstellung des Problems in *De veritate* und *Summa Theologiae* hinweist, siehe auch Schlüter 1971, der besonders den der Unterscheidung zugrundeliegenden metaphysischen Hintergrund beleuchtet.

¹⁷¹ STh I q. 80 a. 1: „...necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam.“

¹⁷² STh I q. 80 a. 1: „...quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio“, speziell im Zusammenhang mit dem Willen als rationalem Strebevermögen siehe STh I-II q. 8 a. 1.

¹⁷³ Beide Aspekte, den des Eingebundenseins in einen Weltzusammenhang sowie den der Natürlichkeit der Neigungen, die eine innere Eigenart des Geneigten darstellen, betont auch Schlüter 1971, S. 108.

Parallele¹⁷⁴ zu Bewegung beschreibt. Wie es bei Bewegungen ein Bewegendes geben muss, das als Ziel der Bewegung zu denken ist und auf das das Bewegte gerichtet ist, so gibt es auch bei der Appetition einen Auslöser des Strebens, dem seitens des Strebenden eine Inklinatio entspricht. Das Gemeinsame von Bewegung und Streben ist also, dass es sich um Relationen handelt, das Bewegte bzw. Strebende sich also zu etwas anderem verhält.¹⁷⁵ Bei der Appetition erfolgt eine Hinneigung zu etwas anderem, also nach außen.

Bei Lebewesen liegt nun ein besonderer Fall vor, denn ihr Streben erstreckt sich auf Verschiedenes, lässt also Variation zu. Nur bei ihnen ist das Prinzip der Strebebewegung, also die Inklinatio, nicht durch die Form des Lebewesens festgelegt und dennoch ein dem strebenden Lebewesen inneres Prinzip,¹⁷⁶ was es rechtfertigt, seine Strebebewegung nicht als Fremdbewegung, sondern als Selbstbewegung zu fassen.¹⁷⁷ Denn bei Lebewesen folgt die *inclinatio* dem *bonum apprehensum*, also dem wahrgenommenen Guten. Was eine Neigung hervorzurufen vermag, hängt hier davon ab, wie der äußere Gegenstand wahrgenommen wird, und die appetitive Seelenbewegung bleibt so ein immanenter Akt der Seele.

Die Besonderheit hierbei liegt darin, dass die Beziehung jedweden Gegenstandes zur Seele eine zweifache sein kann: Einmal in der Weise der Apprehension, bei der der wahrgenommene Gegenstand seiner Form nach in der Seele präsent ist. Die zweite Weise ist die der Appetition, bei der der Gegenstand als real existierendes Ziel einer Strebung wird: Die Seele neigt sich zu dem Gegenstand hin. Bei der Apprehension kann der Gegenstand in der Seele präsent sein, weil seine Seinsweise nach Art der Seele die des Erkennbaren, des wesentlich Bestimmten ist. Anders verhält es sich bei der Appetition: Die (wahrnehmbare) Form bestimmt zwar die Wesenheit (*essentia*) eines Seienden, doch die Wesenheit ist nicht sein Sein. Vielmehr verhält sich die *essentia* zum *esse* eines Seienden nach Art einer Potenz. Die letzte Aktualität des Seienden, das, was es im Innersten ausmacht, ist damit sein Sein. Während Apprehension also auf das Erkennbare geht, nämlich das Wesen des Seienden, das dann als Erkanntes in der Seele selbst Realität hat, und somit der Akt der Apprehension in der Seele selbst vollendet wird, ist der Vollzug der Appetition erst dann vollendet, wenn die

¹⁷⁴ Dewan 1980, S. 557 weist darauf hin, dass Bewegung nur in metaphorischer Redeweise von den Seelenvermögen ausgesagt werden kann.

¹⁷⁵ Dementsprechend parallelisiert Thomas die Apprehension mit dem Zustand der Ruhe, siehe STh I q. 81 a. 1: „Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti: operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui.“

¹⁷⁶ STh I q. 80 a. 1.

¹⁷⁷ Zu beiden Aspekten, dem der Selbstbewegung und dem des nicht auf Eines Festgelegtseins, vgl. Schlüter 1971, S. 111.

Hinneigung zum real existierenden Gegenstand erfolgt.¹⁷⁸ Denn das Sein des Gegenstandes kann nicht nochmal in eine andere Seinsweise gesetzt werden: Es ist das, was das Seiende zu einem eigenständigen, einmaligen Seienden macht.¹⁷⁹ Das Prinzip der Hinneigung zum Erstrebtten muss daher aus dem Sein des erstrebten Gegenstandes selbst genommen werden. Es bezieht sich auf das, was nach Thomas das einzelne Seiende zu dem für sich bestehenden, eigenständigen Seienden macht, dem also, was seine Besonderheit gegenüber allem anderen ausmacht und es von allem unterscheidet. Die Strebebewegung ist deshalb notwendig dynamisch, sie muss sich dem erstrebten Gegenstand zuwenden, so wie dieser an sich selbst ist. Sie wendet sich dem erstrebten Gegenstand insofern zu, als dieser etwas Einmaliges, vom Strebenden Unterschiedenes ist. Der Strebende greift in der Strebebewegung über sich selbst hinaus.

Trotz dieses dynamischen Ausgriffs ist die Strebebewegung als immanenter Akt der Seele zu kennzeichnen. Immanente Akte der Seele sind solche, die das *agens* selbst vervollkommen. Nicht die Einwirkung auf etwas anderes ist hier entscheidend, sondern die „Wirkung“ im Handelnden selbst. Thomas nennt als immanente Akte Verstehen, Fühlen und Wollen.¹⁸⁰ Sie verbleiben im Handelnden selbst. Das Gegenstück zu immanenten Akten sind transeunte, also solche, die nach außen wirken, die irgendwie auf anderes hin Einfluss nehmen, wie etwa das Feuer, das etwas erwärmt. Transeunte Akte bewirken eine Veränderung in der Welt, immanente Akte eine des *agens*. Nur ein *agens*, dem die eigene Vervollkommnung so in seine Macht gegeben ist, dass die Strebebewegung der Apprehension folgt, ist daher zu immanenten Akten fähig¹⁸¹: Das Prinzip der Wahrnehmung liegt in der Art und Weise, wie der wahrgenommene Gegenstand vom Wahrnehmenden aufgenommen wird, ist also in der Seele des Wahrnehmenden, wohingegen das Prinzip des Strebens in der Art liegt, wie der

¹⁷⁸ STh I q. 81 a. 1: „...nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem.“ Näher zu diesem Prinzip Dewan 1980, S. 563.

¹⁷⁹ Schlüter 1971, S. 118 f. spricht daher von einem „irreduziblen“ Gegenüberstehen von Strebendem und Erstrebttem, die bei der Strebebewegung notwendig verschieden bleiben. Streben habe daher „ekstatischen“ Charakter.

¹⁸⁰ STh I q. 18 a. 3 ad 1.

¹⁸¹ In besonderer Weise muss dies vom Menschen gelten, der kraft seiner Rationalität etwas unter der Hinsicht des universellen Guten wahrnehmen und folglich erstreben kann. Denn ihm ist auf diese Weise gegeben, durch partikuläre Strebensakte an seiner eigenen Gutheit im universellen, moralischen Sinne mitzuwirken. Thomas bezeichnet daher immanente Akte als die eigentlich moralischen Akte, STh I-II q. 74 a. 1: „ Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare: et huiusmodi actus habent pro materia et subiecto id in quod transit actio Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere: et tale actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum.“ Zur Eigenart menschlicher Akte, sofern sie moralisch sind, sogleich unten unter 2.

erstrebte Gegenstand an sich selbst existiert, sich also auf die Seinsweise des erstrebten Gegenstandes außerhalb der Seele bezieht.¹⁸² Diese Hinneigung zum Gegenstand erfolgt nun aber bei einem Sinnenwesen insofern, als dieser als Gut wahrgenommen wird, die Entsprechung zwischen Gegenstand und inkliniertem Vermögen hängt hier also von der vorherigen Wahrnehmung des Gegenstandes als Gut ab. Das Prinzip der Hinneigung kommt dabei aus dem Lebewesen selbst, es kann von einem Gegenstand inkliniert werden oder auch nicht: Zwischen Seinsweise des erstrebten Gegenstandes und Inkliniation gibt es eine Entsprechung, die mittels der Wahrnehmung des Gegenstandes (deren Prinzip wiederum in der Seele ist) zustande kommt. Die Strebebewegung hat auf diese Weise ihr Prinzip aus der Seinsweise des erstrebten Gegenstandes, folgt aber dem Akt der Wahrnehmung dieses Gegenstandes als erstrebbar, also als Gut, und damit einem Akt, dem als Apprehensionsakt sein Prinzip wiederum innerlich ist. Diese Innerlichkeit macht die Wahrnehmungs- und Strebensakte eines Sinnenwesens zu immanenten Akten, so dass *appetitus naturalis* und sinnliches Streben fundamental unterschieden sind.¹⁸³

Wenn nun die *inclinatio* so in der Macht des Lebewesens steht, dass die Wahrnehmung des Gegenstandes als Gut von einem Vernunfturteil abhängt, das den Gegenstand unter der Hinsicht des universellen Guten beurteilt, dann handelt es sich bei dem appetitiven Vermögen um Willen, also um vernünftiges Strebevermögen.¹⁸⁴ Den rationalen Vermögen ist es eigen, immateriell zu sein und sich daher in der Reflexion auf sich selbst beziehen zu können. Die sich selbst erkennen könnende Vernunft und der Wille, der sich selbst wollen kann, sind daher wie kein anderes Vermögen unabhängig und eigenständig. Weiteres Merkmal der geistigen Natur dieser beiden Vermögen ist die Offenheit für alles, sie sind nicht wie die sinnlichen Vermögen auf bestimmte Gegenstände festgelegt. Wie der geistigen Erkenntnis prinzipiell alles unbegrenzt zugänglich ist, so bezieht sich das geistige Streben

¹⁸² Siehe hierzu Dewan 1980, S. 571 f.

¹⁸³ Siehe Schlüter 1971, S. 115: „Gilt für dieses (= *actio transiens*) [das] Verhältnis von *actio* – *passio*, so ist es für jenes (= *actio immanens*) überboten: Der Erkennende und Liebende tritt als solcher in eine völlig neuartige Beziehung zur Welt, für die es auf der Stufe der nicht-empfindenden Wesen nichts Vergleichbares gibt.“

¹⁸⁴ Zutreffend weist Schlüter 1971, S. 117 Fn 103 darauf hin, dass das erstrebte Seiende immer ein Partikulares ist, da sich die Strebung auf das Seiende gerade unter der Hinsicht bezieht, wie es in sich selbst besteht. Nicht zutreffend ist jedoch seine Folgerung, dass deshalb die Unterscheidung zwischen sinnlichem und vernünftigem Streben nicht aus der Unterscheidung partikulär (= sinnlich) vs. universell (=vernünftig) genommen werden könne. Denn gerade im Selbststand des Seienden liegt doch seine Ähnlichkeit zum Schöpfer. Etwas unter der Hinsicht des universellen Guten zu beurteilen heißt daher, es gerade insofern es diese Ähnlichkeit besitzt wahrzunehmen. Das aber ist Sache der Vernunft, da nur sie die Offenheit zum Universellen besitzt. Die Partikularität des Erstrebten steht dem nicht entgegen, im Gegenteil, die Einmaligkeit des Erstrebten ist gerade Ausdruck der Ähnlichkeit der Kreatur zum Schöpfer. Denn das Gutsein des Geschöpfes ist Folge der Liebe des Schöpfers. Für Thomas wendet sich z.B. die Liebe zu einem anderen Menschen deshalb gerade insofern dem geliebten Menschen zu, als er/sie von Gott geliebt wird.

gleichsam schrankenlos auf das universelle Gute.¹⁸⁵ Dafür, dass vom sinnlichen Streben noch ein rationales Streben abgehoben werden muss, spricht schon die Existenz geistiger Güter, die unanschaulich und immateriell sind und damit nicht Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sein können.¹⁸⁶ Doch auch materielle, sinnlich wahrnehmbare Güter können unter der Hinsicht des universellen Guten erstrebt werden – ein und dasselbe Gut kann sowohl vom sinnlichen als auch vom rationalen Strebevermögen begehrt werden. Für das Gut als Gut ist es zwar unwesentlich, ob es sinnhaft oder geistig erfasst wird. Ein einzelnes Gut unter der Hinsicht der universellen Gutheit zu beurteilen heißt aber, sein Gutsein als ein lediglich partikuläres Gutsein zu erfassen, also als etwas, das zu erstreben nicht zwingend ist. Die Hinneigung zum Gut wird dadurch verfügbar, das partikuläre Gut kann erstrebt werden oder auch nicht. Während das sinnhafte Strebevermögen dann aktuiert wird, wenn etwas unter einer bestimmten, partikularen Hinsicht als Gut wahrgenommen wird, steht die Aktuierung des rationalen Strebevermögens ganz in der Macht des Strebenden, da kein partikuläres Gut imstande ist, die Bewegung des rationalen Strebevermögens notwendig hervorzurufen¹⁸⁷ und in der Welt ausschließlich partikuläre Güter begegnen.¹⁸⁸ Kennzeichen des Willens eines endlichen Wesens ist die Wendung nach außen.¹⁸⁹ Denn nur einem unendlichen Wesen kann das Gute innerlich sein.¹⁹⁰ Jedes endliche Wesen wendet sich folglich in der Willensbewegung nach außen, da sich das Gute als eigentümliches Objekt des Willens immer auch außerhalb seiner selbst befindet. Die Besonderheit eines appetitiven Vermögens im Gegensatz zu einem apprehensiven Vermögen liegt also in seiner Außengewandtheit, der eine andere Beziehung zum

¹⁸⁵ Vgl. Zimmermann 1974, S. 138 f.

¹⁸⁶ Thomas nennt in STh I q. 80 a. 2 ad 2 Wissenschaft und Tugenden als Beispiel für solche Güter.

¹⁸⁷ STh I-II q. 10 a. 2.

¹⁸⁸ Dass die *beatitudo perfecta* als vollkommenes Gut den Willen notwendig bewegt, kann daher für die Frage der Willensfreiheit, sofern sie als moralphilosophisches Problem gefasst wird, vernachlässigt werden. Zur theologischen Problematik, ob Freiheit der Kreatur angesichts des Schöpfers in dieser Konzeption möglich ist, siehe Andeutungen bei Schlüter 1971, S. 121 ff; Riesenhuber 1974, S. 960 f. Zimmermann 1974 meint, der Wille bliebe auch dann noch Vermögen der Wahl, wenn er das, was sich ihm darbietet, unter jeder Hinsicht wollen wird – denn die unbegrenzte Gutheit kann in unendlich vielen verschiedenen Weisen erkannt und als gut erkannt werden, so dass der Wille auch dann noch auf Verschiedenes gerichtet sei, wenn ihm das letzte Ziel gegenwärtig sei.

¹⁸⁹ Siehe auch STh I-II q. 9 a. 4.

¹⁹⁰ Vgl. STh I q. 59 a 1 und 2, siehe hierzu Dewan 1980, S. 576 ff.

Gegenstand zugrundeliegt als bei der Apprehension. Dieser „Realismus“ des Strebens macht seinen dynamischen Charakter aus¹⁹¹.

2. Die Passivität des Willens und das universelle Gute

Neben der Außengewandtheit ist der Aspekt der Passivität jedes Strebens hervorzuheben: Jedes Streben ist ein (auch) passives Vermögen¹⁹², das von seinem Objekt, dem Guten, affiziert wird wie das Leidende vom Wirkenden. Den Affekt, den das Gute hervorruft, nennt Thomas Liebe, *amor*. Eigentümlichkeit des Guten als solchem ist es gerade, für die Strebevermögen bewegender Einfluss zu sein. Dabei wirkt das Gute durch sein Gutsein als Zielursache für die Strebebewegung. Das Gefallen am Guten, die *complacentia*,¹⁹³ ist der Ursprung jeder aktiven Strebebewegung. Daher kann die Liebe als Grundakt des menschlichen Daseins bezeichnet werden¹⁹⁴; denn jedes seelische Streben und damit auch jedes menschliche Handeln setzt eine gewisse Art von Liebe, *amor*, voraus.¹⁹⁵ Die ganze Fülle seelischer Regungen wird von Thomas auf die Strebevermögen der Seele zurückgeführt – Begehren, Zuneigung und Freude, Beglücktsein, Hoffnung, Zuversicht, aber auch Hass, Trauer, Leid, Abscheu, Widerwille, Verzweiflung, Furcht oder Zorn¹⁹⁶ – alle diese Affekte fasst er als *passiones animae*, also als Bewegungen des strebenden Seelenteils. Auch Handlungen erfordern eine Strebebewegung, ist es doch gerade die Dynamik des Strebens, die das Tätigwerden zur Überbrückung des Abstandes zwischen Strebendem und Erstrebtem erforderlich macht.¹⁹⁷ Wurzel all dieser strebenden Bewegungen ist aber *amor*: Die Liebe bewirkt im fühlenden Wesen eine Geneigtheit für das Objekt, die Grundlage allen Strebens und damit Voraussetzung auch für jede andere Affektion ist.¹⁹⁸ Selbst der Wille hat als Strebevermögen die *complacentia* am Guten zur notwendigen Voraussetzung: Die Liebe zum universellen Guten konstituiert den Willen als universelles Strebevermögen und ermöglicht

¹⁹¹ Zu Realismus und Dynamik von Appetition vgl. Schlüter 1971, S. 117-119.

¹⁹² STh I q. 80 a. 2: „Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso.“

¹⁹³ STh I-II q. 26 a. 1, 2.

¹⁹⁴ Ausführlich hierzu Brungs 2005, S. 213-216.

¹⁹⁵ STh I-II q. 27 a. 4: „...nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem.“ Thomas geht sogar noch weiter: In einem weiten Verständnis von Liebe ist sie Grundlage jeglicher Aktivität eines geschaffenen Wesens, STh I-II q. 28 a. 6.

¹⁹⁶ Aufzählung bei Schlüter 1971, S. 113.

¹⁹⁷ Zur Dynamik des Strebens siehe oben im vorherigen Abschnitt a).

¹⁹⁸ Zu *amor* als Voraussetzung von *desiderium* in Thomas' Spätwerk vgl. Malloy 2007.

so erst die einzelnen, aktiven Strebeakte nach partikulären Gütern. Die Erkenntnis des Vollkommenen löst die Strebebewegung der Liebe aus, die Vernunft erfasst also nicht die Erstrebbarkeit des Guten, sondern die Vollkommenheit eines Seienden, das dann wegen dieser Vollkommenheit als Gut erstrebt wird. Das tatsächliche Vorhandensein eines Gutes außerhalb des Strebevermögens ist daher unhintergehbare Voraussetzung dafür, dass überhaupt ein Strebevermögen angenommen werden kann. Für den Willen heißt das: Es muss ein universelles Gut geben, das ihn als universelles Strebevermögen konstituiert. Dass Thomas die Existenz des universellen Guten theoretisch für beweisbar hält und diesen Beweis auch geführt hat, ist in praktischer Hinsicht irrelevant, vermag aber auch in theoretischer Hinsicht nicht zu erklären, warum oder wie das Vollkommene Auslöser der Strebebewegung sein kann. Hier endet die Begründung mit dem Verweis auf das Phänomen¹⁹⁹: Die Liebe ist die ursprüngliche Erfassung des Guten, beim *appetitus intellectualis* stellt die Vernunft dem Streben etwas als vollkommen vor, was die Liebesbewegung verursacht. Warum das Vollkommene diesen Affekt auslöst, beantwortet Thomas nicht, für ihn ist genau das die letzte Instanz der Begründung: Etwas wird geliebt, weil es vollkommen ist.²⁰⁰ Die Tatsache des Affekts lässt auf das Objekt des affizierten Vermögens rückschließen. Dieser Rückschluss ist jedoch selbst kein Existenzbeweis für das universelle Gute: Denn der Grundakt jedes Strebens, die Liebe, hat die Besonderheit, dass sie nicht notwendig den aktuellen Besitz ihres Gegenstandes erfordert. Die Abwesenheit des Gutes kann in der Bewegung des *amor* gerade überbrückt werden.²⁰¹ In praktischer Hinsicht relevant ist jedoch die denkbare Annahme eines ersten Ursprungs der Willensbewegung, denn die Selbstbewegung des Willens zu den einzelnen Gütern oder Handlungszielen ist nur dann möglich, wenn von einem universellen Guten her das Streben in Gang gesetzt und zugleich den partikulären Gütern gegenüber freigesetzt ist. Von diesem Phänomen der Selbstbewegung des Willens sagt Thomas aber, dass es auf der Hand liege²⁰², also mit dem Selbstverständnis jedes Handelnden offensichtlich gegeben ist. Der Rückschluss auf ein *summum bonum* aus der Tatsache des Vorhandenseins freier Willensakte ist also kein

¹⁹⁹ Ricken 1998, S. 140: „Der Affekt der Liebe ist also die letzte Instanz der Begründung; er ist das letzte und unhintergehbare Erfassen des Guten.“

²⁰⁰ STh I q. 5 a. 1.

²⁰¹ Vgl. STh I-II q. 28 a. 1 ad 1: „Quam [unio realis] quidem requirit delectatio sicut causam: desiderium vero est in reali absentia amati: amor vero et in absentia et in praesentia.“

²⁰² STh I-II q. 9 a. 4: „Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necessesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum.“

Existenzbeweis für das Vorhandensein eines bestimmten Objekts dieser faktisch gegebenen Willensakte, sondern verweist auf ein *summum bonum* als Konstitutionsbedingung²⁰³ für vernünftiges Streben überhaupt.²⁰⁴

3. Aktivität und Freiheit des Willens

Voraussetzung für jede Strebebewegung, also auch die des rationalen Strebevermögens Wille, ist der Einfluss des Guten. Nicht der Willensentschluss bestimmt die Gutheit des Gewollten und damit, was zu wollen ist, sondern das Gute selbst übt kraft seines Gutseins seinen Einfluss auf das Strebevermögen aus, das etwas erstrebt, eben weil es gut ist.²⁰⁵ Nicht weil etwas gewollt wird, ist es auch gut, sondern umgekehrt, weil etwas in irgendeiner Hinsicht gut ist, kann es gewollt werden. Warum verhindert dieser Aspekt der Passivität nicht, dass Thomas von Willensfreiheit sprechen kann? Müsste nicht ein freier Wille durch seinen autonomen Entschluss das Gutsein des Gewollten hervorbringen, statt umgekehrt unter dessen Einfluss zu stehen? Heißt nicht, den Willen dem Einfluss des Guten zu unterwerfen, ihn abhängig von der (kausalen) Determiniertheit aller Materie zu machen?²⁰⁶

²⁰³ Schockenhoff 1998, S. 109: „Der Begriff des *finis ultimus* ist kein empirischer, sondern ein Reflexionsbegriff, der außerhalb der Reihe aller partikularen Handlungsziele als die Bedingung ihrer Möglichkeit gedacht werden muss.“

²⁰⁴ Kontrovers diskutiert wird hierbei in der Literatur, ob ein erster Konstitutionsakt in Form eines Anstoßes als tatsächlicher ursprünglicher Willensakt oder als durchgängige, ständig zugrundeliegende naturhafte Tendenz gedacht werden muss, vgl. hierzu Darge 1996, S. 159-161; O.M.Pesch 1962, S. 20.

²⁰⁵ Vgl. Schlüter 1971, S. 93: „Etwas ist nicht schon deshalb gut, weil es von motivloser Willkür begehrt wird. Nicht ein autonomer Willensentschluss bestimmt das Gutsein des Gewollten, sondern etwas wird erstrebt, weil es irgendwie gut ist.“

²⁰⁶ Ausdruck dieser Besorgnis sind nicht zuletzt die Pariser Verurteilungen durch Bischof Tempier von 1270 und 1277, die verschiedene Aussagen zur Willensfreiheit zum Gegenstand hatten und in der sich die – stark vergrößernd oder holzschnittartig – als „Schulstreit“ darstellbare Debatte zwischen „intellektualistischen Dominikanern“ und „voluntaristischen Franziskanern“ widerspiegelt (differenziert hierzu z.B. Lottin 1928, Lottin 1935). In der Thomas-Interpretation wird die historische Frage diskutiert, ob Thomas unter dem Eindruck der drohenden Verurteilungen seiner Lehren in späteren Werken einen Wandel oder gar eine Korrektur seines Freiheitsverständnisses dahingehend vorgenommen habe, dass der – angebliche – frühe intellektualistische Determinismus zugunsten einer stärker willensautonomen Position aufgegeben worden sei. Damit verbunden ist die Frage der Datierung von *De malo*, dem Text also, der als am stärksten voluntaristisch geprägt angesehen wird. (Für eine späte Datierung – ca. 1271 – von *De malo* z.B. Lottin 1935, S. 160; siehe auch Lottin 1956; ihm folgend Torell 1995, S. 215-217; Bormann 1999, S. 95). Während Lottin (siehe insbesondere Lottin 1956) die „spätere“ Formulierung nicht als Wandel, vielleicht aber als Fortentwicklung der Doktrin auffassen möchte, sieht Riesenhuber 1971 eine Änderung in Thomas' Auffassungen (für eine Änderung, aber ohne Datierungsversuch Verbeke 1958; eine leicht abweichende und sehr vorsichtige Analyse der „Änderungen“ legt Klubertanz 1961 vor); einen Bruch, allerdings zu einem anderen Zeitpunkt, meinen auch Manteau-Bonamy 1979 und O.M.Pesch 1962 zu erkennen. Trotz Akzeptanz der Datierung von *De malo* um 1270/71 gegen die Annahme einer Wandlung des thomanischen Freiheitsverständnisses ist Westberg 1994B, siehe gegen die „Wandlungsthese“ auch Lauer 1954. Flannery 2001 nimmt eine andere Datierung von *De malo* IV vor, nämlich als Vorversion zu *De veritate* noch vor 1259 (siehe S. 247-249), und kann auf dieser Grundlage den Zusammenhang zu den Verurteilungen und etwaige „Wandlungen“ in der thomanischen Lehre leugnen

Zeit seines Lebens hat Thomas die Annahme, dass der Mensch frei und Herr seiner Handlungen sei, gegen vielfältige Einwände verteidigt.

Seine Position ist auch dadurch gekennzeichnet, dass er das *liberum arbitrium*, also Entscheidungsfreiheit, als Akt des rationalen Strebevermögens „Wille“ ansieht. Denn wenn mit „Wille“ das Streben nach dem universellen Guten bezeichnet ist und nicht primär das Vermögen, zwischen Alternativen zu entscheiden, dann ist die Lokalisierung des *liberum arbitrium* keine Selbstverständlichkeit – und war dementsprechend für Thomas' Zeitgenossen Gegenstand lebhafter Diskussion.²⁰⁷ Auch was genau denn mit *liberum arbitrium* zu bezeichnen ist – etwa das Vermögen, zwischen Alternativen zu entscheiden, oder die Fähigkeit, recht zu wollen etc. – wurde unterschiedlich beurteilt. Für Thomas ist das *liberum arbitrium* die Voraussetzung dafür, dass Verdienst und Strafe, Lob und Tadel, ja auch Ratschläge und Vorschriften oder Verbote einen Anknüpfungspunkt haben und eine sinnvolle Reaktion auf menschliches Handeln darstellen.²⁰⁸ Mit dem *liberum arbitrium* ist die Grundlage dafür gegeben, jemandem seine Handlungen als etwas, das er zu verantworten hat, zuzurechnen. Diese Verantwortung für eigenes Handeln rechtfertigt sich für Thomas deshalb, weil dem Menschen kraft seiner Vernunft die Fähigkeit eignet, frei zu urteilen. *Liberum arbitrium* ist nun zwar einerseits in losem Sprachgebrauch eine Eigenschaft von menschlichen Handlungen, so wie man sagt „eine freie Handlung“. Im eigentlichen Sinne aber ist diese Bezeichnung nach Thomas zu verwenden für das, was Prinzip aller Akte ist, denen diese Eigenschaft, verantwortliche Akte zu sein, zukommt, dem also, wodurch der Mensch frei urteilt. Das „Wodurch“ einer Handlung kann nun einerseits eine Fähigkeit, *potentia*, oder auch ein *habitus* sein. Weil aber das *liberum arbitrium* gerade dadurch ausgezeichnet ist, keine Determination oder bestimmte Ausrichtung auf etwas zu haben, kann es sich nicht um einen (natürlichen oder erworbenen) *habitus* handeln. Deshalb ist *liberum arbitrium* die Bezeichnung für eine (menschliche) Fähigkeit, und zwar genauer für die Fähigkeit, zwischen gut und böse zu wählen.²⁰⁹ Entscheidend ist dabei für Thomas nicht das Vorhandensein konkreter Handlungsalternativen, sondern die Möglichkeit, etwas zu tun

(genauer S. 111-143). Zum Zusammenspiel zwischen Wille und Vernunft siehe auch die Monographien von Riesenhuber 1971 und Welp 1979.

²⁰⁷ Siehe Lottin 1928; zusammenfassend hierzu Korolec 1982, bes. S. 630 ff.; Lottin 1935.

²⁰⁸ STh I q. 83 a. 1: „...homo est liberi arbitrii: alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poena.“; siehe auch STh I-II q. 21.

²⁰⁹ Siehe STh I q. 83 a. 4: „...liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva.“; STh I q. 83 a. 2: „Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. – Relinquitur ergo quod sit potentia.“

oder zu lassen. Die Wahl, *electio*, bezieht sich für ihn darauf, was zur Erreichung eines Ziels zweckmäßig ist, also auf *ea quae sunt ad finem*.²¹⁰ Nicht die Möglichkeit, Ziele zu setzen, sondern die Freiheit, ein Ziel handelnd zu verwirklichen oder eben nicht, ist damit für ihn eigentlicher Ort des *liberum arbitrium*. Diese Präzisierung erlaubt ihm, das *liberum arbitrium* nicht in der Vernunft selbst, sondern im rationalen Streben, also dem Willen, zu verorten, und zwar als ein vom eigentlichen Zielwollen unterscheidbarer Akt, der jedoch als zielgebundener und eigentlich bewegender Akt demselben Vermögen, also dem Willen entspringt.²¹¹ Die fehlende Determiniertheit, die Thomas als *proprium* des *liberum arbitrium* ansieht und die Anknüpfungspunkt für die Annahme von Verantwortlichkeit ist, ist folglich kompatibel mit der These, dass das zielursächliche Gut dem Willen von der Vernunft vorgestellt wird.²¹² Denn sie bezieht sich auf die *libertas executionis*, also die Freiheit, ein Gut handelnd anzustreben oder nicht. Eine Indetermination hinsichtlich der erwählten Ziele hingegen ergibt sich aus der Vernunft, da diese in Ausübung der *libertas specificationis* die Beurteilungshinsicht wählt, unter der etwas als Gut angesehen wird oder nicht und damit die Möglichkeit eröffnet, zwischen Gütern zu wählen.²¹³ Nicht an die Zielsetzungsfreiheit jedoch sieht Thomas das *liberum arbitrium* und damit die Verantwortlichkeit für eigenes Handeln gebunden, sondern Zurechnungsgrund ist für ihn die *libertas executionis* des Willens.²¹⁴ Der Wille ist so ganz gemäß seiner Konzeption als appetitives Vermögen in seinem Verhältnis zur ihn determinierenden Vernunft passiv – dennoch ist er frei, denn er ist das Vermögen, das gerade die Selbstmächtigkeit des Handelnden ausmacht. Der Wille selbst ist ja als rationales Strebevermögen von einer solchen uneingeschränkten Offenheit für das Gute, dass er sich auf jedwede Erscheinungsform des Guten richten kann und sein Wollen prinzipiell auf alles

²¹⁰ STh I q. 83 a. 3: „Proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur; quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere ... proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem: hoc autem, in quantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile“; STh I q. 83 a. 4: „Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum quae sunt ad finem.“ Siehe auch STh I-II q. 13.

²¹¹ STh I q. 83 aa. 3, 4.

²¹² Zu den Verurteilungen von Thomas' Formulierungen aus *De Veritate* durch Tempier und die Diskussion um den angeblichen „Primat der Vernunft“ bei Thomas hinsichtlich des Streits um Intellektualismus vs. Voluntarismus vgl. Lottin 1935, Korolec 1982; Riesenhuber 1974, bes. S. 947-958; weitere Nachweise in Fn 206.

²¹³ Anderer Ansicht ist Gallagher 1994, der unter Missachtung der Unterscheidung von *libertas specificationis* und *libertas executionis* meint, der Wille kontrolliere den Aspekt, unter welchem etwas als Gut beurteilt werde. Wie hier Flannery 2001, S. 132 ff., Rhonheimer 2001, S. 159.

²¹⁴ Siehe Riesenhuber 1974, S. 950: „Thomas scheint daher auch einen Willen, dem nur die Aktfreiheit, nicht aber – bei vorausgesetztem Entschluß zum Wirken – die Wahlfreiheit eignete, in vollem Sinn als frei zu betrachten.“

gerichtet sein kann. Gerade die Passivität bezüglich des *summum bonum*, die den Willen als rationales Strebevermögen konstituiert, hat zur Folge, dass er hinsichtlich jedweden endlichen Guts frei ist und eben nicht notwendig angezogen wird, sondern wollen kann oder eben nicht, also Herr seines eigenen Aktes ist. Kein endliches, begrenztes Gut, wie es in der Welt vorkommt, kann den Willen zu seinem Akt bestimmen, genau hierin liegt die Voraussetzung dafür, dass das *liberum arbitrium* das Handeln des Menschen zum freien, selbstverantwortlichen Handeln qualifiziert. Der Akt der *electio*, von Thomas näherhin eingeschränkt als Entscheidung hinsichtlich der Mittel zu einem Ziel, ist nicht nur nicht so vom Ziel bestimmt, dass das Zielgut als endliches Gut den Willen nicht notwendig bestimmen kann, sondern das Mittel selbst ist in der Schwebe, da die Art und Weise der handelnden Realisierung eines Ziels offen ist. Hinzu kommt nun noch, dass im Lichte des letzten Zieles, des *finis ultimus*, jedes endliche, partikuläre Gut als Mittel erscheinen muss. Gerade wegen der naturhaften Ausrichtung des Willens auf das letzte Ziel eröffnet sich also die Freiheit bezüglich aller Einzelziele, die immer in ihrem Bezug zum letzten Ziel und damit als frei wählbare Mittel explizierbar sind.²¹⁵ Die Distanznahme des Willens ist so gegenüber jedem begegnenden Gut möglich, und der Wille bleibt angesichts des Guten Herr seiner eigenen Akte: Denn der Akt des Wollens selbst ist ein partikuläres Gut, auf das sich der Wille frei richten kann, so dass Selbstbewegung als Wollen des eigenen Aktes möglich wird.²¹⁶ Kraft der „Uraktuierung“ durch das Wollen des letzten Ziels kann sich der Wille in Bezug auf jedes „Mittel“ selbst aktuieren, so dass sich der Wille zum Vollzug aller einzelnen Willensakte, die auf partikuläre Güter gerichtet sind, selbst bestimmt. Die Frage nach der Determiniertheit des Willens durch das erkannte Objekt und damit durch die Vernunft hat daher nicht die freiheitsauflösende Brisanz, die ihr zum Teil zugewiesen wird: Das erkannte Gute ist immer entweder partikulär, also in Hinsicht auf den *finis ultimus* ein Mittel²¹⁷, oder aber, insofern als der *finis ultimus* unter den Bedingungen der Endlichkeit erstrebt wird, als Inhalt eines begrenzten Bewusstseins nicht erschöpfend erkannt und erscheint damit als

²¹⁵ Vgl. Zimmermann 1974 S. 143 ff.: „Gerade weil das letzte Ziel unabhängig von jedem Mittel ist, das ihm seine eigene Gutheit verdankt, besteht für den Willen, der das unbegrenzte Gute als sein Ziel notwendig erstrebt, keinerlei Nötigung, sich irgendeinem endlichen Guten zuzuwenden.“

²¹⁶ STh II-II q. 25 a. 2: „Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle.“

²¹⁷ Genauer: Im Hinblick auf den *finis ultimus* ein Mittel oder aber als ein selbstzweckhaftes Ziel, das aber seinerseits wieder integraler Bestandteil des *finis ultimus* ist, zu dieser Präzisierung siehe sogleich unten unter 4.

partikuläres Gut²¹⁸, das den Willen daher auch nicht mit Notwendigkeit bewegt. Die *libertas executionis* ist so unter allen Umständen gewahrt.

Durch die Konzeption des Willens als appetitivem Vermögen gelingt es Thomas, Wille einerseits als Vermögen der Freiheit zu kennzeichnen, andererseits aber die Erklärungslücke zwischen Freiheit als Selbstbestimmung und dem Wirksamwerden dieser Freiheit in der kausal determinierten Welt zu überbrücken.²¹⁹

4. Notwendigkeit des Strebens nach der *beatitudo* und moralische Relevanz des *finis ultimus*

Folgt nun aber aus der Konzeption des Willens als appetitivem Vermögen, bei dem Freiheit des Willens gerade dann gegeben ist, wenn das naturhafte Streben nach dem *finis ultimus* in den einzelnen Willensakten verwirklicht wird²²⁰, dass aus dem *finis ultimus* herleitbar ist, was „wahre Güter“ der partikulären Willensakte sind und was nicht? Erklärt also der *finis ultimus* nicht nur, dass überhaupt „Handlung“ stattfinden kann, sondern auch, wie ich handeln soll?

An der Rolle, die dem *finis ultimus* für die Artbestimmung der Einzelhandlung zugemessen wird, entscheidet sich, ob der Entwurf des Thomas primär als Moralthologie gelesen wird, oder ob man als Teil der theologischen Synthese eine eigenständige philosophische Ethik annimmt. Bekanntlich verändert Thomas zu Beginn der *Prima secundae* entscheidend die systematische Grundaussage des Aristoteles, dass alle Menschen nach Glück streben, indem er dieses Glück in zwei Ebenen, nämlich ein innerweltliches *bonum imperfectum* und ein übernatürliches *bonum perfectum*, unterscheidet.²²¹

Kluxen²²² ordnet hierbei das *bonum perfectum* einer metaphysischen Argumentationslinie zu, bei der es Thomas in theologischer Absicht um eine Wesenseinsicht in menschliches

²¹⁸ Vgl. Zimmermann 1974, S. 146: „Nun kann es [das letzte Ziel] wegen dieser seiner unbegrenzten Gutheit auch in unendlich vielen Weisen erkannt und als Gut erkannt werden. Der Wille bleibt demnach auch dann, wenn ihm das letzte Ziel gegenwärtig ist, auf Verschiedenes gerichtet.“

²¹⁹ Vgl. Zimmermann 1974, S. 150: „Der Wille ist also im strengen Sinne Ursache seiner Akte, und ihn als Vermögen zu denken, das sich selbst zu seinen Akten bewegt, widerstreitet keineswegs den Prinzipien, die das Verhältnis von Ursache und Wirkung bestimmen.“

²²⁰ In diese Richtung argumentiert Zimmermann 1974, S. 151: „Menschliche Freiheit ist Herrschaft über das eigene Wollen, um es in seiner ursprünglichen und wesentlichen Zielhaftigkeit zu verwirklichen. Je näher also der Mensch seinem wahren Ziel kommt, umso freier muss er sein“, siehe auch Oeing-Hanhoff 1956.

²²¹ Siehe zur Glücksproblematik Kleber 1988, dabei speziell zur Darstellung in der *Summa Theologiae* S. 153-211; Kluxen 1998³, S. 108-165; Kluxen 1978; Forschner 1994; Jacobi 2004; Brachtendorf 2002; Leonhardt 1998.

²²² Konzis Kluxen 1978, S. 82; er nennt diese Argumentationslinie auch eine „Metaphysik des Handelns“.

Seinkönnen geht. Wegen der intentionalen Struktur menschlichen Seinkönnens muss es sich bei dem höchsten Gut des Menschen um etwas außerhalb des Menschen selbst handeln, etwas also, zu dem der Mensch sich verhalten kann. Als *res* ist dieses höchste Gut selbstverständlich keine praktische Größe, sondern Gegenstand der spekulativen Betrachtung. Glück ist dann der Erwerb oder Besitz dieses höchsten Gegenstandes. Trotz dieser metaphysischen Herangehensweise an die Frage nach dem höchsten Gut kann Thomas die hier hinterfragte vollkommene Erfüllung menschlichen Seinkönnens als Tätigsein charakterisieren²²³ – denn allgemeines Prinzip seiner Ontologie ist, dass die höchste Vollendung jedweden Daseins in einem Tätigsein besteht. Sofort erweist sich jedoch, dass diese höchste Erfüllung durch menschliches Handeln gar nicht geleistet werden kann bzw. in der endlichen Welt notwendig unvollständig, gebrochen und gefährdet bleiben muss.²²⁴ Der nach dem universellen Guten strebende Wille kann aus eigener Kraft in der Welt mit ihren mannigfaltigen Gütern nie zur vollkommenen Ruhe kommen. Dauer und Beständigkeit von Glück sind nicht nur notwendig durch den Tod beschränkt, sondern Menschen sind auch der Unwägsamkeit des „Schicksals“ ausgeliefert und von existentieller Enttäuschung und Frustration ihres höchsten Strebeimpulses (dem nach Erkenntnis)²²⁵ durch die Unzulänglichkeit aller irdischen Erkenntnis ausgesetzt.²²⁶ Obwohl aber aus metaphysischer Einsicht in die nach dem Unendlichen ausgreifende endliche Seinsweise des Menschen die Unstillbarkeit des Verlangens des Willens im Diesseits gefolgert werden muss²²⁷, bleibt für einen praktischen Zugang zu der Frage nach dem in diesem Leben handelnd zu Leistenden

²²³ STh I-II q. 3 a. 1.

²²⁴ STh I-II q. 5. Kleber 1988, S. 204-209 analysiert diese Quaestio als eine Zusammenfügung von praktisch-empirischer und theologisch-spekulativer Sichtweise: Während die Befähigung des Menschen zum Glück dem Theologen als Offenbarung selbstverständlich ist, dem Philosophen aber in jeder beobachtbaren Handlung als deren Voraussetzung gegeben sein muss, nimmt die philosophische Begründung der Unerreichbarkeit vollkommenen Glücks die Gestalt einer existentiellen Wendung an, während wiederum für den Theologen klar ist, dass nur Gottes Handeln, nicht aber menschliche Leistung das Erreichen vollkommenen Glücks bewirken kann.

²²⁵ STh I-II q. 3 aa. 4, 5, aa. 6-7 ergänzen, dass nur die Weise theoretischen Erkennens, die sich einem vollkommenen Erkenntnisobjekt ergibt, höchste Tätigkeit sein kann.

²²⁶ Forschner 1994, S. 96 meint gar, „Thomas' gesamtes theologisches und philosophisches Werk“ sei „wesentlich aus dem Bemühen um die Überwindung einer fundamentalen Existenzangst erwachsen“, und spricht von einer „Verzweiflung der Vernunft an ihr selbst“ (S. 98); ausführlich zur Rolle von Enttäuschung und Frustration für die Glückstheorie vgl. Hinske 1963.

²²⁷ Für die theologische Sichtweise lässt sich sagen, dass die natürliche Sehnsucht nicht unerfüllt bleiben kann; in philosophischer Hinsicht kann zwar im Modus des Hoffens „gefolgert“ werden, was Forschner 1994, S. 98 schreibt, „aus Gründen der Selbsterhaltung hofft menschliche Vernunft auf göttliche Hilfe“, – vordergründig bleibt jedoch der Befund der Frustration des Verlangens im Diesseits.

eine systematische Stelle offen, indem Thomas neben dem vollkommenen Glück im Jenseits ein diesseitiges unvollkommenes Glück ansetzt. Unter den Bedingungen des gegenwärtigen Lebens ist nur die unvollkommene Teilhabe am Glück eine konkrete Möglichkeit, die praktisch eigentlich relevante Größe ist dieses unvollkommene Glück. **Kleber**²²⁸ unterscheidet daher das Letztziel als „formales a priori menschlichen Handelns“ von dem Letztziel als „materiales a priori menschlichen Handelns“.

„Formales a priori“ meint hierbei die allgemeine Zielbestimmtheit von menschlichem Handeln, wie sie Thomas in STh I-II q. 1 aa. 1-7 beschreibt: Obwohl sich am konkreten Wollen jedes einzelnen Menschen gerade nicht beobachten lässt, dass es nur ein Letztziel nicht nur für jeden Menschen, sondern auch für alle Menschen gleich geben muss (S. 186), leitet Thomas hier her, dass alle menschlichen Tätigkeiten entweder wie ein Mittel zu dem letzten Ziel ihren Sinn erhalten oder aber in sich sinnvolle, selbstzweckhafte Tätigkeiten sind, die sich zu dem letzten Ziel wie integrale Bestandteile desselben verhalten bzw. zu solchen *secunda appetibilia*, die integrale Bestandteile des letzten Zieles sind, in einer Mittel-Zweck-Relation stehen. Weil das letzte Ziel zwar wie beschrieben in jeder Handlung präsent ist, aber nicht bewusst vom Handelnden als Ziel (mit-)gesetzt sein muss, spricht **Kleber** von einem „a priori des Handelns“ (S. 187), das in der Reflexion auf konkretes Handeln aufgedeckt werden könne. Weil aber diese Strategie zwar das Vorhandensein eines Letztzieles für jeden Handelnden erweisen kann, nicht aber, worin dieses besteht (STh I-II q. 7), qualifiziert **Kleber** diese Bestimmung weiter als „formales a priori“.

Sobald das Letztziel als materiales a priori auftritt (also in STh I-II q. 1 a. 8; q. 2 a. 8, q. 3 a. 1, 2, 8, q. 4 aa. 4-8, q. 5 aa. 2, 4-7), also vorgibt, worin das letzte Ziel jedes Menschen besteht, handelt es sich um das *bonum perfectum*, das nur in spekulativ-theologischer Sichtweise aufgewiesen werden kann. Für die Moralphilosophie ist nun aber der Begriff des *bonum imperfectum* entscheidend. Das heißt umgekehrt, dass die Bestimmung des *finis ultimus* vorsichtig aus dem in theologischer Absicht verfassten Glückstraktat „herauspräpariert“ werden muss. Merkmal der praktischen Sichtweise ist, dass die Erreichung des *bonum imperfectum* „von unten her“ gedacht wird, also aufbauend auf der Ordnung der niederen Strebungen und körperlichen Voraussetzungen die sittliche Ordnung der sinnlichen Strebungen und schließlich moralische Gutheit des Willens möglich wird, die ihrerseits Voraussetzung für die Entfaltung des theoretischen Lebens ist.²²⁹

²²⁸ Kleber 1988.

²²⁹ Vgl. STh I-II q. 4.

Kein Verweis auf eine höchste Tätigkeit kann also unabhängig die Frage nach den tatsächlichen Möglichkeiten menschlichen Lebens beantworten, die spekulative Schau ist nicht das, was den Menschen zum guten Menschen machen kann. Die Frage nach der moralischen Tugend, die den Menschen als Ganzen „gut“ macht, ist umgekehrt nicht das Höchste des menschlichen Seinkönnens, doch gerade weil dieses Höchste trotz seiner Jenseitigkeit ein dem Menschen angemessenes Höchstes sein muss, eröffnet sich in der Perspektive des Diesseits notwendig ein eigener Frageraum für eine praktische Wissenschaft „von unten“, die das der Erfahrung zugängliche Gute der tatsächlich möglichen menschlichen Tätigkeiten zum Gegenstand hat. Vollkommenes und unvollkommenes Gut bleiben aufeinander verwiesen und können nicht aufeinander zurückgeführt werden. Die moralphilosophische Wissenschaft erhält so neben der Theologie und gerade auch für sie eine eigenständige Bedeutung.²³⁰

Wenn also die inhaltlich-materiale Ausgestaltung des philosophisch relevanten *bonum imperfectum* weder von der Bestimmung des nur in theologischer Perspektive erschließbaren *bonum perfectum* abhängig ist, noch aus einer Wesensbestimmung des Menschen abgeleitet werden kann, dann stellt sich die Frage, ob nicht die Festlegung von immer und überall gültigen Handlungsvorschriften unmöglich ist. Denn jede konkrete Ausgestaltung eines innerweltlichen Gutes ist erstens abhängig vom konkreten Lebensentwurf des betreffenden Akteurs und außerdem ist ein innerweltliches Gut ja gerade kein in jeder Hinsicht Gutes, sondern ein unvollkommenes Gut. Es scheint also situationsabhängig und abhängig von der Perspektive des Handelnden immer mit anderen Gütern verglichen und abgewägt werden zu können. Ändert sich die Hinsicht, unter der ich ein Gut als Gut wahrnehme, so kann sich auch sein Verhältnis zu anderen Gütern ändern. Etwas, das immer und überall, für jeden denkbaren Akteur ein Gut bzw. ein zu Tuendes darstellt, kann es dann gerade aufgrund des unvollkommenen, unvollständigen Charakters

²³⁰ Kluxen 1978, S 86f.: „Erst für den Theologen ergibt sich, angesichts des theologischen Gedankens des vollkommenen Glücks durch die Gottesschau, die Notwendigkeit einer „Metaphysik des Handelns“ am Eingang der Behandlung menschlicher Praxis. Gerade für ihn stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik und Ethik daher in einer Weise, die zur Aufhebung der Selbständigkeit der Perspektive praktischer Wissenschaft führen könnte. Wenn sie aber nun, und gerade als philosophische, profane Ethik, in ihrem Eigenrecht bestätigt wird...“; siehe auch ähnlich Jacobi 2004, S. 208: „Philosophische Handlungstheorie und Ethik dort, theologische hier. – Thomas betont den Unterschied nicht. Aber der Unterschied ist entscheidend. Die Konzeption des *bonum perfectum* als des Letztziels, auf das der Mensch oder das menschliche Wollen von Natur aus hingeordnet ist, ist m. E. der Punkt, an dem Thomas, der von der aristotelischen Ethik ausgegangen ist, seine theologische Position zur Geltung bringt.“; vgl. auch Forschner 1994, der von einer „Theologie des Glücks“ (S. 80) spricht, und betont (S. 85), dass „der Begriff eines vollkommenen Glücks des Menschen im Sinn eines jenseitigen Endziels ... platonisch-neuplatonischer und christlicher Herkunft [ist]“.

aller innerweltlichen Güter nicht geben.²³¹ Die Konsequenz scheint zu sein, dass die Wahl der Perspektive einer philosophischen Ethik, die ja nur einen Teil des thomanischen Gedankens erfassen kann, seine konkret-materialen Handlungsvorschriften, wie sie dem Leser in den *per se* schlechten Handlungen begegnen, als eigentlich in eine Moralthologie gehörig – da nur dort begründbar – ablehnen muss.

Ein grundlegendes Bedenken, das einer solchen Lösung entgegensteht, ist der historische Befund, dass die Doktrin der immer und überall schlechten Handlungen sich bereits bei Aristoteles in der Nikomachischen Ethik²³² findet, also gerade in dem philosophischen Entwurf einer Ethik, mit dem Thomas sich aus theologischer Sicht auseinandersetzt. Ihre Herkunft ist also nicht aus der theologischen Tradition, sondern philosophisch. Das Lehrstück hat ursprünglich gerade als philosophische Doktrin einen Sinn. Hat Thomas durch seine methodische Vorgabe der Unterscheidung von innerweltlichem und übernatürlichem höchstem Gut den Sinn dieser Doktrin in einen theologischen verwandelt oder lässt sich doch auch eine philosophische Begründung finden? Fordert nicht gerade die Eröffnung eines eigenen Bereichs der philosophischen Ethik, dass ein Lehrstück von solcher lebenspraktischer Relevanz wie das der *per se* schlechten Handlungen der Begründung durch die natürliche Vernunft zugänglich ist und nicht als Glaubensfrage an die Theologie verwiesen wird?

Soll die Konzeption von Thomas als Entwurf einer eigenständigen praktischen Philosophie gelesen werden, so muss es möglich sein, statt von einem vorgegebenen Begriff des umfassenden Guten aus einer genuin praktischen Perspektive heraus zu argumentieren. Nicht um eine Wesenseinsicht in das Gute, sondern um seinen handelnden Vollzug muss es gehen. Dass genau diese Position von Thomas in seinen Ausführungen oft eingenommen wird – wenn auch nicht um ihrer selbst willen, sondern im Dienste der theologischen Synthese – ist, wie soeben referiert wurde, in den zahlreichen Publikationen zu Thomas' praktischer Philosophie in den letzten Jahrzehnten bereits ausführlich diskutiert und belegt worden.²³³ Dieser Interpretationsansatz kann überprüft werden durch die Anwendung auf die hiesige Fragestellung nach Voraussetzungen und Status der *per se* schlechten Handlungen. Denn wie bereits gezeigt ist dieses Lehrstück geeignet, die Reichweite der

²³¹ Auch aus theologischer Perspektive kann ein solches Gut nur aufgrund von Offenbarung (nicht im Wege metaphysischer Wesenseinsicht) festgelegt werden, da doch die menschliche Erkenntnis des *summum bonum* durch die Endlichkeit des Erkennenden selbst nur unvollkommen und daher nicht zwingend sein kann.

²³² NE II, cap. 6, 1107a8-17.

²³³ Wegweisend Kluxen 1998³; ders. 1980, ders. 1978; ferner Kleber 1988, ähnlich auch Schröer 1995.

Perspektive praktischen Philosophierens in Abgrenzung zu letztlich theologisch zu begründenden, in spekulativer Perspektive gewonnenen Einsichten aufzuweisen:

Kann Ausgangspunkt des philosophisch-praktischen Ansatzes nicht das Gute an sich, sondern nur die Weise seines handelnden Vollzuges sein, so müssen sich Prinzipien menschlichen Handelns identifizieren lassen, die sich – soll der praktische Ansatz nicht wieder zu Gunsten eines spekulativen verlassen werden – in einem Vorgang der Abstraktion von konkreten, der Erfahrung zugänglichen Einzelhandlungen als ihnen Allgemeines abheben lassen. Die Argumentation geht also nicht von der Frage aus, was das für den Menschen Gute sei, sondern versucht allgemeine Prinzipien des spezifisch menschlichen Handelns zu benennen, um erst hieraus das Gute als praktische Kategorie zu explizieren.

Schwierigkeiten bereitet hier zunächst die Verwobenheit der beiden Sichtweisen bei Thomas: Denn die ontologische Beschreibung des menschlichen Handelns als Verwirklichung menschlichen Seinkönnens gibt den Rahmen vor, innerhalb dessen auch eine Reformulierung aus praktischer Perspektive verbleiben muss. Wird so nicht doch die Existenz Gottes Teil des philosophischen Systementwurfs? Das letzte Ziel des Menschen wird bei Thomas als Erfüllung seines Strebens vorgestellt, also als das außerhalb des Menschen liegende Gute, das das Streben von seiner Potenz in den Akt überführt. Um diese Funktion zu erfüllen, muss es sich notwendig um etwas außerhalb des Menschen Liegendes handeln, das dieser selbst weder handelnd verwirklicht noch herstellend hervorbringt. Denn eine Potenz kann gerade als Potenz aus sich heraus keinen Akt erbringen, sondern verhält sich zu einem anderen – bei einem Strebevermögen eben zu einem Gut – als etwas, an dem aktuiert werden kann, das einen Akt aufzunehmen geeignet oder bereit ist. Der menschliche Wille wird als Strebevermögen dadurch aktuiert, dass es ein Gut außerhalb seiner selbst gibt, auf das er hinstrebt. Diese intentionale Struktur der Akte eines Vermögens ist Kennzeichen alles endlichen Seienden. Für den Menschen heißt das: Um Willen zu haben, d.h. Herr seiner Akte sein zu können, bedarf es des höchsten Gutes als Konstitutionsbedingung des universellen Strebevermögens – und zwar nicht lediglich seiner intentionalen Gegebenheit im menschlichen Verstandesvermögen nach, sondern als realer Grund des Strebens. Die Eigenständigkeit des Menschen setzt so als Eigenständigkeit, ihrem Grunde nach (gegründet auf Wille und Vernunft), gerade die Abhängigkeit vom höchsten Gut voraus. Die Eigenständigkeit ist nicht selbstgesetzt, sondern wird empfangen. Nur unter der Voraussetzung, dass ein vollkommenes Gut existiert, gibt es ein universelles Strebevermögen, das es zum Gegenstand hat. Während dieses Gut nicht zu bestimmten Handlungen zwingt, so ist es doch die unhintergehbare Voraussetzung dafür, dass überhaupt irgendetwas gewollt werden kann. Hieraus folgt: Die ontologische Analyse führt zu einem

Gegenstand des Wollens, der nicht das Wollen selbst sein kann, sondern ein unabhängiges Gut. Die Strebebewegung ist sonst nicht denkbar. Konstitutionsbedingung des Wollens als solchem ist also etwas außerhalb seiner selbst. Genau dieser Befund scheint dazu zu führen, dass eine gegen die Moraltheologie abgrenzbare praktische Philosophie unmöglich wird. Denn was entspricht dem innerweltlichen Letztziel als wirkliches Gut, das den Willen als Willen konstituieren könnte?

Ein innerweltliches Gut, das den Willen als universelles Strebevermögen konstituieren könnte, benennt Thomas nicht. Aus sich selbst heraus kann – wie schon gesehen – der Wille nicht konstituiert werden. Aber auch sonstigen in der Welt vorkommenden Gütern ist es eigen, eben nicht universell zu sein, sondern jeweils nur partikulär. Der Wille jedoch ist universelles Strebevermögen, kann also von solchen Gütern nicht konstituiert werden. Zu überlegen wäre höchstens, ob andere Menschen diese systematische Leerstelle auffüllen können. Dies ist allerdings zu bezweifeln, da die Endlichkeit des Menschen ja gerade zu der Problemstellung geführt hat, die nach einem außerhalb liegenden Gut verlangt – und wie könnte ein ebenfalls endlicher Mensch für einen anderen vervollkommendend sein? Jede derartige Überlegung müsste den anderen als Aufscheinen des universellen Gutes begreifen können, also z.B. als einwohnender Gott oder hl. Geist, oder zumindest als durch göttliche Gnade Liebenden, denn nur insofern könnte die Funktion des universellen Gutes von einem endlichen Menschen übernommen werden. Dass die praktische Sichtweise jedenfalls verlassen werden muss, um die Frage nach dem wirklichen Gut, das den Willen konstituiert, zu beantworten, liegt jedoch auf der Hand.

Dennoch: Thomas führt aus, dass es neben der theologischen Sichtweise, die Gott als letztes vollkommenes Ziel menschlichen Lebens thematisieren kann und folglich auch die göttlichen Tugenden und von ihnen als höchste die *per se* auf Gott ausrichtende Liebe fordert, auch ein innerweltliches Richtmaß menschlichen Handelns gibt, nämlich die Vernunft selbst. So wie die Liebe als höchste der theologischen Tugenden auf Gott gerichtet ist, so ist die Klugheit als ausgezeichnete unter den erworbenen Tugenden auf die Vernunft selbst gerichtet.²³⁴ Frage ich nur nach dem innerweltlichen Letztziel, so ist demnach die Vernünftigkeit des Handelns selbst maßgeblich. Nicht ein außerhalb des Vollzuges liegendes Gut wird von Thomas bemüht, sondern die Vernünftigkeit des Vollzuges selbst. Freilich handelt es sich aber hierbei um eine Vernünftigkeit, die der Endlichkeit ihrer Seinsbedingungen Rechnung

²³⁴ Vgl. die Parallelisierung von Gott als übernatürlichem und Vernunft als innerweltlichem Letztziel in STh II-II q. 23 a. 6: „...caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.“

trägt: So wie das Verlangen der Vernunft notwendig enttäushtes Verlangen bleibt, so genügt die Vernunft sich nicht selbst, sondern wird als entäußerte Vernunft in der materiellen Welt tätig, was mehrere Konsequenzen für die moralphilosophische Wissenschaft hat.

Die praktische Sichtweise kann nur menschliches Verhalten selbst betrachten, also den Akt des Wollens, nicht jedoch die Konstitutionsbedingungen des Willens als Vermögen. Das heißt, dass die rein praktische Sichtweise immer unvollständig bleiben muss; sie kann zwar von der Beschaffenheit und Art der Vollzüge handeln, nicht jedoch vollständig beantworten, warum sie möglich sind.²³⁵ Eine vollständige Begründung kann nur in spekulativer Sichtweise gegeben werden. Umgekehrt heißt das: Die Begründung moralischer Urteile kann nicht aus der Beantwortung des „Warum“ menschlichen Wollens erfolgen. Der Wille selbst bzw. die Reflexion auf seine Bedingungen und Möglichkeiten allein kann nicht Handlungsanleitung bieten. Die praktische Perspektive kann nur vom Faktum des Wollens ausgehen. Die Eigenständigkeit des Menschen, gegründet auf seine Fähigkeit, mittels Wille und Vernunft Herr seiner Handlungen zu sein, kann in praktischer Perspektive faktisch zwar als Grundprinzip spezifisch menschlichen Handelns ausgemacht werden. Dieses Grundprinzip kann jedoch selbst nicht mehr erwiesen werden, der Aufweis kann nur in Ansehung des Handelns selbst geschehen. Innerweltliches Letztziel menschlichen Handelns kann so zwar abstrakt vernünftiges Handeln und damit die Eigenständigkeit des Handelnden selbst als Ermöglichungsbedingung von Handeln überhaupt sein, selbstbegründet ist diese Eigenständigkeit jedoch nicht. Sich selbst kann der Wille nur nachrangig wollen, wenn er bereits als Strebevermögen konstituiert ist. Vollständige Ursache für sein Handeln ist die Eigenständigkeit des Handelnden daher nicht, diese vollständige Ursache kann nur das übernatürliche Letztziel sein. Die Einsicht, dass alles Handeln Handeln für ein Gut ist, lässt sich zwar nicht handelnd widerlegen, doch sie lässt sich auch nicht in strengem Sinne beweisen. Die praktische Sichtweise verweist also auf Bedingungen des menschlichen Handelns, die selbst nicht in der praktischen Perspektive zu explizieren sind.

Diese Begrenztheit macht die in praktischer Sichtweise erschlossenen Prinzipien jedoch nicht zu Prinzipien einer nur hypothetischen Moral. Denn dass eine Wissenschaft von der Erreichung des *bonum imperfectum* handeln kann, hat Thomas durch seine Unterscheidung von perfektem und imperfektem Ziel ja gerade ermöglichen wollen. Sie erhellt jedoch eine

²³⁵ Dann ist aber das Ergebnis Brachtendorfs 2002, dass das notwendige Streben des Menschen nach Gott von Thomas in philosophischer Hinsicht zwar behauptet, aber nicht begründet werde, kein möglicher Kritikpunkt am Glückstraktat: Nicht alles, das Teil der theologischen Synthese ist, muss Relevanz für die praktische Wissenschaft haben.

Besonderheit des Menschen als Menschen: Die Eigenart des Menschen, Herr seiner Handlungen sein zu können, ist etwas Empfangenes, das sich nicht angemessen als Selbstsetzung begreifen lässt, sondern auf ein anderes verweist. Dennoch ist es gerade dieses Verwiesensein auf das universelle Gute, das die Eigenständigkeit des Menschen ermöglicht und begründet und ihn auszeichnet. Weil es real ein universelles Gutes gibt, sind die Handlungen des Menschen als Aktuierung seines menschlichen Seinkönnens, also eines selbst-bestimmten Seinkönnens, möglich. Handeln als vernünftiges Handeln, das einen Begriff des Zieles und damit eine Ausrichtung auf das universelle Gute voraussetzt, ist also einerseits nur erklärbar, wenn es wirklich ein Gut gibt, das für den Willen vervollkommnend ist. Andererseits ermöglicht aber gerade das, eine freie Selbstbewegung des Willens anzunehmen, der es möglich ist, in die kausal determinierte Welt handelnd „einzugreifen“. Willensfreiheit hat Handlungsmacht zum Pendant. Wird nun innerweltlich die Handlungskompetenz oder die Eigenständigkeit des Menschen als Handelndem selbst zum Prinzip praktischer Wissenschaft gemacht, so verlangt diese Einsicht in die Abhängigkeit vom realen Guten, dass diese Handlungskompetenz grundsätzlich immer schon als verwirklichte, d.h. umgesetzte, in der Welt auszuübende und ausgeübte Kompetenz gedacht werden muss.²³⁶ Das heißt auch, dass ihr ein Maß gegeben ist, das eben nicht nur innerhalb ihrer selbst liegt und gleichsam aus ihr selbst konstruiert werden kann, sondern wegen der Bedeutung des wirklichen Vollzuges immer auch von außen bestimmt wird. Diese Außenbestimmung ist nicht Heteronomie im schlechten Sinne, die es unmöglich machen würde, freies menschliches Handeln zu denken, da das wirkliche Gute eben immer ein für den Menschen Gutes ist: Die dem zugrundeliegende Ontologie bestimmt, dass der Gegenstand des Vermögens eine Entsprechung im Vermögen selbst hat, das ihn als seine Vollkommenheit nur aufnehmen kann, weil es sich genau dazu in Potentialität verhält. Das erstrebte Gut hat eine Entsprechung im Strebenden.²³⁷ Auch aus praktischer Perspektive hat dies Plausibilität: Denn menschliches Handeln ist nicht Handeln in ein von der Vernunft zu gestaltendes Nichts hinein, sondern Handeln in der Wirklichkeit, die ihre eigenen Anforderungen und - als mit anderen Akteuren geteilte Wirklichkeit - Vorstrukturierungen auch normativer Art bereithält. Diese Herausforderung durch die Wirklichkeit findet ihr Gegenstück in der Bedürftigkeit des Menschen, dessen Grundbefindlichkeit nicht von der

²³⁶ Ähnlich Forschner 1994, S. 94: „Thomas bringt offensichtlich eine zweifache Aktivität dieser geistigen Substanz ins Spiel: eine, in der sie bei sich (und Seinesgleichen) ist und das aktualisiert, was sie an Möglichkeit in sich hat, und eine in der sie sich praktisch ihr Fremdes entäußert, es zu ordnen und zu gestalten versucht (...) Es ist entäußerte Vernunft, eingelassen in, vermischt mit und abhängig von vernunftfremden Faktoren“.

²³⁷ Vgl. STh I-II q. 27 a. 1: „unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum“.

Erfahrung geprägt ist, sich handelnd selbst erfinden zu können, sondern viel eher davon, der Unsicherheit und Unwägsamkeit der eben nicht der eigenen Kontrolle unterliegenden Bedingungen seines Daseins ausgeliefert zu sein.²³⁸ Gerade das Ernstnehmen dieses Wechselverhältnisses zwischen Akteur und der durch Handlungen veränderbaren Wirklichkeit wird der praktischen Perspektive mehr gerecht, als es ein auf die Willensbestimmung allein fixierter Ansatz könnte.

Der Status der Doktrin der *per se* schlechten Handlungen konnte also bisher noch nicht abschließend bestimmt werden. Für die Möglichkeit einer philosophischen Begründung spricht weiterhin nur eine starke Vermutung. Als Ergebnis der Untersuchung bisher kann jedoch festgehalten werden, dass die philosophische Begründung des Lehrstücks sich nicht auf apriorische Einsichten in den materialen Gehalt des Glücks als letzten Ziels des Menschen stützen kann. Vielmehr wurde jede Festlegung eines innerweltlichen Gutes gerade als ungeeignet für die Identifizierung konkreter Handlungsanweisungen erkannt.

Die weitere Untersuchung wird sich deshalb nun den Bestimmungsgründen menschlicher Handlungen zuwenden, indem nachgezeichnet wird, wie Thomas die Eigenständigkeit menschlichen Handelns als Handeln eines leiblichen Wesens in der Welt beschreibt und somit die Grundlegung seiner moralischen Tugendlehre schafft.

II. Das Willentliche als Merkmal der menschlichen Handlung und handlungstheoretische Grundkategorie

Das Spezifikum menschlichen Handelns ist, dass der Mensch Herr seiner Handlungen ist. Was aber heißt es, Herr seiner Handlungen zu sein?

Thomas unterscheidet zwei Arten von spezifisch menschlichen Akten: Willensakte (im engen Sinne), *actus elicit*²³⁹, und vom Willen befohlene Akte, *actus imperati*^{240, 241}.

²³⁸ Vgl. Forschner 1994, S. 83, der davon spricht, dass „dem Menschen nur ein defizientes, gebrochenes, vom Schicksal stets verunsichertes und vom sicheren Tod überschattetes, eben ein unvollkommenes Glück in diesem Leben möglich sei“.

²³⁹ STh I-II q. 8-13.

²⁴⁰ STh I-II q. 17.

²⁴¹ STh I-II prol. q. 6: „ ... [considerandum est] ... de actibus qui sunt voluntarii quasi ab ipsa voluntate elicit, ut immediate ipsius voluntatis existentes; ... [consequenter] de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis.“

Grundkennzeichen der spezifisch menschlichen Akte ist also die Beteiligung des Willens.²⁴² Die gemeinsame Klammer, die sich um alle spezifisch menschlichen Akte ziehen lässt, seien es nun äußere Handlungen, Gefühle, Sinneswahrnehmungen, Erkenntnisakte usw., ist der Begriff des Willentlichen. Nur solche Akte, die diese Bezeichnung verdienen, sind spezifisch menschliche Akte.

1. Der *actus elicitus*

Die Psychologie der *actus eliciti* beschreibt Thomas in STh I-II qq. 8-13; diese Ausführungen dienen dazu zu zeigen, wie ein rationales Strebevermögen im Zusammenspiel mit der Vernunft möglich ist. Es geht also um Akte des Willensvermögens selbst, um die Selbstbestimmung des Willens zu eigenen Zielen im Rahmen der ihn konstituierenden Determination zum universellen Guten. Jeder dieser *actus eliciti* ist ein Akt des Willens, der immanent ist, d.h., der auch im Willen selbst terminiert, eine Bestimmung des Willens seiner selbst. In einem immanenten Akt wirkt der Akteur primär nicht verändernd nach außen, auf etwas anderes ein, sondern auf sich selbst.²⁴³ Prinzipiell ist jedes *agens*, dem die eigene Vervollkommnung so in seine Macht gegeben ist, dass die Strebebewegung der Apprehension folgt, zu immanenten Akten fähig – also jedes Sinnenwesen. In besonderer Weise muss dies jedoch vom Menschen gelten, der kraft seiner Rationalität etwas unter der Hinsicht des universellen Guten wahrnehmen und folglich erstreben kann. Denn ihm ist auf diese Weise gegeben, durch partikuläre Strebeakte an seiner eigenen Gutheit im universellen, moralischen Sinne mitzuwirken. Jeder immanente Akt, der im Handelnden selbst terminiert und diesen bestimmt, legt fest, wer der Handelnde ist, da kraft der universellen Offenheit der Rationalität die Vollendung des individuellen Seinkönnens für den Handelnden prinzipiell zugänglich und in der Reflexivität verfügbar wird. Die immanenten Akte der Selbstbestimmung werden durch die Vernunftbegabung zu einer Bestimmung zum Gut- oder Bösessein im moralischen Sinne. Solche immanenten Akte bezeichnet Thomas deshalb als die eigentlich moralischen Akte und nennt selbst als Beispiele Erkennen und Wollen²⁴⁴, also spezifisch menschliche Akte. Immanente Akte im engeren Sinne sind somit

²⁴² STh I-II prol. q. 6: „Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus in quantum sunt voluntarii.“ Auch Flannery 2005 betont die Bedeutung des Willentlichen für die Kennzeichnung des spezifisch menschlichen Handelns, wobei er sich insbesondere gegen Interpretationen wendet, die dem Akt der *intentio* eine herausgehobene Stellung unter den Willensakten zuschreiben und damit das Feld menschlicher Handlungen und damit der Moral zu stark einengen.

²⁴³ Näher zu den immanenten Akten vgl. oben, zweiter Teil I. 1. Siehe auch Schlüter 1971, S. 113-115.

²⁴⁴ STh I-II q. 74 a. 1: „Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare: et huiusmodi actus habent pro materia et subiecto id in quod transit actio [...]. Quidam vero actus sunt non

das, was ganz in der Gewalt des Akteurs ist und wodurch der Akteur Herr seiner selbst sein kann. Weil erst damit die Verantwortlichkeit für eigenes Handeln gegeben ist, hängt jede moralische Qualifikation von einem solchen immanenten Akt ab. Jede menschliche Handlung, alles, was der moralischen Qualifikation unterliegt, muss also auf einen solchen *actus elicitus* des Willens rückführbar bzw. mit ihm verbunden sein. Nur dann ist von willentlichen und daher menschlichen Handlungen zu sprechen, die gut oder böse sein können.²⁴⁵

Consensus ist einer der *actus elicitus* des Willens²⁴⁶, dem eine besondere Bedeutung für die hier untersuchte Fragestellung zukommt, weil er als ein Verbindungsstück zwischen Rationalität und nicht-rationalen Strebungen fungiert. Thomas führt aus, dass *consensus* nur dem Menschen, nicht aber Tieren ohne Vernunftvermögen zukommt.²⁴⁷ Denn nur der Mensch kann das appetitive Vermögen vernünftig steuern. Die instinktgeleitete Steuerung des Tieres unterscheidet sich nach Thomas von der vernünftigen Steuerung genau dadurch, dass die Strebebewegung bei vernünftiger Steuerung zusätzlich dem *consensus*, der Zustimmung, unterliegt: Sie kann willentlich unterlassen oder aber auch überhaupt erst willentlich initiiert werden.²⁴⁸ Thomas kann daher feststellen: „Handlungen können genau dann willentlich genannt werden, wenn wir ihnen zustimmen.“²⁴⁹

Diese Gleichsetzung von *consensus* und Willentlichem²⁵⁰ erlaubt es Thomas, von willentlichem Erleiden sprechen zu können²⁵¹, und grenzt die Fälle des willentlichen Erleidens zugleich vom dem ab, was dem Akteur lediglich zustößt: Denn was wir mit *consensus* geschehen lassen, ist etwas, das grundsätzlich von uns beeinflussbar ist (sonst

transeunt in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere: et tale actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum.“

²⁴⁵ Denn der moralischen Qualifikation unterliegen nur willentliche Handlungen, siehe STh I-II q. 1 a. 1, q. 18 a. 6, a. 9.

²⁴⁶ STh I-II q. 15 a. 1: „...consentire est actus appetitivae virtutis.“

²⁴⁷ STh I-II q. 15 a. 2: „...consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus.“

²⁴⁸ STh I-II q. 15 a. 2: „...solum rationalis natura [dicitur consentire], quae habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad aliud.“

²⁴⁹ STh I-II q. 15 a. 4 ad 2: „...actiones dicuntur voluntarie ex hoc quod eis consentimus.“

²⁵⁰ Vgl. Brock 1998, S. 160: „Consent would appear to be one of the better terms for expressing the minimal condition for voluntariness generally.“

²⁵¹ Vgl. STh I-II q. 74 a. 7. Siehe auch Brock 1998, S. 160: „For Aquinas, merely consenting to something, letting it happen, can be conduct and proof of one’s character to the highest degree.“

wäre gar kein *consensus* möglich, Naturverläufe u.ä. stehen nicht in unserer Macht), dem wir aber dennoch so begegnen, dass wir sein Geschehen nicht verhindern wollen, dessen Geschehen wir also zustimmen. Diese Zustimmung ermöglicht die Zurechnung von Passivem, von Erlittenem²⁵²: Beispiele hierfür sind etwa - positiv - das Leid des Märtyrers²⁵³, dem dieser zustimmt, ohne es selbst aktiv anzustreben, oder aber auch – negativ – das Lustempfinden bei einer sündigen Tat (Thomas nennt als Beispiele Mordlust und Unzucht)²⁵⁴, das als solches entweder direkt angestrebt oder eben zustimmend hingenommen wird (in beiden Fällen aber den Charakter einer *passio*, des Erleidens, hat). Etwas, das mit *consensus* erlitten wird, ist dann eben nicht bloßes Erleiden, sondern hat durch den willentlichen Akt der Zustimmung ein aktives Moment, das die Zurechnung zu dem Akteur erlaubt.²⁵⁵ Wenn ich unterwegs von einem Unwetter überrascht und durchnässt werde, hat das einen anderen Charakter, als wenn ich trotz Unwetters wegen großer Eile losgehe und dabei nass werde– während mir im ersten Fall etwas widerfährt, auf das ich keinen Einfluss habe, nehme ich im zweiten Fall das Nasswerden in Kauf, um rechtzeitig von A nach B zu gelangen. Durch diese „Zustimmung“, einen immanenten Akt des Willens, bekommt das ganze Geschehen ein aktives, willentliches Moment, und das Nasswerden wird zu etwas willentlich Erlittenem, das mir wie eine eigene Handlung zugerechnet werden kann.

2. Der *actus imperatus*

Von besonderem Interesse für die Fragestellung nach der moralischen Relevanz der verschiedenen Seelenvermögen sind aber nicht die immanenten Willensakte selbst, die *actus elicit*, sondern die *actus imperati*. Die vom Willen befohlenen Akte nämlich sind Akte anderer menschlicher Vermögen als des Willens, die aber vom Willen steuerbar sind. Dies können sowohl äußere Handlungen sein, bei denen der Wille auf Körperorgane bzw. physische Bewegungsvermögen direkt oder mittels anderer Strebevermögen so Einfluss

²⁵² So zum Beispiel auch bei bestimmten Formen der Tugend der Tapferkeit, nämlich dem Standhalten, vgl. STh II-II q. 123 a. 6 ad 2: „...sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animae fortissime inhaerentis bono, ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali iam imminente.“ Dieses Erleiden hat in der Zustimmung zum Leid um des Guten willen das aktive Moment, das die Zurechnung des Verdienstes als Tugend ermöglicht.

²⁵³ STh II-II q. 124 a. 2, a. 3.

²⁵⁴ STh I-II q. 74 a. 8 .

²⁵⁵ Siehe Brock 1998 S. 158: „In short, passion undergone voluntarily is not passion to the fullest degree; it retains something of the nature of an action. (...) Voluntariness, then, always involves a relation to a certain kind of agent-cause, even if not always to one that has positively exercised its causal power.“

nimmt, dass äußere Bewegungen ausgeführt werden²⁵⁶, als auch innere Handlungen, bei denen ausschließlich ein inneres Vermögen, etwa das Erkenntnisvermögen, willentlich beeinflusst wird²⁵⁷. Thomas beschreibt dies auch als Handlungen des Willens mittels anderer Vermögen. Die Aktuierung des Willensvermögens ist bei den *actus imperati* dergestalt, dass nicht nur ein im Willen selbst terminierender Akt, also ein *actus elicited* des Willens, hervorgerufen wird, sondern der Wille ruft durch einen solchen eigenen Akt, einen *actus elicited*, den Akt eines anderen Vermögens hervor²⁵⁸, der dadurch auch als willentlich zu bezeichnen ist, also einen *actus imperatus*.

Diese Möglichkeit des Willens, durch einen *actus elicited* zugleich ein anderes Vermögen zur Aktuierung zu bringen, erklärt zweierlei: Einerseits wird deutlich, weshalb der Wille als geistiges, inneres Vermögen wirkmächtig und damit in der Welt handlungsmächtig werden kann. Andererseits kann daher der Akt eines anderen Vermögens als des Willens als „willentlich“ gelten und daher moralische Relevanz haben.

Die Einheit zwischen volitionalem und physischem Vermögen wird von Thomas im Willensakt des *usus*²⁵⁹ näher beschrieben²⁶⁰. Dieser Akt hat die Funktion, einsichtig zu machen, wie sich die freie Vernunftentscheidung in einen kausalen Prozess in der Welt übersetzt²⁶¹:

Denn *usus* ist der Akt des Willens, durch den der Wille schließlich die Ausführung der Bewegung auslöst – sei es seiner selbst²⁶², sei es eines anderen Seelenvermögens²⁶³. Der

²⁵⁶ STh I-II q. 17 a. 9.

²⁵⁷ Siehe STh I-II q. 17 a. 5 und 6 für Wille und Vernunft als mögliche „Befehlsempfänger“, a. 7 für das sensitive Strebevermögen und a. 8 für das vegetative Seelenvermögen.

²⁵⁸ STh I-II q. 17 a. 5.

²⁵⁹ Siehe STh I-II q. 16 a. 1.

²⁶⁰ Diese Bedeutung des *usus* betont auch Brock 1998, S. 175: „There must be some elicited act of the will that does not remain solely *in* the will, but extends to that upon which it acts or that which it moves. There must be an act which is at once an immediately voluntary action and a physical passion. This, I believe, is the act which Thomas places last in his list of interior or elicited acts of will, the act called *usus*, ‚use‘.“

²⁶¹ Brock 1998, S. 175 weist darauf hin, dass Thomas auf handlungstheoretischer Ebene eine Einheit zwischen geistiger und physischer Sphäre herstellen muss, um den Willen als kausale Kraft denken zu können: „According to Thomistic theory, acts of will play a causal role relative to the ‚physical‘ component of human action. At some point, this requires the existence of an act or a moment in which the ‚volitional‘ and ‚physical‘ orders are unified.“

²⁶² Und zwar dann, wenn bzw. weil er in einer reflexiven Bewegung sich selbst wollen macht, vgl. STh I-II q. 16 a. 4 ad 3: „Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi et consensus, et electio, et usus: ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum.“

Wille wird im Akt des *usus* für die Aktuierung eines anderen Vermögens kausal und somit wirkmächtig.

Die Entscheidung für eine Handlung, der *consensus*, ist also noch nicht gleichzusetzen mit der Ausführung der Handlung selbst, was man daran sehen kann, dass es möglich ist, sich für zukünftige Handlungen zu entscheiden²⁶⁴: So kann ich etwa morgens entscheiden, dass ich später den Arzt anrufen möchte, um einen Termin zu vereinbaren. Wenn ich dann nachmittags zum Hörer greife, um diese Entscheidung umzusetzen, muss kein neuer Akt von *consensus* vorliegen, ich muss meine Zustimmung zur Handlung nicht wiederholen, der *consensus* vom Morgen kann einfach nur ausgeführt werden. Die Tatsache, dass die Entscheidung nicht sofort morgens umgesetzt wurde, zeigt nicht an, dass an der Entscheidung noch etwas fehlt, bzw. dass kein vollständiger Akt von *consensus* vorliegt. Vielmehr besteht die Entscheidung in diesem Fall ja gerade darin, erst später zu handeln. Die im *consensus* getroffene Entscheidung für eine (spätere) Handlung wird also im *usus* umgesetzt. Hieran zeigt sich eine Besonderheit des Willens als appetitiven Vermögens im Gegensatz zu apprehensiven Vermögen²⁶⁵: Während die intentionale Aneignung des Objektes für die Vernunft mit dem abschließenden Urteil über den Gegenstand abgeschlossen ist, ist für einen vollständigen Willensakt mehr vonnöten: Erst der tatsächliche Besitz des Gegenstandes ist die Erfüllung der Strebebewegung. Die Bewegung der Seele zum Gegenstand hin ist typisch für den Akt eines appetitiven Vermögens, während der Akt eines apprehensiven Vermögens gerade umgekehrt den Gegenstand in die Seele aufnimmt. Erst diese tatsächliche Hinneigung zum Gegenstand des Strebens, für die der intentionale, geistige Besitz des Objektes bloße Vorstufe ist, macht einen Willensakt zu einem vollständigen Willensakt²⁶⁶. Genau diese tatsächliche Hinwendung zum Gewollten bezeichnet der Akt des *usus*, kraft dessen die gewollte Handlung tatsächlich ausgeführt wird. *Usus* muss daher gleichzeitig ein Willensakt und für einen Geschehensverlauf in der materiellen Welt kausal sein²⁶⁷: Der Akt des *usus* benennt die Fähigkeit des Willens, kausal

²⁶³ STh I-II q .16 a. 1: „...voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem.“

²⁶⁴ Siehe mit Beispiel Brock 1998, S. 185.

²⁶⁵ Vgl. Brock 1998, S. 177 ff.

²⁶⁶ Deshalb kann Thomas Willensakte, die nicht zur Ausführung kommen, als unvollständig bezeichnen, siehe STh I-II q. 13 a. 5 ad 1; q. 20 a. 4: „...non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur.“

²⁶⁷ Brock 1998, S. 175 betont, dass *usus* zugleich ein „innerer Akt“ des Willens und nach außen wirksam ist: „There must be an act which is *at once* an elicited act of will, i.e. exercised by it immediately, *and* a physical act, i.e. immediate also to the physical agency involved ... there must be some elicited act of will which does not

wirksam zu werden und stellt so die Verbindung zwischen inneren, geistigen Akten und äußerer Handlung her, er erklärt, wie das praktische Vernunfturteil tatsächlich handlungswirksam wird. Dementsprechend kommt *usus* nach Thomas auch nur dem Menschen, nicht aber Tieren zu²⁶⁸, die eines solchen Verbindungsstückes nicht bedürfen, da ihnen nach Thomas gerade nicht freisteht, etwas mit *consensus* zu erstreben oder nicht. *Usus* ist also der Willensakt, kraft dessen der Wille die Aktuierung aller Vermögen, die seiner Kontrolle unterliegen, steuert. Soweit ein Vermögen dieser Steuerung unterliegt, sind seine Akte willentlich (als *actus imperatus*) und unterliegen der moralischen Qualifikation.

Dieses Theoriestück von den *actus imperati* erlaubt es Thomas also nicht nur, ausgehend von den Willensakten als Grundlage Wille und äußeres Geschehen zugleich in seinen Handlungsbegriff zu integrieren (eben weil diese äußeren Handlungen als Verwirklichung des Willensaktes *usus* aufgefasst werden müssen), sondern er kann viel differenzierter auch das gesamte Gefühlsleben des Menschen als Teil von spezifisch menschlicher Praxis zum Thema der Handlungs- und Morallehre machen. Was in der Seelenlehre die *participatio* der niederen Seelenvermögen an der Vernunftseele ist, hat in der praktischen Wissenschaft ein eigenes Pendant, indem Thomas zeigt, wie das rationale Strebevermögen Wille die anderen Seelenvermögen steuert und umgekehrt ebenfalls von ihnen beeinflusst werden kann. Neben dem Theoriestück des *consensus*, der als Moment eines *actus elicited* des Willens erklärt, wie etwas Erlittenes dennoch willentlich sein kann, ist hier diese direkte Steuerung der anderen Seelenvermögen durch den Willen in der Lehre von den *actus imperati* das zweite Theorieelement, das diese Verknüpfung und gegenseitige Abhängigkeit von rationalem und nichtrationalem Strebevermögen ermöglicht. Die äußeren Handlungen stellen sich so nicht nur als bloße Verwirklichungsform des inneren Vermögens Willen dar, sondern werden in ihrer Abhängigkeit auch von den anderen Seelenvermögen gezeigt.

3. Das Willentliche als Zurechnungskriterium für *actus imperati*

Unter die *actus imperati* des Willens fallen offensichtlich alle unmittelbar vom Willen befohlenen Akte. Doch auch solche Akte, die ohne Initiative des Willens ausgeführt werden, aber durch willentliches Eingreifen unterdrückt oder geändert werden könnten, sind für Thomas willentliche *actus imperati*. An dieser Stelle wird relevant, was Thomas zuvor schon,

remain solely *in the will*, but extends to that upon which it acts or which it moves. There must be an act that is at once an immediately voluntary action and a physical passion. This, I believe, is ... the act called *usus*."

²⁶⁸ STh I-II q. 16 a. 2: „Et ideo solum animal rationale et consentit, et utitur.“

nämlich in STh I-II q. 6, für alle menschlichen Akte – *eliciti* und *imperati* - als willentlich gekennzeichnet hat: Willentlich heißt nicht, vom Willen angestoßen, sondern es heißt, vom Willen gesteuert. Thomas denkt den Willen zwar als ursächlich für die äußere Handlung, doch die Kausalität, die hier gemeint ist, ist keine bloße Abfolge von Ursache und hervorgerufener Wirkung: Das Willensvermögen ist für die Gesamthandlung nicht so wie der Stoß des Queue, der eine Billardkugel in Bewegung setzt und dadurch die Kugel und alle weiteren Kugeln, die von ihr berührt werden, anstößt.²⁶⁹ Der Einfluss des Willens reicht weiter, er erschöpft sich nicht im bloßen In-Gang-Setzen einer Wirkungskette. Nicht der Handlungsimpuls muss vom Willen ausgehen, sondern der gesamte Akt muss während seiner Aktuierung vom Willen beeinflussbar sein. Der Wille ist inneres Prinzip der willentlichen Handlung. Willentlichkeit ist deshalb auch dann gegeben, wenn der Akteur die Aktuierung irgendeines Vermögens kraft seines Willens verhindert. Das Nicht-Handeln-Wollen ist seinerseits auch willentliche Handlung. Wenn ich beispielsweise aus Eile beim Autofahren am Stoppschild nicht wie gewohnt bremsen, also das Bein unbeweglich lasse und nicht vom Gas- zum Bremspedal wechsele und dadurch weiter Gas gebe, ist das Nicht-Bremsen willentliche Handlung. Willentlich ist des Weiteren nicht nur das, was tatsächlich vom Willen gesteuert wird, sondern auch, was ohne Eingreifen des Willens ausgeführt wird, der Steuerungsmacht des Willens aber unterliegt, so dass dessen Eingriff möglich ist.²⁷⁰ Während der gesamten Zeit des Fahrens, bei der ich mein Bein zur Bremse bewegen könnte, das aber nicht tue, kontrolliere ich den äußeren Verlauf des Geschehens, auch wenn ich nicht bewusst das Bein bewegen oder nicht bewegen will. Von willentlichen Akten und Handlungen spricht Thomas also nicht nur, wenn tatsächlich ein Akt des Willens vorliegt, sondern bereits bei möglichen Akten des Willens²⁷¹: Das Willentliche kann auch ohne jeden Akt vorkommen, wenn jemand nicht will, wo er wollen sollte.²⁷²

²⁶⁹ Ähnliches Beispiel bei Brock 1998, S. 193, der allerdings damit illustriert, dass der Wille als zugleich aktives und passives Vermögen nicht so von dem Guten als seinem Objekt affiziert wird, dass er wie die angestoßene Billardkugel eine Bewegung bloß weitergibt. Mir kommt es hier nicht auf die Art und Weise der Passivität des Willens an, mein Punkt hier ist ein anderer: Die Kausalität des Willens erschöpft sich nicht im bloßen Weitergeben eines Effektes, sondern muss umfassend als Steuerung gedacht werden.

²⁷⁰ STh I-II q. 24 a. 1: „[Passiones animae] Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.“

²⁷¹ Hierzu Flannery 2005, S. 7 ff: „An act and its negation are both acts. What provides the ontological basis for an omission is not an elicited act but the mere potency for such“ (S. 8); STh I-II q. 6 a. 3 ad 3: „...eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis; ut scilicet sit in potestate alicuius considerare et velle et agere. Et tunc sicut non velle et non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.“ (Hervorhebung nicht im Original).

²⁷² STh I-II q. 6 a. 3: „Et sic voluntarium potest esse absque actu: quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult.“

Jeder *actus imperatus* setzt also zumindest der Möglichkeit nach einen *actus elicitus* des Willens voraus. Was aber sind solche möglichen Akte des Willens und wie wirkt sich das Vorliegen von Willensakten aus? Thomas bettet seine Erklärung des Willentlichen in einen größeren Kontext ein: Willentliche Handlungen sind ein Spezialfall von Aktivitäten eines *agens*, und zwar genauer der Fall, in dem das *agens* eine Person, also ein Akteur ist. Um zu verstehen, was einen Akteur zum Akteur macht, was also das Willentliche ist, stellt Thomas zunächst dar, welchen Prinzipien alle Aktivität unterliegt, um dann zu zeigen, wie diese Prinzipien unter den besonderen Bedingungen eines vernünftigen *agens* sich verändern bzw. verändert wirken. Eine wichtige Rolle kommt hierbei der *intentio* zu,²⁷³ das ist der *actus elicitus*, der eine Handlung zu einer solchen Handlung macht, der sagt, „was“ gewollt wird, dem Willen also seine Spezifizierung gibt.

Der Begriff der *intentio* ist jedoch kein Spezialbegriff für Willensakte, sie kommt auch bei nicht-rationalen *agentes* vor. Jedwede Tätigkeit wird laut Thomas erst dadurch zu einer als individuelle Tätigkeit identifizierbaren, bestimmten Tätigkeit, dass sie auf ein Ziel hinstrebt.²⁷⁴ Dieses „auf etwas Hinstreben“ ist genau das, was den Begriff der *intentio* ausmacht. Sie ist das, was eine Tätigkeit zu einer bestimmten Tätigkeit macht. Nun kann sich aber dieses „auf etwas Hinstreben“ in zweifacher Weise zeigen, nämlich einmal als Akt des Bewegenden, und andererseits als Akt des Bewegten, das auf etwas ausgerichtet ist. *Intentio* kann also das aktive Prinzip beschreiben, das die Ausrichtung auf ein Ziel bewirkt, oder aber auch „nur“ das passive Ausgerichtetsein – woher oder wodurch auch immer – einer Tätigkeit. „Ausrichten“ und „ausgerichtet sein“ sind beide „intentional“ im Sinne von Thomas, beide „streben auf etwas hin“. Deshalb kann er auch der gesamten Natur intentionale Tätigkeit zuschreiben: Gemeint sind dabei Tätigkeiten, die wie der von einem Bogen abgeschossene Pfeil auf ein Ziel gerichtet sind, ohne jedoch selbst das Ziel als Ziel erwählt zu haben. Hierunter fällt die zum Licht wachsende Pflanze ebenso wie das instinktgeleitete Tier und der vernunftgeleitete Akteur.²⁷⁵ Das Besondere an der *intentio* des

²⁷³ STh I-II q. 12 a. 1: „Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.“

²⁷⁴ Vgl. STh I-II q. 1 a. 2: „Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud: ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis.“ Hierzu Brock 1998, S. 96 f.: „What the principle [that every agent acts for an end] means for us to notice is a certain criterion for something to be an agent or not ... Being the acts agent means being its source, that from which it takes its start. ... Lack of mastery does not wholly preclude being some kind of source or principle of one's act. ... To deny purpose in the acts of non-rational subjects would be not only to deny the existence of non-rational persons, but also the existence of non-rational agents.“

²⁷⁵ STh I-II q. 12 a. 5: „Secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante. Et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, in quantum moventur instinctu naturali ad aliquid.“ Brock 1998, S. 99,

vernunftgeleiteten Akteurs ist jedoch, dass ihm nicht nur das passive Ausgerichtetsein, sondern außerdem auch das aktive Ausrichten selbst zugeschrieben werden kann, und zwar so, dass das von der Vernunft erwählte Ziel in einem Akt des Willens, der *intentio*, zum Strebeziel wird, also zu dem, was eine Tätigkeit zu einer bestimmten Tätigkeit macht. Der Willensakt ist damit nicht nur passives Gerichtetsein, sondern selbst aktives Ausrichten. Diese Aktivität des Willens in der *intentio* kann dann die anderen, nicht-rationalen Strebevermögen ausrichten, so dass deren intentionales Gerichtetsein auf den Akt des Ausrichtens des Willens zurückzuführen ist. Dieser Willensakt des Ausrichtens, der genau wie das Gerichtetsein den Namen *intentio* trägt, unterscheidet die einfache *intentio* jedes Tätigen von der besonders ausgezeichneten *intentio* des vernünftigen Akteurs.

Diese Konstruktion hat verschiedene Vorteile, von denen ich zwei herausgreifen möchte:

Erstens ermöglicht die Einbettung des spezifisch menschlichen Handlungsbegriffs in den weiteren Kontext von Tätigkeit überhaupt die Überbrückung der Kluft zwischen inneren „geistigen“ Vorgängen und Kausalität in der äußeren Welt. Die Konstruktion von „Handlung“ als Spezialfall von Tätigkeit scheint somit eine bereits mehrfach angesprochene Stärke des tugendethischen Ansatzes entscheidend mitzutragen: Sie kann nämlich von vornherein die moralische Relevanz von Handlung, insofern sie Wirken in der Welt ist, begründen. Zweitens – und eng mit dem ersten Vorteil zusammenhängend – lassen sich aber auch bekannte Probleme der Zurechnungslehre für menschliche Handlungen leichter angehen, wenn die Problematik von Handlungseinheit und Handlungskausalität jeweils teleologisch beantwortet wird: So lassen sich die Zurechnung von Unterlassungen und Fahrlässigkeit schlüssig erklären²⁷⁶, wenn „Handlung“ nicht als Alternativbegriff zu äußeren Ereignissen gebraucht wird, sondern als Spezialfall von Tätigkeit aufgefasst wird. Denn dann können nicht nur teleologisch beschreibbare „Ereignisse“ (die nicht menschliche Handlungen oder auch nur menschlichen Ursprungs sind) in ihrem Charakter als Tätigkeiten genauer erfasst werden, sondern umgekehrt eben auch eine Besonderheit der spezifisch menschlichen Handlungen,

weist bei der Auslegung dieser Textstelle darauf hin, dass die Annahme einer Lenkung durch Gott keine notwendige Implikation dieses finalen oder teleologischen Tätigkeitskonzeptes ist: „The mere notion of an intentional act does not entail any act of intending, either as a causal antecedent or in any other way, on the part of the agent“, siehe auch S. 98: „The causality of an end is not the same thing as the causality of a mind directing something toward an end, which is agent-causality. One may posit the one without yet drawing the conclusion of the other.“

²⁷⁶ Dass eigentliche Zurechnungskategorie das „Willentliche“ ist, das Thomas viel weiter fasst als etwa bewusstes oder absichtliches Handeln, und dass sich das am Problem der fahrlässigen Handlungen und der Unterlassungen ablesen lässt, betont auch Flannery 2005, vgl. etwa S. 3: „Thomas occasionally associates the will with deliberation, more basic to the voluntary – and therefore to the moral – is the mere possibility of exercising control ... This idea of the nondeliberative voluntary is important for marking out the field of moral action.“

nämlich ihre Eigenschaft, eben solche teleologische Tätigkeiten zu sein, für die Erklärung menschlichen Handelns fruchtbar gemacht werden.

Diese Vorteile sollen nun am Beispiel der Unterlassungen²⁷⁷ näher ausgeführt werden.

Der entscheidende Unterschied zwischen solchen Ereignissen, die Folge eines mechanischen Kausalverlaufs sind, und solchen, die das Ergebnis einer besonderen Art von Kausalität sind, wie sie unter anderem auch bei menschlichen Handlungen vorkommt, ist, dass bei der letztgenannten Art von Kausalität, der finalen Kausalität, eine teleologische Beschreibung des Geschehens möglich ist. Es handelt sich hierbei nämlich um die Verwirklichung einer *intentio* (wobei *intentio* hier natürlich nicht die menschliche Absicht meint, sondern – wie soeben beschrieben – im weiten Sinne zu verstehen ist als Neigung oder Ausrichtung, sei es natürlicher, sei es willentlicher Art) eines *agens* oder Akteurs zu einer bestimmten Handlung. Die Ausrichtung auf ein bestimmtes Ziel hin macht nicht nur die diese Hinneigung umsetzende Handlung zu einer bestimmten Handlung, die somit als Handlung dieses oder jenes Handlungstyps beschreibbar wird. Die Neigung des *agens* zu einem bestimmten Ziel erklärt auch, wieso es überhaupt zu einer ausführenden Handlung kommt: Die Zielgeneigtheit des *agens* ist deshalb eine Handlungsgeneigtheit, weil das Ziel für das *agens* ein Gut ist, das somit motivierende Funktion hat. Nicht nur was geschieht, macht die *intentio* also beschreibbar, sondern sie erklärt auch, dass überhaupt etwas geschieht. Das Ziel des *agens* kann nur dann Ziel und als solches ein Gut für das *agens* sein, wenn zwischen *agens* und Ziel eine besondere Beziehung besteht. Das Ziel wirkt für die Handlung des *agens* als *causa finalis*, also als etwas, das der Handlung vorausgeht in dem Sinne, dass es fundamentaler ist als die Handlung und diese hervorruft. Ein Gut in diesem handlungstheoretischen Kontext ist also weder einfachhin etwas, das erstrebt wird, noch etwas, das erstrebt werden sollte: Es ist das, was sich zu einem *agens* so verhält, dass es dessen Streben auslösen kann.²⁷⁸ (Nur bei dem vernünftigen *agens*, also einem Akteur, ist die moralische Qualifikation von etwas als „Gut“, die sagt, dass etwas erstrebt werden sollte, mit der teleologischen Qualifikation von „Gut“ als etwas, das das Streben auszulösen geeignet ist, gleichzusetzen: Für den Akteur ist die teleologische Normativität solcherart, dass sie mit der moralischen in eins fällt.²⁷⁹). Kennzeichen dieser teleologischen

²⁷⁷ Für die Zurechnung von fahrlässigen Handlungen sei darauf hingewiesen, dass für Thomas eine Parallele zwischen willentlich unterlassenen Willensakten und willentlich unterlassenen Vernunft- und Erkenntnisakten besteht, vgl. STh I-II q. 6 a. 3 ad 3.

²⁷⁸ Brock 1998, S. 118: „'Good' means *neither* merely ‚what is actually desired' *nor* merely ‚what ought to be desired', but ‚what is apt to elicit desire' (and action in fulfillment of desire).“

²⁷⁹ Den naturalistischen Fehlschluss vermeidet Thomas bei dieser Gleichsetzung von Erstrebbarem und Erstrebenswertem für den Akteur durch die Lehre vom Habitus, hierzu unten unter IV.

Beschreibung des Geschehens ist außerdem, dass die Handlung als besondere Wirkung gerade des *agens* aufgefasst werden kann: Denn das in der *intentio* anvisierte Ziel, zu dem eine motivierende *inclinatio* besteht, wird mittels der Verwirklichung einer *potentia* erstrebt. Das Streben nach dem Gut als Ziel ist also nicht Ausdruck eines Mangels des *agens*, das das Gute als etwas erstrebt, das ihm fehlt, sondern es ist Ausdruck der Fähigkeit des *agens*, ein ihm eigenes Gut weiterzugeben, indem es tätig wird.²⁸⁰ Zwischen *agens* und Zielgut besteht eine Proportionalität: Der Gewinn, den das *agens* durch das Zielgut erfährt, ist ein Zuwachs an Handlungsfähigkeit, es wird zu etwas geformt, das selbst Gut weitergeben kann. Insoweit es in Akt ist bzw. handelnd eine *potentia* in Akt überführt, gibt es dieses Gut selbst weiter. Das *agens* ist als *agens* eine zusammengesetzte Einheit; es befindet sich im Übergang von *potentia* zu Akt. Eine zusammengesetzte Einheit ist nicht selbsterklärend, sondern abhängig von einer Zielursache, dem Zielgut. Diesem entspricht die Gutheit der *potentia* des *agens*, die durch die Zielursache den Impuls erhalten kann, aktuiert zu werden. Je mehr etwas in Akt ist, desto vollkommener ist es, und das tätige Seiende gibt seine Aktualität im Tätigsein an anderes weiter - indem seine *potentia* aktuiert wird, wird das *agens* selbst zum Geber eines Gutes.²⁸¹ Denn die eigene Vollkommenheit auf andere auszubreiten, gehört zum Wesen des Vollkommenen als solchen.²⁸² Das Zielgut wird also nicht einfachhin als etwas erstrebt, dessen Erreichen dem strebenden *agens* eine ihm gemäße Vollkommenheit vermittelt, sondern als etwas, das seine eigene Vollkommenheit dem *agens* mitteilt. Die Strebebewegung des *agens* ist dann ebenfalls nicht Ausdruck eines Mangels, sondern seine Aktuierung ist selbst wieder eine Tätigkeit, die Vollkommenheit mitteilt.²⁸³

Handlung kann nur stattfinden, wo ein Geschehen jedenfalls in einer bestimmten Hinsicht direkt intentional (im weiten Sinne des Gerichtetseins) ist.²⁸⁴ Handlung ist also eine Tätigkeit des *agens*, die darauf gerichtet ist, eines seiner Güter zu befördern. Das Gut wirkt hierbei als

²⁸⁰ Etwas ist tätig, insofern es in Akt ist, vgl. STh I q. 115 a. 1: „Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus: unde et omne agens agit sibi simile. ... corpus agit secundum quod est actu.“

²⁸¹ Vgl. Brock 1998, S. 126; Schlüter 1971, S. 101-106.

²⁸² STh I q. 62 a. 9 ad 2: „...diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti in quantum est perfectum.“

²⁸³ Vgl. Schlüter 1971, S. 106: „In ein und derselben ‚Bewegung‘ tendiert ein Seiendes auf sein eigenes Gutsein und darauf hin, Ursache von anderem zu sein.“ Schlüter weist darauf hin, dass sich hierin die Ähnlichkeit der Kreatur zu ihrem Schöpfer ausdrückt.

²⁸⁴ Ebenso Brock 1998, S. 127: „The present claim is that every action is in some respect directly intentional ... the feature(s) according to which an action is intentional is more fundamental in the explanation of the action’s existence than any of its other features.“

Zielursache und erklärt die Tätigkeitsgeneigtheit des *agens*. Zwischen *agens* und Ziel besteht eine Proportionalität, die sich auf die Tätigkeit überträgt. Weil das Ziel für das *agens* ein Gut ist, etwas, das ihm gemäß ist, kann es als Ziel die Tätigkeit auslösen, die Tätigkeit ihrerseits ist eine solche, die das Ziel als Gut des *agens* befördert und eine dem *agens* angemessene Tätigkeit. Die besondere Konformität, die zwischen *agens* und Tätigkeit besteht, ist Kennzeichen der Handlungskausalität und wird durch teleologische Beschreibung sichtbar. Das heißt natürlich nicht, dass alle Kausalität Handlungskausalität ist. Selbstverständlich kann die Tätigkeit eines *agens* Wirkungen oder Folgen haben, die eben nicht direkt aus dessen Gerichtetsein auf das ihm eigene Gut, der *intentio*, resultiert, sondern rein mechanisch durch seine Tätigkeit verursacht wird. Diese Wirkungen haben dann keine besondere Konformität zum *agens*. Umgekehrt ist selbstverständlich auch nicht jede Ursache ein *agens*, es gibt Tätigkeitsbedingungen und –auslöser, die eine zufällige und rein mechanische kausale Verbindung zu der Tätigkeit haben, ohne in der besonderen Konformität zwischen *agens* und Zielgut eine Rolle zu spielen.

Was aber ist hierdurch für die Zurechnung von Unterlassungen gewonnen? Die genannte Konformität zwischen *agens* und Tätigkeit erlaubt es, die Folgen des Nichttätigwerdens des *agens* als etwas anzusehen, das das *agens* verursacht hat: Die Kausalität von Unterlassungen wird fassbar. Das Fehlen eines Kausalverlaufes ist in dem Spezialfall der Handlungskausalität wegen der genannten Konformität zwischen *agens* und Tätigkeit greifbar, während bei dem Normalfall der rein mechanischen Kausalität der Nichteintritt eines Ereignisses gerade keine kausale Erklärung erlaubt. Daran, dass die Zurechnung mancher Unterlassungen intuitiv einleuchtend ist, unter Zugrundelegung eines rein mechanischen Kausalbegriffs aber nicht als Kausalgeschehen fassbar wird, zeigt sich die Erklärungsmacht der teleologischen Handlungsbeschreibung. Denn wenn das Geschehen „Handlung“ teleologisch beschrieben wird, lässt sich die Kausalität des Akteurs für Unterlassungen begründen: Die unterlassene Handlung ist etwas, das der Akteur hätte bewirken sollen, und nur weil diese Wirkung teleologisch beschreibbar ist, kann hier das normative Sollen eine Erklärung dafür sein, weshalb ein doch gerade nicht tatsächlich stattgefunden habender Kausalverlauf dem Akteur als sein Wirken zurechenbar ist.

Nicht nur als Zurechnungsproblem²⁸⁵ der fahrlässigen Handlungen von Interesse ist das Verhältnis des nicht bewusst Bewirkten zum Begriff des Willentlichen und damit der

²⁸⁵ „Zurechnung“ bezeichnet hier die moralische (nicht: rechtliche) Zurechnung. Dass die Regeln der subjektiven Zurechnung für den rechtlichen Bereich berücksichtigen müssen, dass der menschliche Richter die inneren, subjektiven Gründe einer Handlung nicht in derselben Weise kennen und heranziehen kann wie der göttliche Richter oder das sich selbst „richtende“ moralische Gewissen, liegt auf der Hand, vgl. Thomas' Ausführungen zu

menschlichen Handlung. Denn gerade Gefühlsregungen und weite Teile dessen, was bei Thomas das sinnliche Seelenleben ist, fällt doch ganz offensichtlich unter den Begriff des „Unbewussten“²⁸⁶. Wieso kann Thomas solche Akte als willentlich kennzeichnen?

Zu Irrtümern der Vernunft und ihren Auswirkungen auf den Willen erklärt Thomas an manchen Stellen,²⁸⁷ dass es Irrtümer gibt, die zur Folge haben, dass eine nicht gewollte Handlung ausgeführt wird, nämlich dann, wenn es sich um ungewollte Unkenntnis eines Umstandes handelt. Als Beispiel für einen solchen Umstand nennt Thomas – doch etwas lebensfremd – den Fall, dass der Ehemann eine fremde Frau für seine Ehefrau hält und infolgedessen ungewollt mit ihr Ehebruch begeht. Hingegen soll willentlich und damit zurechenbar handeln, wer nicht weiß, dass Ehebruch gegen göttliches Gesetz verstößt – diese Unkenntnis habe nichts Unwillentliches zur Folge, da man gehalten ist, das göttliche Gesetz zu kennen. Das von Thomas gewählte Beispiel scheint auf die Unterscheidung zwischen *ignorantia iuris* und *ignorantia facti* hinauszulaufen: *Ignorantia iuris* entschuldigt nicht, denn das Gesetz hat man zu kennen. *Ignorantia facti* hingegen entschuldigt.²⁸⁸

Nach den im ersten Teil angestellten Überlegungen kann sich jedoch die *ignorantia facti* nicht auf das Wissen irgendwelcher natürlich-physischer Fakten beziehen. Da Thomas davon ausgeht, dass Einzelhandlungen als „solche Handlungen“ bestimmbar sind, und dass deren wesentliche Bestimmung die moralische ist, kann nur ein solcher Akteur die Bedeutung seines Handelns überhaupt angemessen einschätzen, dem die moralisch-normative Dimension seines Handelns deutlich ist. Die Kenntnis bloßer Fakten ist ohne Bedeutung für menschliche Praxis, eben eine Ansammlung von Fakten, aber keine Sinneinheit. Bei Thomas stellt die *intentio* diese Sinneinheit her, aus ihr lässt sich ersehen, um „was für eine“ Handlung es sich handelt. Die Handlung kann nur deshalb als eine bestimmte Handlung mit einer eigenen Identität aufgefasst werden, weil sie durch ihr Ziel die Handlung eines bestimmten Typs von Handlung, eine solche Handlung ist. Außerdem ist aber die *intentio* als *actus elicited* des Willens Grund dafür, dass eine Handlung als frei bezeichnet werden kann. Eine moralische Stellungnahme in Form einer Handlung einer bestimmten Art ist also gleichzeitig der Grund dafür, dass eine Handlung eine einheitliche und eine freie Handlung ist. Die der moralischen Beurteilung zugrundeliegende Einheit einer Handlung setzt zwar die

den Besonderheiten des menschlichen Gesetzes und dem besonderen Bereich der Gerechtigkeit, hierzu auch unten im dritten Teil unter I. und unter II. 2. b) und im vierten Teil.

²⁸⁶ Vgl. hierzu Flannery 1995, S. 12 ff.; Baumann 1999.

²⁸⁷ STh I-II q. 19 a. 6.

²⁸⁸ Vgl. ähnlich auch STh II-II q. 59 a. 4 ad 1: „...ignorantia facti...meretur veniam...ignorantia iuris...non excusat“; oder auch STh III q. 80 a. 4 ad 5.

moralischen Normen voraus, um überhaupt Einheit zu sein, andererseits kann aber nur eine solche Einheit (eine menschliche Handlung) überhaupt im Lichte von Normen betrachtet werden – alles andere fällt gar nicht in den Bereich des Moralischen. Die Einheit der Einzelhandlung setzt also eine Kongruenz von normativer Bestimmung und handlungstheoretischer Bestimmung von Handlungen überhaupt voraus. Nur wer begriffen hat, was gut und böse ist, kann daher wissen, auf welche Eigenschaften seiner Körperbewegungen und deren Unterbleiben sowie auf welche situativen Momente es überhaupt ankommt. Ohne Zusammenfassung durch die Norm besteht das Wissen nur in einer Vergegenwärtigung diverser Einzelheiten, nicht in dem Wissen, „eine solche“ Handlung auszuführen. Ohne diese Einheit der Einzelhandlung gäbe es nur eine Abfolge von Bewegungen oder Ereignissen, keine Handlung.

Dies scheint eher auf eine Gleichsetzung von Tatsachenkenntnis und Unrechtseinsicht hinzudeuten, denn ich kenne eine Verhaltensweise nur dann, wenn ich ihre Bedeutung für die Erreichung eines Ziels kenne. Ziele sind aber entweder förderlich für ein Gut oder sie gefährden ein Gut. Wenn ich die Handlungsweise kenne, kenne ich damit auch ihre moralische Spezifizierung.

Es bleibt das Problem, dass Thomas zwischen *ignorantia iuris* und *ignorantia facti* unterscheidet. Welche Bedeutung kann aber eine solche Unterscheidung haben, wenn mit *ignorantia facti* nicht ein reines Faktenwissen, sondern - wie ausgeführt - nur ein Wissen von Handlungen oder von Mitteln zu einem Ziel gemeint sein kann? Und was kann statt dieser Unterscheidung als Kriterium dafür dienen, welches unwissentliche Handeln dennoch zugerechnet wird?

Thomas' Kriterium dafür, ob Unwissenheit oder Irrtümer subjektiv zurechenbar sind bzw. dafür, wie sie sich auf die subjektive Zurechnung von sündhaftem Handeln auswirken, ist, ob die ausgeführte Handlung trotz der Unwissenheit willentlich ist. Entschuldigt kann nur sein, was etwas Unwillentliches zur Folge hat.²⁸⁹

Um dieses Kriterium verwenden zu können, muss Thomas zunächst die Vorfrage beantworten, wie es möglich sein soll, dass Unwissenheit als *non ens* die Ursache für eine sündhafte Tat sein kann.²⁹⁰ Thomas antwortet, dass Unwissenheit – zu verstehen als Fehlen von Wissen - keine Ursache im strengen Sinne sein kann. Wohl aber kann man Unwissenheit insofern als Ursache verstehen, als auch das Entfernen eines Hindernisses Ursache für

²⁸⁹ Unwillentlich ist bei Thomas in diesem Zusammenhang das, was dem Willen entgegensteht (konträrer Gegensatz zum Willentlichen), im Gegensatz zum Nicht-Willentlichen, das nicht vom Willen getragen ist (kontradiktorischer Gegensatz zum Willentlichen).

²⁹⁰ STh I-II q. 76 a. 1.

Bewegung sein kann, nämlich im akzidentellen Sinne. Unwissenheit kann in diesem Sinne die Ursache sündhaften Verhaltens sein, wenn der Handelnde bei vollständigem Wissen nicht gehandelt hätte. Die Unwissenheit bewirkt also, dass ein Hindernis für die Ausführung der Handlung nicht besteht. Ursache in diesem Sinne kann ein Nichtwissen demnach nur sein, wenn die Handlung bei vollständigem Wissen von dem Akteur nicht ausgeführt worden wäre, das Wissen bzw. Nichtwissen also (subjektiv) entscheidungserheblich war.

In Anwendung seines Kriteriums unterscheidet Thomas drei Fallgruppen:

(1) Unwissenheit führt zu einer *simpliciter* willentlichen Verfehlung, d.h. auch bei vollständigem Wissen wäre nicht anders gehandelt worden: Solche Unwissenheit entschuldigt nie.

Diese Unwissenheit bezeichnet Thomas auch als *ignorantia concomitanter*.²⁹¹ Sie liegt vor, wenn der Handelnde einen Umstand nicht kennt oder einem Irrtum unterliegt, er bei Kenntnis aber nicht anders gehandelt hätte. Es handelt sich also um ein Nichtwissen, das für die Handlungsentscheidung nicht relevant wird. Als Beispiel nennt Thomas, dass jemand auf einen Hirsch schießt, sich aber über sein Opfer täuscht: In Wahrheit handelt es sich nicht um ein Tier, sondern um einen Menschen. Zufällig ist dieser Mensch aber ein Feind des Schützen, den dieser sowieso töten wollte. Auch wenn er sich nicht geirrt hätte, hätte er also geschossen. Das Erschießen eines Menschen geschieht in diesem Fall nicht unwillentlich – die ausgeführte Handlung steht dem Willen nicht entgegen. Dennoch kann nicht von einer willentlichen Handlung gesprochen werden, da der Handelnde bei Ausführung seiner Handlung sich nicht bewusst ist, dass er auf einen Menschen schießt. Der Handelnde weiß im Moment des Handelns nicht, was er tut: Auf einen Hirsch schießen ist eben nicht dasselbe, wie auf einen Menschen zu schießen. Die Handlung ist zwar nicht vom Willen getragen, dennoch aber nicht gegen den Willen in dem Sinne, dass der Handelnde mit den Konsequenzen seines Tuns nicht einverstanden wäre.

Thomas rechnet hier also etwas als willentliche Handlung zu, das in einem wesentlichen Teil unbewusst ist: Die Bedeutung des Tuns ist dem Akteur im Zeitpunkt der Handlung unbekannt. Statt auf das enge Kriterium des „Vom-Willen-getragen-Seins“ abzustellen, rekurriert Thomas hier auf das viel weitere und handlungstheoretisch eigentlich nichtssagende „Dem-Willen-nicht-entgegengesetzt-Sein“, und damit auf die Motivationslage anstelle des Wissens oder Nichtwissens. Dies ist nur deshalb möglich, weil für ihn der Begriff des *voluntarium* eben nicht nur aktuelle Willensakte meint, sondern auch die nur potentielle

²⁹¹ STh I-II q. 6 a. 8.

Steuerung eines Tuns durch den Willen.²⁹² Nur was potentiell willensgesteuert sein kann, muss daraufhin befragt werden, ob es als entscheidungsrelevantes Nicht-Wissen die subjektive Zurechnung unterbricht.

(2) Die Unwissenheit wird *simpliciter* Grund für eine unwillentliche Verfehlung. Hier ist der Handelnde vollständig entschuldigt.

Die Unwissenheit verhindert in diesen Fällen, dass eine Handlung als Sünde oder Verfehlung erkannt und aus diesem Grund unterlassen wird. Thomas gebraucht für diese Art der Unwissenheit die Bezeichnungen *ignorantia antecedenter*²⁹³ und *ignorantia invincibilis*.

Bei der *ignorantia antecedenter* weiß der Handelnde etwas nicht, das man weder wissen sollte noch wissen könnte. Aus solcher Unwissenheit resultiert eine Handlung, die bei Kenntnis nicht ausgeführt worden wäre. Anders als bei der soeben unter (1) vorgestellten Fallgruppe wäre hier die aktuell nichtvorliegende Kenntnis eines Umstandes entscheidungserheblich geworden, hätte der Akteur bei der Handlung darüber verfügt: Hätte der vermeintlich auf einen Hirsch zielende Akteur gewusst, dass es sich bei seinem Opfer um einen Menschen handelt, hätte er nicht geschossen. Weiteres Beispiel hierfür ist jemand, der einen Pfeil abschießt und trotz ausreichender Sorgfalt nicht bemerkt, dass jemand in der Nähe ist und getroffen werden könnte. Trifft er tatsächlich einen Vorübergehenden, geschieht dies unwillentlich. Die *ignorantia invincibilis*²⁹⁴ bezeichnet das unvermeidbare oder unüberwindliche Nichtwissen: Was man nicht wissen kann, das muss man auch nicht wissen.²⁹⁵ Was schon potentiell nicht der Steuerung des Willens unterliegt, weil man nicht wissen kann, was man da tut, muss grundsätzlich die Zurechnung als willentliche Handlung unterbrechen, selbst wenn das Vorliegen des Wissens für den Akteur subjektiv nicht entscheidungserheblich geworden wäre.

(3) Die Unwissenheit wird *secundum quid* - in gewisser Hinsicht – Grund für eine willentliche Handlung. Eine Entschuldigung ist wegen der dennoch vorliegenden Willentlichkeit der Handlung nicht möglich, Thomas geht hier von verminderter Schuld aus²⁹⁶.

²⁹² Hierzu Flannery 2005.

²⁹³ STh I-II q. 6 a. 8.

²⁹⁴ STh I-II q. 76 a. 2.

²⁹⁵ STh I-II q. 76 a. 2.

²⁹⁶ STh I-II q. 76 a. 4.

An dieser Fallgruppe wird besonders deutlich, dass für Thomas Unbewusstes durchaus in den Bereich des Willentlichen fällt.

Der Grund für das Versagen der vollständigen Entschuldigung kann einerseits der Gegenstand des Nichtwissens selbst sein. Denn Unwissenheit kann immer nur dann entschuldigen, wenn sie verhindert, dass man weiß, dass die Handlung, die man ausführt, eine Sünde ist. Wer also einen Handlungsumstand, der ihn von seiner Handlung abgehalten hätte, nicht kennt und nicht kennen kann, aber dennoch im Bewusstsein handelt, dass er sündigt, weil die Sündhaftigkeit der Handlung sich auch noch aus anderen – bekannten - Umständen ergibt, der ist nicht entschuldigt.

Der Grund kann sich andererseits auch aus der Unwissenheit selbst ergeben: Diese *ignorantia consequenter* bezeichnet den Fall, dass die Unwissenheit selbst willentlich ist und deshalb nichts Unwillentliches zur Folge haben kann. Unwissenheit kann auf zwei Weisen gewollt sein: Von direkter Unwissenheit spricht Thomas, wenn jemand bewusst den Erwerb von Kenntnissen vermeidet. Beispiel: Jemand möchte von Gottes Vergebung nichts wissen, damit er durch dieses Wissen nicht von weiteren Sünden abgehalten werde.

Indirekte Unwissenheit hingegen ist gegeben, wenn jemand aus Nachlässigkeit oder aufgrund eines schlechten Habitus oder deshalb, weil er sich von einer Leidenschaft hinreißen lässt, das nicht weiß, was zu wissen er gehalten ist.

Da diese beiden Formen der Unwissenheit selbst auf gewisse Weise gewollt sind, können sie nicht einfach – *simpliciter* - etwas Unwillentliches zur Folge haben, sondern nur in bestimmter Hinsicht – *secundum quid* -, insofern sie nämlich der Ausrichtung des Willens auf eine bestimmte Handlung vorausgehen, die dann unwissentlich erfolgt.²⁹⁷ Wenn sich die auf diese Weise gewollte Unwissenheit auf Dinge bezieht, die man wissen müsste und könnte, dann entschuldigt sie nicht. Vermeidbares Nichtwissen nennt Thomas auch *ignorantia vincibilis*.²⁹⁸ Wenn es sich hierbei um vermeidbares Nichtwissen dessen handelt, was zu wissen man gehalten ist, dann spricht Thomas von Sünde. Was man also wissen könnte und daher potentiell willentlich steuert, das wird auch zugerechnet.²⁹⁹

²⁹⁷ Deutlich in STh I-II q. 6 a. 6 ad 2.

²⁹⁸ STh I-II q. 76 a. 2.

²⁹⁹ Anders Bormann 1999, der zwar ebenfalls für die Integration des Unbewussten in den Begriff des Willentlichen plädiert, aber dabei so weit geht, auch außerhalb der Kontrolle des Willens liegende Unwissenheit dem Bereich menschlicher Handlungen und damit dem Bereich der Moral zuzuordnen zu wollen: „For St. Thomas it does not contradict his concept of the human act that there may be important emotions which co-determine the act, which are unconscious and therefore *out of the control* of reason and will“ (Hervorhebung von mir).

Kriterium für die subjektive Zurechnung ist demnach nicht, ob sich das Nichtwissen auf Fakten oder auf Normen bezieht. Nach Thomas sind bei Unwissenheit vielmehr zwei Fragen zu stellen: Konnte der Akteur die Bedeutung seines Handelns erkennen und handelt es sich somit um eine potentiell von Vernunft und Willen getragene, willentliche Handlung? Wurde das Nichtwissen entscheidungserheblich für die ausgeführte Handlung? Nur wenn sowohl Unvermeidbarkeit als auch Entscheidungserheblichkeit des Nichtwissens gegeben sind, wird der Akteur vollständig entschuldigt. Eine Teilentschuldigung ist trotz Vorliegens einer willentlichen Handlung dann möglich, wenn vermeidbares Nichtwissen entscheidungserheblich geworden wäre.

Entscheidend für die Frage, ob eine menschliche Handlung und damit ein Gegenstand der moralischen Zurechnung vorliegt, ist also das Vorliegen einer willentlichen Handlung. Willentlich ist alles das, was potentiell vom Willen gesteuert werden kann. Dies inkludiert grundsätzlich auch fahrlässiges Handeln. Wichtig für den Begriff des Willentlichen ist hierbei die Figur des „vermeidbaren Nichtwissens“. Denn nur vermeidbares Nichtwissen unterliegt der potentiellen Willenssteuerung.

Die subjektive Zurechnung einer „unwissentlichen“ Handlung erfolgt aber bei vermeidbarem Nichtwissen nur dann, wenn dieses Nichtwissen sich tatsächlich in der Handlung nicht niederschlägt, d.h. also nicht entscheidungserheblich geworden ist.

In dieser Frageperspektive trennt Thomas dann erst in einem zweiten, nachgeordneten Schritt das Bewusstsein eines bestimmten Verhaltens vom Bewusstsein seiner moralischen Qualifizierung als gut oder schlecht, also *ignorantia facti* und *ignorantia iuris*. Der Preis, den er für diese Unterscheidung zahlt, ist die Annahme, dass es bestimmte Verhaltensweisen gebe, die typischerweise die Gefährdung eines sittlichen Gutes implizieren: Sonst könnte er nicht von einem „Wissen Müssen“ nicht nur von Normen, sondern auch von Tatumständen (*ignorantia consequenter*) ausgehen, der Handlungstyp wird in diesen Fällen objektiv bestimmt, nicht subjektiv. Wenn ich schon den Erwerb bestimmten Wissens vermeide und in der Folge dann aufgrund meiner Unwissenheit „unbeschwert“ eine Verfehlung begehe, wird Zurechnungsgrund und damit Teil der einheitlichen „Handlung“ bereits der Nichterwerb von bestimmtem Wissen. Die Folgen hieraus verschmelzen mit dem Nichterwerb zu einer Handlung, zwei an sich unabhängige Geschehen – und zwar nicht nur äußerlich, sondern auch der bewussten „Intention“, der Absicht, des Handelnden nach - werden als Einheit betrachtet. Der Grundsatz des Thomas, dass die *intentio* die Spezifikation einer Handlung als eine solche Handlung bestimmt, kann also nicht als rein subjektive Absicht des Handelnden gelesen werden, sondern stellt mit dem Abheben auf bloß potentielle Willenssteuerung eine

objektive Bestimmung dar. Auch Handlungsfolgen, die ich nicht bedacht habe, oder Handlungsumstände, die mir unbekannt waren, können mir zugerechnet werden, weil ich mir das betreffende Wissen hätte aneignen müssen. Das Sollen bezieht sich hier auf Normen und „Fakten“ gleichermaßen, auch „Fakten“, also Handlungsumstände, unterliegen dem „Wissen Müssen“. Bewusste Zielsetzungen und Geschehensverläufen inhärente „Ziele“ oder besser Folgen, die unbewusst bleiben, müssen beide gleichgewichtig Beachtung finden. Solche unbewussten Folgen müssen dann als von der *intentio* umfasst gelten – hier wird relevant, dass die *intentio* nicht nur das aktive Ausrichten auf ein Ziel zum Begriffsinhalt hat, sondern auch das passive Gerichtetsein meinen kann. Für den Willen, der einerseits das rationale Vermögen der Selbstbestimmung ist, das ein Ziel qua Ziel erstrebt, und sich demzufolge im Bereich der Moral und ihrer Sollensforderungen bewegt, der aber andererseits in die kausal determinierte Welt hineinwirkt und selbst Teil der kausal strukturierten Natur ist, muss sein gesamter Handlungsraum normative Struktur besitzen: Faktenwissen *ist* Normenwissen, auch wenn sich oberste Prinzipien und normativ entscheidende situative Momente unterschiedlichen Abstufungen in der Normenhierarchie zuordnen lassen und daher die überkommene Unterscheidung zwischen *ignorantia iuris* und *ignorantia facti* möglich (aber bedeutungslos) bleibt.

Nur weil Wille zugleich das Vermögen des Einzelnen zur Selbstbestimmung und in die natürliche Welt eingeordnetes *agens* ist, ist die *intentio* keine rein subjektive Größe und kann der Willensbegriff Unwissentliches enthalten.

Die handlungstheoretischen Voraussetzungen dafür, dass Thomas Akte der sinnlichen Strebevermögen als willentlich und also als relevant bezeichnen kann, wurden benannt. Im Folgenden soll nun gezeigt werden, wie Thomas die Interdependenz zwischen erlittenem Gefühlsleben und Willensvermögen im Einzelnen ausbuchstabiert.

III. Die Willentlichkeit der *passiones animae* und ihr Einfluss auf den Willen

Es klingt zunächst befremdlich, von willentlichen Leidenschaften zu sprechen. Sind nicht die Affektionen, die Thomas *passiones animae* nennt, wie zum Beispiel Liebe, Hass, Begehren, Freude, Lust, Hoffnung, Verzweiflung, Angst, Zorn, gerade dem Willen entzogen? Kann ich mich zum Beispiel aufkeimender Wut willentlich widersetzen, so dass ich gar keine Wut fühle, oder ist es nicht so, dass ich sie bestenfalls willentlich unterdrücken kann, so dass ich

sie zwar fühle, dieses Gefühl aber nicht in einer Handlung nach außen dringt?³⁰⁰ Das Aufkommen von Gefühlen scheint mit der für den Willensakt entscheidenden rationalen Entscheidung nur wenig zu tun zu haben. Kennt man nicht vielmehr das Phänomen, zum Beispiel durch Lust- oder Unlustgefühle oder aus Angst von einem rational getroffenen Entschluss abzuweichen?

Thomas lokalisiert die Leidenschaften im sinnlichen Strebevermögen. Er betont zwar, dass jede *passio* eine körperliche Veränderung, eine *transmutatio corporalis*, beinhaltet³⁰¹, wie zum Beispiel erhöhte Pulsfrequenz, Gänsehaut, Zittern, Erbleichen oder Rotwerden.³⁰² (Heute würde man außerdem vielleicht chemische Veränderungen im Hirnstoffwechsel oder hormonelle Vorgänge anführen.). Dass diese Position intuitiv unmittelbar einleuchtend ist, zeigt sich auch an der Tendenz, Gefühle sprachlich mit körperbezogenen Bildern zu beschreiben, etwa wenn man von fieberhaftem Begehren spricht oder davon, dass einem vor Angst das Herz stehen bleibt. Jede Affektion geht nach Thomas mit einer solchen körperlichen Veränderung einher, diese ist ihre materielle Basis. Ohne diese Basis wäre gar keine *passio* möglich: Körperlose Wesen haben keine Affektionen im eigentlichen Sinne.³⁰³ Doch der materielle Teil ist nur ein Element der *passio*, das formale Element ist eine seelische Strebung, und zwar des sinnlichen Strebevermögens. Das sinnliche Strebevermögen ist das Vermögen eines körperlichen Organs, seine Aktuierung erfolgt immer mittels körperlicher Funktionen. Die materielle Basis von Affektionen ist aber weder alleiniger Grund oder Ursache der Affektion, noch ist eine *passio* vollständig psychisch steuerbar. Obwohl jede *passio* ein psychophysisches Phänomen ist, das den Menschen als Ganzen erfasst³⁰⁴, kommt der psychischen Seite nach Thomas doch die formale und damit spezifizierende Rolle zu³⁰⁵: Die Art der Affektion unterscheidet sich nach der ihr

³⁰⁰ Ähnlich Barad 1991, S. 403: „Since emotions are spontaneous feeling states, I have little control over their immediate presence in me. I may be responsible for controlling the expression of my emotions, but I am not responsible for their onset in the first place. An emotion in itself is not voluntary...“

³⁰¹ STh I-II q. 22 a. 1 und a. 3: „...passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis.“

³⁰² Furcht geht zum Beispiel mit Beklemmung einher, STh I-II q. 44 a. 1.

³⁰³ Siehe zum Beispiel STh I-II q. 24 a. 3 ad 2: „...in Deo et in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea: et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.“, STh I-II q. 31 a. 4 ad 2.

³⁰⁴ STh I-II q. 22 a. 1.

³⁰⁵ STh I q. 20 a 1 ad 2: „...in passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus.“

zugrundeliegenden Seelenbewegung. Wie bei jedem appetitiven Vermögen hat hierbei das Formalobjekt des Vermögensakts spezifizierende Funktion, so dass sich aus dem, worauf sich die Affektion bezieht, auch ihre Art und damit ihre Beschreibbarkeit und Kommunizierbarkeit³⁰⁶ ergibt. Thomas teilt das sinnliche Seelenvermögen in das iraszible und das konkupiszible Vermögen ein³⁰⁷; die Leidenschaften dieses Vermögens werden dementsprechend gegliedert³⁰⁸ und im Strebevermögen verortet³⁰⁹, wobei allerdings die Affekte des irasziblen Vermögens auf denen des begehrenden aufbauen³¹⁰. Er kann hiervon ausgehend folgende Affektionen unterscheiden: Liebe (*amor*), Hass (*odium*), Begierde (*concupiscentia*) mit der Unterform Sehnsucht (*desiderium*), Lust (*delectatio*), Freude (*gaudium*), Schmerz (*dolor*)/Trauer (*tristitia*), Hoffnung (*spes*), Verzweiflung (*desperatio*), Furcht (*timor*), Kühnheit (*audacia*) und Zorn (*ira*).

Von allem, was „willentlich“ und damit moralisch relevant sein kann, verdient besondere Beachtung das sinnliche Streben der Seele. Denn rein physische Vermögen sind als solche „blind“ und der Vernunft nicht zugänglich, unterliegen aber soweit der „despotischen“ Herrschaft des Willens, als sie mittels des sinnlichen Strebevermögens³¹¹ der Seele bewegt werden.³¹² Vom Willen nicht steuerbar und folglich für den hiesigen Zusammenhang irrelevant sind auch vegetative Vorgänge wie zum Beispiel Verdauung oder Atmung.³¹³ Das sinnliche Streben hingegen hat zwar – anders als das rationale Streben, der Wille, – immer eine organische Grundlage, so dass es immer auch von physischen Dispositionen abhängt, ist selbst aber dennoch der Vernunft zugänglich, soweit es der sinnlichen Wahrnehmung und damit der Möglichkeit nach auch vernünftigen Vorstellungen, nämlich der *imaginatio*,

³⁰⁶ Den Aspekt der Kommunizierbarkeit behandelt Brungs 2005, S 204.

³⁰⁷ STh I q. 81 a. 2.

³⁰⁸ STh I-II q. 22 a. 2.

³⁰⁹ STh I-II q. 22 a. 2: „...ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.“

³¹⁰ STh I-II q. 23 a. 1 ad 1: „...passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis.“ Eine eingehende Interpretation bietet Ricken 1998.

³¹¹ Der Körper bewegt sich nicht selbst, sondern wird von der Seele bewegt: „STh I-II q. 17 a. 9 ad 1: „...membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animae.“

³¹² STh I-II q. 17 a. 9: „Omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.“

³¹³ STh I-II q. 17 a. 8: „...actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis.“

folgt.³¹⁴ Die Willensherrschaft über das sinnliche Streben bezeichnet Thomas daher mit Aristoteles als „politisch“³¹⁵, die sinnlichen Strebungen haben also in besonderer Weise an der durch die Willenssteuerung vermittelten Rationalität teil.

Durch diesen Kunstgriff, via *imaginatio* einen Teil der natürlichen Antriebe der Vernunftsteuerung zugänglich zu machen, wird die prinzipiell mit anderen *animalia* geteilte Antriebsstruktur³¹⁶ beim Menschen nicht nur als mit einem zusätzlichen, rationalen Seelenteil ausgestattet angesehen, sondern so verwandelt³¹⁷, dass sie der menschlich-vernünftigen Existenzweise angemessen ist.³¹⁸ Im Zusammenspiel mit dem vernünftigen Streben des Willens werden die sinnlichen Antriebe zu menschlichen Antrieben, der sinnliche Seelenteil partizipiert an der Vernünftigkeit.³¹⁹ Die natürlichen, sinnlichen Neigungen sind daher vernünftig durchwirkte Neigungen und als solche auch von eigenem moralischen Gewicht³²⁰, und zwar nicht nur als etwas, das die Vernunft unterdrücken oder zähmen müsste, sondern sie stehen im Wechselspiel mit der Vernunft. Die sinnlichen Strebungen selbst gehören als vernünftig geordnete Strebungen zu dem für den Menschen Guten, für die sittliche Tugend haben sie nicht nur negative Funktion, sondern sie werden von der sittlichen Tugend gerade zur Erfüllung gebracht.³²¹

³¹⁴ STh I-II q. 17 a. 7; siehe auch ad 3.

³¹⁵ STh I-II q. 17 a. 7: „Unde philosophus dicit, in *I Polit.*, quod ratio praeest irascibili et concubiscibili non *principatu despotico*, qui est domini ad servum; sed *principatu politico aut regali*, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.“

³¹⁶ STh I-II q. 24 a. 1 ad 1: „...istae passiones secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus: sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum.“ Ausführlich hierzu Loughlin 2001.

³¹⁷ STh I-II q. 24 a. 1 ad 2: „...etiam inferiores vires appetitivae dicuntur rationales, secundum quod *participant aliquantulum rationem*“.

³¹⁸ Schockenhoff 1998, S. 109 f.: „Vielmehr rechnet er [Thomas] damit, dass alle menschlichen Antriebskräfte, also auch die seelischen Affekte und die sinnlichen Neigungen, zur wesensgemäßen Vollendung des Menschen beitragen, sofern sie sich auf sein vernunftbestimmtes Lebensziel hinordnen lassen.“

³¹⁹ Vgl. Gondreau 2007, S. 422: „The interplay that our lower sensitive appetite enjoys with reason and will, our highest faculties, introduces a whole new dynamic into the human experience of emotion.“, S. 425: „In his [Thomas’] view an intimate synergy and interpenetrability exist between the emotions and reason and will, making the emotions not merely ‚animal-like‘ acts but genuine *human* acts.“

³²⁰ STh I-II q. 24 a. 1: „...passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter.“

³²¹ Vgl. STh I-II q. 24 a. 2, insb. auch ad 3: „...passiones animae, in quantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: in quantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutum.“ (Hervorhebung nicht im Original). Treffend formuliert Schockenhoff 1998, S. 113: „Sein [Thomas’] ethisches Leitbild fordert nicht die Unterdrückung der sinnlichen Antriebskräfte, sondern ihre Indienstnahme für die eigentlich humanen Lebensziele.“

Das Wechselspiel zwischen *passiones animae* und Vernunft ist nun aber nicht im Sinne moderner, kognitivistischer Gefühlstheorien zu verstehen, die Gefühlen generell eine propositionale Struktur zuschreiben³²². Im Gegenteil betont Thomas ja gerade, dass sich die *passio* im eigentlichen Sinn im sinnlichen Strebevermögen selbst abspielt. Damit ist die sinnliche Wahrnehmung zwar notwendige Voraussetzung von Affektionen, der kognitive Aspekt spielt also eine wesentliche Rolle: Via *imaginatio* ist die Vernunftsteuerung von Affektionen zwar möglich, doch deren Grundstruktur bleibt die einer kontextbezogenen Reaktion auf eine Wahrnehmung, wie sie auch einem Tier möglich ist. Die Zuordnung der *passio* zu den appetitiven Vermögen stellt zudem die umgekehrte Objektrelation zu der eines apprehensiven Vermögen sicher: Das Streben richtet sich auf die Dinge, wie sie in sich selbst sind, und bewirkt so, dass sich sein Träger in direktem Kontakt nach außen wendet, während die Relation eines apprehensiven Vermögen zu seinem Objekt mit der Erfassung der Objektform ganz im Träger verbleibt. Die Affektion löst also erst der Kontakt mit dem Objekt aus, nicht bereits die Vorstellung des Objektes (auch wenn bei manchen Affektionen das ihnen eigentümliche Objekt eine bestimmte Vorstellung sein kann, wie etwa bei der Furcht ein vorgestelltes zukünftiges Ereignis).³²³

Erhellend für den Zusammenhang zwischen Affektionen und Vernunft ist die Unterscheidung, die Thomas zwischen der Haltung der Enthaltbarkeit, *continentia*, und der Tugend der Beherrschtheit, *temperantia*, macht.³²⁴ Die *continentia* verhindert Fälle von Willensschwäche; der Enthaltbare folgt den sinnlichen Strebungen nicht, wenn diese ihn entgegen seinem Vernunfturteil leiten würden. Wer hingegen die Tugend der Beherrschtheit besitzt, dessen sinnliche Strebungen unterliegen bereits einer vernünftigen Ordnung, so dass er sinnlich bereits das erstrebt, was der Vernunft entspricht.³²⁵ Der Beherrschte kann so seine sinnlichen Antriebe für rechtes Handeln nutzen, er tut das moralisch Richtige mit Freude und sinnlicher Lust. In diesem Sinne spricht Thomas auch von Leidenschaften, die dem Vernunfturteil nachfolgen: Der *consensus* des Willens kann einer Leidenschaft freien Lauf lassen, wenn der Handelnde mit Hilfe seines sinnlichen Strebevermögens zu

³²² So auch Brungs 2005, S. 206; Barad 1991, S. 400 f.

³²³ Beispiel bei Brungs 2005, S. 207: „Die Lust auf ein kühles Bier wird nicht durch die Form eines kühlen Bieres, sondern eben durch ein kühles Bier befriedigt. Und umgekehrt impliziert das Urteil, dass Faustschläge ins eigene Gesicht eine schlimme Sache sind, noch keine Schmerzen – glücklicherweise.“

³²⁴ Vgl. hierzu Gondreau 2007, S. 437 f., Schockenhoff 1998, S. 113 f.

³²⁵ STh II-II q. 155 a. 4: „Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subiectus rationi et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.“

tatkräftigerem Handeln angetrieben werden möchte, eine Leidenschaft also bewusst als Antrieb ausnutzt.³²⁶

Umgekehrt kennt Thomas aber auch sogenannte vorhergehende Leidenschaften, *passiones antecedenter*, bei denen eine plötzliche Wahrnehmung das sinnliche Strebevermögen so affiziert, dass die Kontrolle durch den Willen unterbleibt – obwohl Willenssteuerung bei rechtzeitiger Voraussicht des wahrgenommenen Ereignisses oder Gegenstandes möglich gewesen wäre.³²⁷ Affektionen können also die Vernunftsteuerung auch unterwandern oder, wie Thomas an anderer Stelle³²⁸ ausführt, verdunkeln.

Den möglichen Einfluss der Vernunft auf das sinnliche Strebevermögen kann man am Beispiel der gegensätzlichen *passiones* von Hoffnung und Verzweiflung illustrieren³²⁹. Bei diesen beiden Affekten kann das iraszible Seelenvermögen auf ein und dasselbe Objekt mit gegensätzlichen Strebungen reagieren: Denn auf ein schwierig zu erlangendes Gut, ein *bonum arduum*, kann ich einerseits reagieren, insofern es ein Gut ist, und es folglich begehren (Hoffnung) oder aber es, insofern es schwierig zu erlangen ist, meiden (Verzweiflung). Das sinnliche Strebevermögen an sich würde also von dem *bonum arduum* entweder in die eine oder aber in die andere Richtung affiziert. Die Vernunft hingegen kann die beiden Aspekte des *bonum* und des *arduum* zueinander in Beziehung setzen, also fragen, welcher Aspekt überwiegt und unterschiedliche Gründe dafür erwägen. Sie ermöglicht dadurch die Distanznahme zu dem Objekt des sinnlichen Strebevermögens und beeinflusst somit auch, wie das Objekt das Vermögen affiziert. Der Affekt ist so von der Vernunft beeinflussbar. Die Vernunft wirkt gleichsam wie die Brille, die das zwar nicht wie die rein physischen Vermögen „blinde“, aber doch „kurzsichtige“ sinnliche Strebevermögen dazu bringt, die Dinge im rechten, vernünftigen Licht zu sehen.³³⁰

Umgekehrt ist aber auch die Einflussnahme von Affektionen auf das Vernunfturteil bzw. den Willensentschluss möglich³³¹. Strebungen und Leidenschaften können bestimmen, was wir denken und unser Handeln leiten. So erscheint dem Liebenden das Geliebte möglicherweise besser als es ist, dem, der etwas fürchtet, das Gefürchtete aufgrund seiner Angst besonders

³²⁶ STh I-II q. 24 a. 3 ad 1.

³²⁷ STh I-II q. 17 a. 7.

³²⁸ STh I-II q. 24 a. 3 ad 1.

³²⁹ Ricken 1998, S. 133.

³³⁰ Diesen treffenden Vergleich gebraucht Barad 1991, S. 413.

³³¹ Viele Textbeispiele bei Barad 1991, S. 407 ff.

fürchterlich.³³² Dass bei dieser Interaktion von Rationalität bzw. rationalem Streben und sinnlichen Strebungen letzteren eine notwendige Funktion zukommt, verdeutlicht Thomas am Beispiel des Verlangens nach Nahrung, das die Aufrechterhaltung von körperlichen Funktionen und Wohlbefinden sichert.³³³ Da die menschliche Seele des Körpers bedarf, kann es keine Vollkommenheit in geistigen Dingen geben, wenn die Bedürfnisse des Körpers ignoriert werden.³³⁴ Die sinnlichen Strebungen haben also auch die Funktion, das körperliche Dasein in der Welt als notwendige Dimension des geistig-seelischen Lebens zu etablieren.

IV. *Passiones animae* und Tugend

Die *passiones animae* können also willentlich sein bzw. mit dem Willensvermögen interagieren und müssen daher auch moralische Relevanz besitzen. Offensichtlich kann jedoch nicht gemeint sein, dass jede erfüllte Strebung auch zum erfüllten Leben gemäß der Vernunft beiträgt – Thomas betont wieder und wieder, dass nur die vernünftigen Strebungen das gute Leben befördern. Die sinnliche Antriebsstruktur gibt also nicht unmittelbar vor, was das moralisch Gute ausmacht. Vielmehr integriert erst die Lehre von der Tugend als vernünftigem *habitus* der seelischen Strebungen die natürlichen Antriebe in die Morallehre. Die Notwendigkeit dieses weiteren Schritts ergibt sich für den modernen Leser aus der Gefahr, einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen, der vorliegen würde, wenn von faktischen Bedürfnissen und Trieben auf moralisch erstrebenswerte Güter geschlossen würde. Thomas selbst sieht die Notwendigkeit eines solchen weiteren Schritts ebenfalls, er argumentiert mit der Mangelhaftigkeit und der Unterschiedlichkeit der Menschen: Die organische Rückbindung der Seelenstrebungen führt dazu, dass ihre jeweilige Ausprägung von Mensch zu Mensch unterschiedlich ist. Denn das Materielle ist für Thomas immer auch Prinzip der Individuation, das, was das Einzelwesen zu einem Bestimmten macht. Die Begrenztheit der individuellen Natur ist dabei gegenüber der artspezifischen Natur des Menschseins immer auch eine individuelle Einschränkung, die individuelle Vorprägung durch das materiale Prinzip kann den von der überindividuellen Wesensnatur vorgegebenen Rahmen von Möglichkeiten mehr oder weniger ausschöpfen.³³⁵ So erklären

³³² STh I-II q. 44 a. 2 : „Quia homini affecto secundum aliquam passionem, videtur aliquid maius vel minus quam sit secundum rei veritatem: sicut amanti videntur ea quae amat, meliora; et timenti, ea quae timet, terribiliora.“

³³³ Siehe zum Beispiel STh I-II q. 31 a. 7.

³³⁴ Gondreau 2007, S. 426: „There is no spiritual or moral excellence if the needs of the body are ignored.“

³³⁵ STh I-II q. 51 a. 1.

sich unterschiedliche Talente und Fähigkeiten: Nicht jeder hat das Zeug zum großartigen Pianisten oder herausragenden Sportler. Dies trifft auch auf das Gefühlsleben zu. Hier zeigt sich die naturhafte Disposition möglicherweise in einem aufbrausenden oder sanften Charakter, in besonderer Risikobereitschaft oder außergewöhnlicher Empathiefähigkeit oder einem ausgeprägten Gerechtigkeitssinn o.Ä..³³⁶ Nicht nur physische Defekte können eine solche Unterschiedlichkeit der Individuen hervorrufen, auch die allgemeine Antriebsstruktur kann nach Thomas gestört sein.³³⁷ Doch nicht nur die von der *transmutatio corporalis* und damit einer organischen Grundlage abhängigen sinnlichen Strebungen unterliegen dieser konstitutionellen Schwäche des Individuums, auch das rationale Streben, der Wille, ist mit einer solchen anfänglichen Mangelhaftigkeit behaftet und daher immer vom Scheitern bedroht. Trotz seiner unumkehrbaren Ausrichtung auf das universelle Gute, das ihn überhaupt erst als rationales Strebevermögen konstituiert, unterliegt jeder einzelne, partikuläre Strebensakt den Anfechtungen der Endlichkeit.³³⁸ Vernünftiges Streben – sei es des Willens selbst, sei es der vernünftig geordneten sinnlichen Strebungen – muss daher erlernt und erworben werden.³³⁹ Die naturhafte Anlage zum Guten, die jedes appetitive Vermögen erst zu dem macht, was es ist (nämlich ein Streben), kann daher nur eine Grundvoraussetzung für das gute Leben sein, das für den Menschen das vernunftgemäße, tugendhafte Leben ist, eine Möglichkeitsbedingung, die Thomas die Keimzellen der Tugend nennt, *seminalia virtutum*.³⁴⁰

Seitens der Seele, also von der formalen Bestimmung her gedacht, gibt es keine naturhafte Anlage zur Tugend, also zu einem guten *habitus*. Hier sieht Thomas lediglich die Möglichkeit, durch die Frage nach der *ratio* des jeweiligen Vermögens selbst zu allgemeinen Prinzipien zu gelangen, da das eigentümliche Objekt eines appetitiven Vermögens nicht durch seinen

³³⁶ Vgl. STh I-II q. 63 a. 1: „...unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam.“ Vgl. auch STh I-II q. 51 a. 1: „...ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.“

³³⁷ STh I-II q. 31 a. 7.

³³⁸ Dem vernunftgemäßen Guten ist der Wille zwar naturhaft zugeneigt, doch in der geteilten Welt ist nicht nur das eigene Gut, sondern auch das der anderen zu berücksichtigen, was die naturhafte Ausrichtung des Willens übersteigt; er bleibt das Vermögen eines Individuums mit eingeschränkter Perspektive auf sein eigenes Gut. Der Wille ist daher Träger der Tugend der Gerechtigkeit, STh I-II q. 56 a. 6 (dort auch zum göttlichen Gut und der theologischen Tugend der Liebe).

³³⁹ Vgl. Schockenhoff 1998, S. 109: „Der Mensch kommt als Orientierungswaise zur Welt, die erst in mühevoller Disziplin und Selbsterziehung lernen muss, in wechselnden Lebenslagen die richtigen Entscheidungen zu treffen und das Chaos seiner Leidenschaften zu einem vernunftgeleiteten Streben zu ordnen.“

³⁴⁰ STh I-II q. 63 a. 1: „...seminalia virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus.“

habitus bestimmt wird, sondern diese Bestimmung aus der Eigenart des Vermögens selbst herrührt. Eine anfängliche Hinneigung zu einem guten *habitus*, wie sie für die materielle Seite des Strebens möglich ist, kann es hier nicht geben. Das Streben selbst ist als seelisches Streben schon vom Vermögen her auf das Gute ausgerichtet, allerdings ist dieses eigentümliche Objekt bzw. Gut des Strebens abstrakt und weitgehend unbestimmt. Thomas verweist für diese abstrakte Bestimmung der den jeweiligen Strebevermögen eigentümlichen Objekte auf die obersten Prinzipien des natürlichen Gesetzes, die wegen ihrer Naturhaftigkeit *seminalia virtutum* genannt würden.³⁴¹ In seiner Gesetzeslehre benennt Thomas vier *inclinationes naturales*, deren Zielgütern er Gesetzesvorschriften zuordnet.³⁴² Was aber konkret ein Gut und daher handelnd (d.h. willentlich) zu erstreben ist, das lässt sich nicht aus naturhafter Anlage erkennen, sondern nur mit dem *habitus* der Tugend treffsicher im Einzelfall entscheiden. Deshalb ordnet Thomas jeder Naturneigung eine der vier moralischen Tugenden zu.³⁴³ Die naturhafte Anlage ist insoweit eben nur wie eine Keimzelle.

(Moralische) Tugend ist für Thomas die habituelle Ermöglichung von rechtem Wollen und seiner Umsetzung. Sie bestimmt ihren Träger, eines der Strebevermögen, zu dem ihnen angemessenen Akt.³⁴⁴ Dabei ist es gerade die Vernunfthaftigkeit der Strebevermögen, die die habituelle Formung ermöglicht und erforderlich macht. Denn die Vernünftigkeit ist der Grund, weshalb die menschlichen Vermögen nicht auf eines festgelegt, sondern vielem gegenüber offen sind. Der *habitus* wird von Thomas als Prinzip zur leichteren Hervorbringung bestimmter Handlungen und als Vervollkommnung der Natur des Handelnden eingeführt³⁴⁵. „Leichtere Hervorbringung“ und „Bestimmung des Aktes“ heißt nun aber nicht, dass der tugendhafte *habitus* vollständig determinieren würde, welche Handlung vollzogen wird. Der tugendhafte Mensch bleibt jederzeit zu der Tugend widersprechenden und moralisch schlechten Handlungen in der Lage. Der Akt der Tugend, so

³⁴¹ STh I-II q. 51 a. 1: „In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus: sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse *seminalia virtutum*.“

³⁴² Hierzu ausführlich im dritten Teil.

³⁴³ STh II-II q. 108 a. 2: „Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua specialis virtus.“

³⁴⁴ STh I-II q. 55 a. 1.

³⁴⁵ STh I-II q. 49; siehe hierzu Nickl 2005, S. 37 ff.

Thomas, ist nichts anderes als der gute Gebrauch der freien Selbstbestimmung,³⁴⁶ Der Tugendhafte gewinnt damit an Freiheit, ihm fällt Gebrauch und Umsetzung von Wille und Vernunft leichter als dem, dessen Strebungen nicht durch den tugendhaften *habitus* geordnet sind.³⁴⁷ Er wird nicht nur nicht durch fehlgeleitete Strebungen abgelenkt, er wird auch nicht wegen mangelnder Festigkeit seines Strebens durch Hindernisse abgehalten, sondern er weiß seine sinnlichen Strebungen richtig für sich zu nutzen; bei der Umsetzung seines Wollens in äußeres Handeln bewegt er sich dank der Gerechtigkeit innerhalb seiner Freiräume und kennt seine Verantwortung gegen andere. Tugend habitualisiert Verhalten ohne zu determinieren, sie „kanalisiert“ die Strebevermögen, ohne einzuengen. Durch sie kommt die freie Selbstbestimmung zur Entfaltung.

Ein *habitus* wird von Thomas in doppeltem Sinne als Tugend bezeichnet, nämlich einmal, insofern er die Befähigung zum rechten Tun gibt, aber auch, insofern er zugleich zu dieser Befähigung den Vollzug des Tuns gut macht.³⁴⁸ Nun ist der gute Vollzug von der Ordnung des strebenden Seelenteils abhängig, so dass letzterer *habitus* – der eigentlich moralische *habitus* – ein *habitus* des strebenden Seelenteils sein muss. Die intellektuellen Tugenden beziehen sich auf das verstandhafte Seelenvermögen und schaffen daher zwar die Befähigung zum rechten Tun, der Gebrauch dieser – gegebenenfalls habituell gestärkten – Fähigkeit jedoch ist nur dann gut, wenn der entsprechende moralische *habitus* des strebenden Seelenteils vorhanden ist.

Eine Sonderstellung kommt hierbei der Klugheit zu, die nicht nur die Befähigung zum guten Werk verleiht, sondern auch den guten Vollzug ermöglicht, da sie selbst bereits die Rechtheit des Strebevermögens „voraussetzt“.³⁴⁹ Tugendhaft geordnete Strebungen bewirken die richtige Ausrichtung auf angemessene Ziele, deren gute Verwirklichung Aufgabe der Klugheit ist: Wie einer beschaffen ist, so erscheint ihm das Ziel. Die vernünftige Ordnung der Strebungen stellt sicher, dass die Beurteilung des Ziels aus vernünftiger Leidenschaft erfolgt. Umgekehrt ist die gute Ausrichtung auf angemessene Ziele selbst etwas, das sich nur im

³⁴⁶ STh I-II q. 55 a. 1 ad 2: „Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.“

³⁴⁷ Horn 2005, S. 48: „Insofern der Tugendbesitz eine zuverlässige Verfügung über wünschenswerte Verhaltensweisen bedeutet, erhöht man durch Tugendbesitz seinen dispositionalen Spielraum, sein Aktionspotential.“

³⁴⁸ STh I-II q. 57 a. 1: „...duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est: uno modo, quia facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate, facit etiam usum bonum.“

³⁴⁹ STh I-II q. 57 a. 4: „Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum: respicit enim appetitum, tamquam praesupponens rectitudinem appetitus.“

Handeln selbst beweist und zeigt, und Ziele werden handelnd verwirklicht durch die rechte Entscheidung für eine konkrete Handlung. Die Klugheit als Tugend der rechten Entscheidung ist damit ihrerseits „Voraussetzung“ der tugendhaften Ordnung der Strebungen.³⁵⁰ Obwohl sie selbst nicht Tugend eines Strebevermögens ist, ist sie doch auf das richtige Handeln ausgerichtet. Sie ist damit die Tugend der praktischen Vernunft – einer praktischen Vernunft, die mit den (sinnlichen) Strebungen in Interaktion steht. Sie hat deshalb innerhalb der vier Kardinaltugenden eine „Scharnierfunktion“³⁵¹.

Tugend des vernünftigen Strebevermögens ist die Gerechtigkeit, das konkupiszible Strebevermögen ist Träger der Maßhaltung, das iraszible der Tapferkeit.³⁵²

Neben dieser Unterscheidung zwischen verstandhaften und moralischen Tugenden sind eingegossene und natürliche, erworbene Tugenden zu differenzieren³⁵³: Die eingegossenen Tugenden, auch theologische Tugenden genannt, sind vordergründig Liebe, Glaube und Hoffnung. Wer im Besitz der eingegossenen Tugend ist, für den bekommen jedoch auch Klugheit, Gerechtigkeit, Maßhaltung und Tapferkeit eine neue, tiefergehende Bedeutung³⁵⁴. Die eingegossenen Tugenden können nicht handelnd erworben werden, sondern werden kraft göttlicher Gnade empfangen. Für den Moraltheologen Thomas kommt der Liebe dabei eine herausgehobene Stellung zu – sie ist für alle anderen Tugenden architektonisch. Dabei entspricht diese herausgehobene Stellung der Tugend der Liebe (*caritas*) der fundamentalen Bedeutung des *amor* (Leidenschaft, nicht Tugend!) als Grundakt (nicht nur) menschlichen Daseins.³⁵⁵ Dass dessen Grund philosophisch unzugänglich bleibt, wurde bereits gezeigt. Dem entspricht, dass für die moralphilosophische Rekonstruktion der Tugendlehre für den

³⁵⁰ STh I-II q. 57 a. 5; q. 58 a. 4, 5. Horn 2005, S. 51 kennzeichnet das Wechselverhältnis zwischen Klugheit und den anderen moralischen Tugenden wie folgt: „Auf der einen Seite erweisen sich die intellektuellen Tugenden insofern als vorrangig, als die Klugheit die kausale Bedingung der Möglichkeit moralischer Tugend bildet... Auf der anderen Seite kommt den moralischen Tugenden insofern ein Vorrang zu, als diese die logische Bedingung der Möglichkeit von Klugheit darstellen.“

³⁵¹ STh I-II q. 65 a. 1.

³⁵² STh I-II q. 61 a. 2.

³⁵³ STh I-II q. 62 a. 1.

³⁵⁴ STh I-II q. 63 a. 4.

³⁵⁵ Genauer zum Verhältnis von *caritas* und *amor* im Gefüge der Tugenden (eingegossen und natürlich) siehe STh I-II q. 62 a. 2 ad 3: „...licet caritas sit amor, non tamen omnis amor est caritas. Cum ergo dicitur quod omnis virtus est ordo amoris, potest intelligi vel de amore communiter dicto; vel de amore caritatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quaelibet virtus esse ordo amoris, in quantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio: omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est. - Si autem intelligatur de amore caritatis, non datur per hoc intelligi quod quaelibet alia virtus essentialiter sit caritas: sed quod omnes aliae virtutes aequaliter a caritate dependeant, ut infra patebit.“

Bereich der theologischen Tugenden eine Leerstelle verbleibt und die natürlichen Tugenden eine gleichsam unvollständige Moral liefern – die freilich in ihrer Unvollständigkeit die Erlangung des innerweltlichen *bonum imperfectum* mit allen seinen Unwägsamkeiten und Defiziten doch in die Macht des Menschen gibt³⁵⁶.

Unter den erworbenen Tugenden hat nun nicht nur die Tugend der Klugheit eine herausgehobene Stellung, auch der Gerechtigkeit kommt eine besondere Funktion zu. Während Thomas als Grundregel feststellt, dass sittliche Tugend nicht ohne Affektionen sein kann, weil sie es ja gerade mit der vernünftigen Ordnung der sinnlichen Strebungen zu tun hat, so macht er dennoch sogleich eine Ausnahme für einen bestimmten Ausschnitt der sittlichen Tugend, nämlich die Kardinaltugend der Gerechtigkeit.³⁵⁷ Da diese der vernunftgemäßen Ordnung des Willens dient, zeigt sich hier eine Besonderheit: Denn der Wille ist als rationales Strebevermögen im Gegensatz zum sinnlichen Strebevermögen nicht an die *transmutatio corporalis* als materiale Komponente gebunden und unterliegt daher nicht in derselben Weise wie das sinnliche Strebevermögen der durch die organische Rückbindung bedingten Mangelhaftigkeit. Akt des Willens ist typischerweise keine *passio*, sondern eine Handlung in der Welt, eine *operatio*.³⁵⁸ Obwohl der Willensakt des *usus* die Wirkung des Willens auf jedwedes Vermögen benennt, also gleichermaßen die Steuerung der *passiones animae* wie die der physischen Vermögen meinen kann, so bezieht sich die dem Willen als Träger zukommende Tugend doch auf die Ausrichtung der *operationes* auf das Gute. Denn die Zielgüter der Leidenschaften, die der Wille steuern kann, sind diesem natürlicherweise Güter. Das eigentliche Ziel einer Handlung aber, das auch das eigentliche Gut des Willens ist, ist kein innerer Akt eines Seelenvermögens, sondern eine äußere Handlung in der Welt. Die äußere Handlung bedarf für sich betrachtet keiner Leidenschaft, so dass auch die Tugend der Gerechtigkeit eine „leidenschaftslose“ Tugend ist. Doch die Grundstruktur der sittlichen Tugend als vernünftige Ordnung und damit auch Kräftigung der natürlichen Antriebe, die individuell unterschiedlich und in ihrer materiellen Rückgebundenheit durch die Individuation gefährdet und brüchig sind, bleibt auch hier erhalten. Der Wille ist als Strebevermögen auf die Führung durch die Tugend deshalb angewiesen, weil auch er als Wille eines menschlichen Individuums mangelhaft ist, insofern

³⁵⁶ Man muss also nicht gläubig sein, um tugendhaft sein zu können, STh I-II q. 65 a. 2. Zu Funktion und Reichweite der erworbenen Tugenden qua natürliche Tugenden siehe STh I-II q. 61 a. 5.

³⁵⁷ STh I-II q. 59 a. 5: „...virtutes morales quae sunt circa passiones sicut propriam materiam, sine passionibus esse non possunt ... Virtutes vero morales, quae non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus (et huiusmodi virtus est iustitia): quia per ea applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio.“

³⁵⁸ Siehe Fn 324.

als er sich immer nur auf partikuläre Güter richtet und der partikularen Perspektive des jeweiligen Akteurs unterworfen ist. Tritt er in die Welt, erweist sich diese partikuläre Perspektive angesichts anderer Akteure als unzureichend und muss einer rechten Ordnung zugeführt werden.

Die Führung des vernünftigen Strebenvermögens durch erworbene Tugend ist deshalb über die Gerechtigkeit in besonderer Weise im Gemeinschaftsleben verankert. Das Handeln in der Welt ist ein Handeln in einer geteilten Welt. Dies ist aber nicht nur im Bereich der Tugend der Gerechtigkeit von Bedeutung. Denn gerade der Gegensatz der Tugend als etwas Erworbenem im Gegensatz zu etwas naturhaft Angelegtem macht sichtbar, dass Handlungswissen und Orientierung im Praktischen erlernt werden und dafür eben auch nach außen verwiesen sind³⁵⁹ – etwa so, wie man zum Musizieren zunächst lernen muss, welches die allgemeinen Rhythmus-, Melodie- und Harmonieregeln sind, und außerdem üblicherweise im Spiel mit anderen die in diesen konkreten Kreisen gängigen Stücke und Konventionen kennenlernt, bevor man die Souveränität hat, eigene Interpretationen und Variationen und einen eigenen Stil zu entwickeln und beizutragen. Die vermeintlich „innerliche“ Führung der Tugend, die Ordnung der Affekte und dadurch die Ermöglichung und Förderung freier Willensbetätigung, ist damit nicht losgelöst vom äußeren Handeln und dem Gemeinschaftsleben zu sehen. Denn es ist ja gerade das vernünftige Strebevermögen, der Wille, dessen Anleitung auch die sinnlichen Strebungen in vernünftiges, menschliches Handeln einbindet und nutzt. Dieser Wille aber ist als Vermögen nach außen gerichtet, auf Handlungen. Da der Wille an die Gemeinschaft verwiesen ist, muss sich das auch den anderen Tugenden mitteilen.

Die naturhafte Ausrichtung auf das Gute besteht also für Thomas wie nach dem Zwiebelprinzip aus mehreren, auch dem Determinationsgrad nach abgestuften Schichten:

1. Oberste Schicht ist die für den Willen konstitutive Ausrichtung auf das universelle Gute. Diese oberste Schicht ist aus sich selbst heraus für partikuläre Strebensakte keine inhaltliche Vorbestimmung. Tritt der *habitus* der Gerechtigkeit hinzu, ist eine Neigung zur Sozialität, dem besonderen Gut der Gerechtigkeit, anzunehmen. Erst durch den tugendhaften *habitus* erfolgt hier also eine inhaltliche Bestimmung (wobei ein *habitus* selbstverständlich zwar eine

³⁵⁹ Besonders stark macht diesen Gemeinschaftsbezug Honnefelder 2008, S. 240-245, indem er dem Ethos als soziokulturell gewordener und bewahrter Größe zuschreibt, dem Einzelnen die Gestalt des gelingenden Lebens vorzugeben, innerhalb derer er allererst den Stand des Menschseins gewinne. Zugleich sichere das Ethos „den Bestand der betreffenden Gesellschaftsordnung und mit ihm die soziale Bedingung der Möglichkeit von Handeln überhaupt“ (S. 244).

Handlungsgeneigtheit darstellt, aber dennoch die konkrete Handlungsentscheidung nicht determiniert: Auch der Gerechte bleibt zu ungerechten Akten fähig.).

2. Dem untergeordnet sind die Ausrichtungen auf die jeweiligen Güter der anderen sittlichen Tugenden. Auch diese sind dem Willen naturhaft als Güter vorgegeben, doch anders als bei der obersten Schicht handelt es sich hier um eine inhaltliche Vorgabe, denn der *habitus* von *temperantia* und *fortitudo* ist nichts anderes als die bereits vernünftig geordneten Strebungen des Akteurs als Einzelnem. Bindeglied ist hier die Tugend der Klugheit, der *prudentia*. Ohne Klugheit, so Thomas, kann es keine sittliche Tugend geben. Denn die Klugheit ist praktische Vernünftigkeit, sie ist die Instanz, die allgemeine Vernunftprinzipien für den Einzelnen mit seinen besonderen Voraussetzungen anpasst und so überhaupt erst in Einzelhandlungen anwendbar macht. Naturhafte Güter sind nun aber nicht gleichzusetzen mit einer Determiniertheit zu guten Handlungen: Wer die sittlichen Tugenden der *temperantia* und der *fortitudo* besitzt, kann trotz der naturhaften Ausrichtung des Willens auf die Ziele dieser beiden Tugenden noch willentlich einzelne Akte der Unmäßigkeit oder der Feigheit begehen. Denn die Ausrichtung auf ein Ziel determiniert nicht das Mittel seiner Erreichung: Die konkrete Handlung kann trotzdem ein Scheingut zum Ziel haben, wie der Fall der Willensschwäche klar belegt, bei dem die im Einzelfall doch überschießenden Leidenschaften das Urteil der Klugheit trüben. Der *habitus* konditioniert das zugrundeliegende Vermögen nicht so, dass der Akt des Vermögens vorbestimmt wäre, sondern er bewirkt lediglich eine bestimmte Neigung des zugrundeliegenden Vermögens, das im Einzelfall trotz habitueller Formung entgegengesetzt akuiert werden kann.³⁶⁰

3. Unterste Schicht bilden die Ausrichtungen der körperlichen Vermögen. Hier können insbesondere physische Defekte eine Störung bewirken, die die naturhafte Anlage zum Guten untergräbt. Doch das jeweilige Gut der körperlichen Vermögen differiert von vornherein von Mensch zu Mensch: Die individuelle Begrenztheit (materielles Prinzip) führt dazu, dass die naturhafte Ausrichtung auf das Gute auf dieser Ebene kaum Allgemeinheitscharakter besitzt, also von Akteur zu Akteur differiert. Wegen der mangelnden Steuerungsmöglichkeit durch den Willen hat diese naturhafte Anlage zwar die moralische Funktion, Voraussetzungen des individuellen Könnens zu benennen, lässt aber darüber hinaus keinen positiven Schluss auf den normativen Gehalt des Guten zu.

Die Ziele der natürlichen Neigungen sind also entsprechend diesem Zwiebelprinzip vielfältig und für die moralische Frage nach dem Guten gehaltvoll – allerdings nur insofern, als sie die Tugendziele benennen und somit vernünftig geordnet sind.

³⁶⁰ STh I-II q. 53 a. 1-3; vgl. hierzu Kent 2002, S. 119: „Habits make it harder, but never impossible, for the virtuous among us to degenerate and the vicious among us to improve.“

Auch die sinnlichen Leidenschaften haben ihren Platz innerhalb der Moral, die bei Thomas das Gute des Menschen befördert. Wenn irdisches Glück das sittliche Leben beinhaltet, so müssen in diesem sittlichen Leben auch die sinnlichen Leidenschaften ihre vernunftgemäße Erfüllung finden³⁶¹. Aufgabe der Tugend ist daher auch, das sinnliche Empfinden zu kultivieren, um so alle Facetten menschlichen Seinkönnens zur Entfaltung zu bringen.³⁶² Ein Mangel an Leidenschaftlichkeit stellt sich in dieser Perspektive ausdrücklich als Defekt dar.³⁶³ Denn auch das sinnliche Strebevermögen ist – in dem Rahmen, der die Steuerung durch die Vernunft vorgibt – ein Antrieb zum Guten, nicht nur der Wille.³⁶⁴ Hier wird sichtbar, worin der Vorteil liegt, den Willen als appetitives Vermögen zu konzipieren: Grundkategorie der Moral ist dann das Gute (das sich nach außen wendende Streben kann im Guten seine Erfüllung finden), nicht die Pflicht (auf die der sich selbst wollende Wille sich allein beziehen kann). Moral und vernunftgemäßes Leben beinhalten deshalb eine erfüllte Beziehung zur Welt – und zwar in allen Aspekten menschlichen Daseins. Alle vernünftig kultivierten Antriebe und Neigungen sind für eine solche erfüllte Weltbeziehung unverzichtbar.

V. Tugend und *per se* schlechte Handlungen: Objektivität des inneren Akts?

Tugend erzielt also eine erfüllte Weltbeziehung, indem sie die Strebungen ordnet. Dies erfolgt – wie gezeigt – mittels immanenter Willensakte (*usus*) bzw. potentieller Willenssteuerung durch solche immanenten Akte (*consensus*). Die Ordnung der Strebungen der Seele ist damit eine innere Ordnung, die gleichsam vor der in die Welt tretenden Handlung ansetzt, indem sie gerade die innere Handlungsseite thematisiert. Die Ordnung der Affekte durch die sittliche Tugend dient primär der Sicherung der Willensfreiheit, und zwar unter Berücksichtigung der individuellen Unterschiede zwischen Menschen. Die Tugenden handeln dementsprechend vorrangig nicht vom „Was“, sondern vom „Wie“ des Handelns. Sie benennen formale Bedingungen des guten Handelns. Die Figur der *per se* schlechten Handlungen bezieht sich hingegen auf die äußere Handlungsseite, auf die bereits in die Welt getretene, in eine Tätigkeit umgesetzte Willensfreiheit.

³⁶¹ Vgl. STh I-II q. 59 a. 5.

³⁶² Vgl. Schockenhoff 1998, S. 113.

³⁶³ Thomas beschreibt das als das Laster der Gefühllosigkeit, *insensibilitas*, STh II-II q. 142 a. 1.

³⁶⁴ STh I-II q. 24 a. 3: „Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum“.

Aufschlussreich ist, dass Thomas ausdrücklich erklärt, dass hinsichtlich ein und derselben Situation etwas legitimerweise sowohl als Gut als auch als Übel gewollt bzw. nicht gewollt werden kann. Sein Beispiel ist das des zum Tode verurteilten Verbrechers, dessen Tod vom Richter im Namen der Gerechtigkeit gewollt wird, von der Ehefrau oder dem Sohn des Verurteilten jedoch nicht gewollt wird: Beide Willensakte sind nach Thomas gut.³⁶⁵ Während nämlich der Richter das Gut der Gemeinschaft im Auge haben muss, geht es der Ehefrau um das Wohl ihrer Familie. Beides sind aber wahre Güter, keine Scheingüter. Denn alle innerweltlichen Willensziele sind partikuläre Güter, nicht umfassende Güter. Sie sind nur in einer bestimmten Hinsicht gut, nicht in jeder Hinsicht. Ob ein und derselbe Sachverhalt ein Gut für den Willen darstellt, hängt deshalb von der Perspektive des Handelnden ab. Denn der Wille richtet sich auf etwas insofern, als es ihm von der Vernunft als Gut vorgestellt wurde; die Vernunft aber betrachtet etwas unter einer bestimmten Hinsicht. Für die Güte des inneren Willensaktes kommt es also darauf an, ob es für den Handelnden eine Hinsicht gibt, unter der etwas als Gut angesehen werden kann. Das ist im Beispiel das Überleben des Mannes für die Ehefrau, nicht hingegen für den Richter, dessen Perspektive als Richter die Verurteilung des Mannes fordert. Eine für alle gleich gültige Sichtweise scheint hier ausgeschlossen.

Die praktische Plausibilität dieser Ansicht liegt auf der Hand: Wer wollte der Ehefrau einen Vorwurf machen, wenn sie die Bestrafung des Mannes nicht will? Wer würde den Richter dafür tadeln, dass er eine gerechte Strafe verhängt? Es ist selbstverständlich, dass unterschiedliche Menschen nicht nur faktisch Unterschiedliches wollen, sondern auch faktisch ihre je eigene Perspektive haben. Es wird nicht nur unterschiedlich beurteilt, worin das Glück bestehe, nein, das Glück besteht tatsächlich für unterschiedliche Menschen in Unterschiedlichem. Die Vielgestaltigkeit des Lebens und der Lebensentwürfe, die Vielfalt der Lebensformen belegen dies, ohne dass man die Entwurfsoffenheit des menschlichen Vernunftwesens als Begründungsfigur heranziehen müsste. Gerade weil man jedoch an seinen eigenen Standpunkt gebunden ist, kann man den des anderen nie vollständig nachvollziehen. Diese aus der jeweiligen Akteursperspektive resultierenden Unterschiede sind sogar notwendig, wenn Menschen, die gerade nicht jede andere Perspektive oder einen alle anderen Standpunkte umfassenden Blickwinkel einnehmen können, überhaupt eigenständig wollen, also handelnd darauf Einfluss nehmen können, wer sie sind. Wenn diese Unterschiede aber notwendig sind, so muss auch die Möglichkeit eröffnet sein, dass

³⁶⁵ STh I-II q. 19 a. 10.

von verschiedenen Menschen Entgegengesetztes gewollt wird und dennoch jeder einen guten Willen hat.

Thomas geht sogar so weit zu sagen, dass ein guter Wille von Gottes Willen abweichen kann: Da Gottes Perspektive nicht den Einschränkungen der Endlichkeit unterliegt, ist sie umfassend; sie kennt keine bestimmte Hinsicht, sondern umfasst jede mögliche Hinsicht. Als universelle Beurteilung des in jeder Hinsicht Guten ist sie jedoch dem endlichen Menschen unzugänglich. Dessen partikuläre Beurteilung des in bestimmter Hinsicht, also für ihn selbst, für die Familie, für die Gemeinschaft o.Ä. Guten bleibt dennoch legitim: „Es ist möglich, dass ein Wille gut ist, der etwas in einer besonderen Hinsicht will, was Gott hingegen in umfassender Hinsicht nicht will – und umgekehrt.“³⁶⁶ Man muss nicht dasselbe wollen wie Gott, sondern das, wovon Gott will, dass man es aus seiner eigenen, eingeschränkten Perspektive wollen soll. Die eingeschränkte endliche Vernunft des Menschen ist also der Grund dafür, dass das „Was“ des Wollens nicht ausschlaggebend dafür ist, ob ein Willensakt gut oder böse ist. Die Willen verschiedener Menschen können so Entgegengesetztes wollen und trotzdem gut sein. Die inneren Akte sind demnach ihrem Inhalt nach nicht objektiv zu beurteilen, sondern unterliegen der Beurteilung nach der jeweiligen Perspektive des Akteurs. Ein übergeordneter Maßstab ist hierbei wegen der Endlichkeit menschlicher Vernunft von ihr nicht einsehbar.

Man beachte: Gerade hier, wo er die partikuläre Sichtweise wegen der Endlichkeit der geschaffenen Wesen freigibt, spricht Thomas als Theologe, denn er fährt sofort fort: Diese grundsätzliche Unhintergebarkeit des partikularen Standpunktes betrifft nur das „Was“ des Wollens, die materiale Hinsicht. In formaler Hinsicht gibt es in Gestalt des umfassenden göttlichen Gutes einen objektiven Maßstab für den Willen. Das äußert sich so, dass durch das „Wie“ der menschliche Wille dem göttlichen angeglichen wird: Wer etwas aus Liebe (*caritas*) will, deren eigentümliches Objekt das umfassende Gute ist, hat einen formal an Gottes Willen angeglichenen Willen. Auch die erworbenen Tugenden handeln vom „Wie“ menschlichen Handelns und benennen dessen formale Bedingungen.

Wollte man Thomas als Philosoph sprechen lassen, würde er wohl sagen: Der in formaler Hinsicht gültige objektive Maßstab des Willens ist die Willentlichkeit selbst. Willentlich, das heißt in ausgezeichneter Weise menschlich, handelt, wer durch das Zusammenwirken von Wille und Vernunft Herr seiner Handlungen ist.³⁶⁷ Das innerweltliche Maß menschlichen

³⁶⁶ STh I-II q. 19 a. 10: „Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, aut e converso.“

³⁶⁷ Vgl. STh I-II prologus.

Handelns, das den erworbenen Tugenden zugrundeliegt, ist daher die praktische Vernunft selbst.³⁶⁸ In formaler Hinsicht gut ist demnach der Wille, der den materialen Willensinhalt auch als Ausdruck von Willentlichkeit will. Nicht, dass er nach Gütern strebt, zeichnet den Menschen als Menschen aus, sondern dass er als Willensziel ein Gut hat, das er unter der Hinsicht des Ziels anstrebt.³⁶⁹ Nur die abwägende Vernunft erfasst ihr Ziel unter Reflexion auf dessen Charakter als Ziel.³⁷⁰ Willentliches Handeln ist vernünftiges Handeln. Vernünftiges Handeln, das von einem guten Willen getragen ist, d.h. bei dem der Wille die Willentlichkeit selbst zum formalen Ziel hat, ist deshalb vernunftgemäßes Handeln; vernunftgemäß aber ist ein Handeln, das die Handlungsmächtigkeit des Handelnden als dessen Vollkommenheit verwirklicht.³⁷¹ Wenn sich also der Wille auf ein wie auch immer material bestimmtes Ziel richtet, so muss er dieses Ziel formal als ein gerade in Hinsicht auf seine Handlungsmächtigkeit vervollkommnendes Ziel wollen. Im o.g. Beispiel heißt das etwa: Der Richter kann den Tod des Verurteilten nicht legitimerweise wollen, wenn er hierdurch sein Rachegefühl befriedigt, sondern nur dann, wenn es ihm formal um seine Handlungsmacht, seine Eigenständigkeit als Akteur geht. Dass diese Eigenständigkeit nur im Wohl der Gemeinschaft vollständig handelnd zu verwirklichen ist und daher die Gerechtigkeit zum Maßstab hat, ist hier vorausgesetzt.³⁷² Die Eigenständigkeit des vernunftgesteuerten Willens muss dem konkreten Wollen Form geben. Was das für ein leibliches Vernunftwesen im Einzelnen heißt, wird von Thomas in der Darstellung der erworbenen Tugenden entfaltet. Hier bleibt als Zwischenergebnis festzuhalten:

Die materiale Bestimmung des inneren Aktes ist objektiver Beurteilung entzogen und lässt daher keinen Raum für die Figur der *per se* schlechten Handlungen. Die als formal gekennzeichnete Bestimmung des inneren Aktes ist zwar der objektiven Beurteilung zugänglich, bleibt aber auf das „Wie“ des Handelns beschränkt. Ob ich klug, tapfer und maßvoll handle, ist eine anders geartete Frage als die nach dem „Was“ der Handlung, die bei den *per se* schlechten Handlungen relevant ist. Wenn Thomas im Zusammenhang mit *per se* schlechten Handlungen vom Handlungsobjekt spricht, dann ist dieses Handlungsobjekt

³⁶⁸ STh II-II q. 23 a. 6.

³⁶⁹ STh I-II q. 1 a. 2.

³⁷⁰ Vgl. STh I-II q. 6 a. 2.

³⁷¹ Ähnlich Honnefelder 2008, S. 233f.: Nur bei Selbstbestimmung des Wollens durch die Vernunft könne das sittliche Subjekt seine Identität wahren. Für das Gebot, vernunftgemäß zu handeln, verweist er auf STh II-II q. 47 a. 7.

³⁷² Hierzu unten im vierten Teil.

beides: Objektiver Sinn menschlichen Handelns und materiale Bestimmung. Es kann beides aber nur sein für äußere Handlungen, bei inneren Handlungen ist die materiale Bestimmung nicht objektiv.

Dies heißt jedoch nicht, dass die Figur der *per se* schlechten Handlungen ein Fremdkörper für eine Tugendlehre sein muss. Denn auch der äußere Akt ist Gegenstand der Tugenden, und zwar als spezifischer Gegenstand der Tugend der Gerechtigkeit.

„Ratio, quae est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quae ad ipsum pertinent, sicut princeps vel iudex in civitate.“

STh I-II q. 104 a. 1 ad 3.

Dritter Teil:

**Das natürliche Gesetz als systematischer Hintergrund
der *per se* schlechten Handlungen?**

Im letzten Abschnitt wurde dargestellt, was die thomanische Moralphilosophie zur Tugendethik macht und wie deren Gebote fundiert werden. Dabei zeigte sich, dass die moralische Relevanz der natürlichen Neigungen und Antriebe auf deren Interaktion und Verwobenheit mit den beiden Vermögen beruht, die menschliches Handeln zu spezifisch menschlichem machen: Wille und Vernunft. Im folgenden Abschnitt geht es nun um das natürliche Gesetz als das Theorieelement, dem neben der Tugend die Bedeutung zukommt, das Feld der Moral zu erschließen und Handlungen anzuleiten. Gezeigt werden soll, wie Thomas in der Lehre vom natürlichen Gesetz mittels der handlungstheoretischen Fundierung im obersten praktischen Prinzip die *inclinationes naturales* aufgreifen kann, um den Gehalt universeller Moralvorschriften darzustellen. Ziel ist neben einer vorläufigen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Tugend die Beantwortung der Frage, ob das natürliche Gesetz universelle Handlungsvorschriften enthält, die den *per se* schlechten Handlungen entsprechen.

Der Gesetzestraktat in STh I-II qq. 90-105 ist Gegenstand unzähliger Debatten. Auch für den hiesigen Zusammenhang muss nach Inhalt und Funktion einiger der besonders umstrittenen Lehrstücke gefragt werden. Aus Sicht der bisher erarbeiteten handlungstheoretischen Vorgaben, die den gesamten Bereich des menschlichen Handelns als Bereich der Moral auswiesen, muss hier ergänzt werden, welche Prinzipien diesen Bereich der Moral regieren bzw. als solchen konstituieren. Die gesetzestheoretische Entsprechung zu dem Diktum, dass jede Einzelhandlung ihrer Art nach als gut oder böse zu charakterisieren ist, ist das oberste praktische Prinzip, das den Bereich umreißt, der eine solche Qualifizierung nach gut oder böse zulässt. Status und Inhalt des obersten praktischen Prinzips sowie seiner Entsprechung, der obersten Vorschrift des natürlichen Gesetzes, sind deshalb in einem ersten Schritt zu klären.

Frageziel dieses Abschnitts ist Reichweite des natürlichen Gesetzes und sein Beurteilungsmaßstab. Welche der zu bewertenden Handlungen sind moralisch gut? Ob sich diese Frage mit Hilfe der im Gesetzestraktat vorgenommenen Bestimmungen – einschlägig sind hier die Ausführungen zu den auf den *inclinationes naturales* beruhenden obersten allgemeinen Vorschriften des natürlichen Gesetzes – bereits beantworten lässt, darüber gehen die Meinungen auseinander. Das Meinungsspektrum reicht hier von der Infragestellung des Gesetzes als Quelle der Moralität von Handlungen³⁷³ bis hin zu einem

³⁷³ Vgl. Westberg 1994A, S. 239 ff.

legalistischen Verständnis der gesamten Moralphilosophie³⁷⁴. Auch die Interpretationsansätze, die im Gesetzestraktat entscheidende Hinweise für die Frage des Moralkriteriums sehen, weichen stark voneinander ab; teils wird eine „theonome“ Moralbegründung aus dem Gesetzestraktat herausgelesen³⁷⁵, teils auf die metaphysische Fundierung des Gesetzes so rekurriert, dass essentialistische Aussagen über den Menschen als Bestimmungsgrund der Ethik angesehen werden³⁷⁶, oder aber – das ist ein jedenfalls im deutschen Sprachraum überwiegender Teil – es wird in verschiedenen Abstufungen³⁷⁷ die Unabhängigkeit der Bestimmung des Moralkriteriums innerhalb der Moralphilosophie nicht nur von theologischen, sondern auch von metaphysischen bzw. anthropologischen Einsichten behauptet³⁷⁸.

³⁷⁴ Flannery 2001, S. 1 ff. verteidigt Thomas dagegen, als „Deduktivist“ wahrgenommen zu werden. Der Legalismusvorwurf wird häufig gegen die so genannten „new natural law“-Vertreter wie Finnis vorgebracht – z.B. von Nelson 1992, S. 8 ff.

³⁷⁵ Westerman 1998 beispielsweise versteht Thomas als Vertreter einer Naturrechtstheorie, deren Begründung nur durch die Annahme der vernünftigen Schöpfung Gottes möglich ist, vgl. S. 287: „Aquinas had erected the whole edifice [of a natural law theory provided with an adequate foundation] on the assumption that God created the world according to an ordering principle, a style, which He expressed in nature.“ Siehe auch (viel differenzierter) Bradley 2004, S. 187: „The ultimate ontological ground of the Natural Law is the Eternal Law in the mind of God.“ Obwohl Bradley zugibt, dass der Inhalt des natürlichen Gesetzes ohne Rückgriff auf das ewige Gesetz erkannt werden kann, betont er, dass nicht die praktische Vernunft alleine die Begründung des natürlichen Gesetzes liefern könne, „the human ground of the Natural Law is not practical reason exclusively or *by itself*“; vielmehr sei die vom Schöpfer ausgehende natürliche Willensteologie unabdingbarer Bestandteil der Begründung des natürlichen Gesetzes, S. 188, „the natural teleology of the will may be called ‚directive‘ or teleological principle of the intellectual acts that generate Natural Law prescriptions. The natural inclinations of the will, instilled by the *Auctor naturae*, antecedes practical reason’s apprehension of basic goods.“

³⁷⁶ So geht Lisska 1996 davon aus, dass in der thomanischen Doktrin vom natürlichen Gesetz zwar Gott nicht vorausgesetzt werde, wohl aber der Gehalt der menschlichen Essenz, deren natürliche Dispositionen so zu schützen seien, dass ihre ungehinderte Verwirklichung möglich sei. Thomas’ Moralbegründung beruhe auf einer realistischen Ontologie der Artnaturen, vgl. cap. 4. Vgl. auch Müller-Schmid 1986, nach dem die thomistische Ethik auf einer die abstraktive Wesenserkenntnis anerkennenden Erkenntnistheorie gründe und Ontologie im Sinne einer normativen Teleologie als Bestimmungsgrund voraussetze, siehe z.B. S. 49 „... die Bestimmung des thomanischen Naturrechts als eines Vernunftrechts [ist] nur insofern möglich, als man hiermit die ratio versteht, die entsprechend der Ontologie an der *natura humana* als objektiver Norm orientiert ist.“

³⁷⁷ So wendet sich z.B. Aertsen 1999 gegen einzelne Argumente der ursprünglich von Kluxen 1998³ stark gemachten These der Unabhängigkeit der Moralwissenschaft von der Metaphysik, ohne jedoch die Möglichkeit einer praktischen Wissenschaft anzuzweifeln. Er betont jedoch, diese könne nicht nur auf praktischer Erfahrung beruhen, sondern müsse auch ihre (metaphysische) Fundierung reflektieren: „Ethics as a science is not based on ‚the actual experience of the moral‘; it requires a reflection on the foundation of praxis“ (S. 253). Die Betonung der metaphysischen Grundlagen der ethischen Reflexion führt jedoch auch bei ihm nicht dazu, die Gewinnung des Moralkriteriums zu einer Frage der metaphysischen Wissenschaft zu machen, da die ethische Wissenschaft ein eigenes oberstes Prinzip besitzt und damit ihre Kriterien eigenständig entwickelt. Differenzierend auch Maier 2002, S. 293-297.

³⁷⁸ Eindringlich Honnefelder 1988.

Für die hier zu untersuchende Frage nach den *per se* schlechten Handlungen wird an die im Schrifttum schon vielfach nachgewiesene Unabhängigkeit der Bestimmung der moralischen Differenz von Gut/Böse von theologischen Erwägungen noch einmal erinnert werden. Es kann hier nicht zum Gegenstand der Debatte gemacht werden, ob Thomas selbst das Unternehmen einer Moralbegründung ohne Rekurs auf metaphysische Einsichten für sinnvoll gehalten hätte oder nicht vielmehr die mit dem bescheideneren Unternehmen einer rein praktischen Begründung einhergehende Verengung der Perspektive als Verarmung beklagt hätte – lässt er sich doch klar von einem spekulativen Fragebemühen leiten und interpretiert daher die in praktischer Hinsicht gewonnenen Einsichten selbstverständlich auch im Hinblick auf seine letztlich theologische Zielsetzung – muss es aber auch nicht. Bedeutsam ist allein, ob eine solche Rekonstruktion anhand seiner Aussagen möglich ist³⁷⁹, entsprechend der Zielsetzung, die Begründung der *per se* schlechten Handlungen als philosophisches Lehrstück nachzuzeichnen und zu plausibilisieren. Thomas unterscheidet innerhalb des einen Vernunftvermögens einen theoretischen Teil und einen praktischen Teil. Im Allgemeinen wird aus der Parallelität von theoretischer und praktischer Vernunft die Unabhängigkeit praktischer – und d.h. moralischer – Urteile von theoretischen Urteilen gefolgert.³⁸⁰ Manche Autoren gehen so weit, von „Autonomie“ der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen zu sprechen. Diese impliziere die Unableitbarkeit der Moral aus der Metaphysik, sie zeige, dass bei Thomas keinesfalls Sollensaussagen aus theoretischer Seinserkenntnis abzuleiten seien.³⁸¹ Andererseits wird jedoch neben der Parallelität von praktischem und theoretischem Teil der Vernunft auch betont, dass der praktische Teil eben als Erweiterung des theoretischen Teils konzipiert, also zwar eigenständig, keinesfalls jedoch

³⁷⁹ Honnefelder 2008, S. 229 kennzeichnet die Ethik des Thomas von Aquin als „historisch ersten Entwurf einer theologischen Ethik“, der aber eine Reflexion auf die Prinzipien moralischen Handelns enthalte, in deren Lichte sich ein Theorieansatz zeige, „der sich als philosophische Ethik rekonstruieren lässt“; er verweist u.a. auf Kluxen 1998³. Gegen die Isolierung einer abgeschlossenen Moralphilosophie aus dem theologischen Kontext der Summa jedoch z.B. Jordan 1999.

³⁸⁰ Im Einzelnen jedoch wieder umstritten, vgl. etwa Finnis 1980, McInerny 1992, S. 184ff.; Aertsen 1999. Heftig diskutiert wird etwa, was genau „Unabhängigkeit“ in diesem Zusammenhang heißt: Vgl. z.B. die in Auswahl der Textgrundlagen, Auslegung und Akzentuierung ähnlichen Arbeiten von McInerny 1998 und 1992 Kap. 9-10, und Hedwig 1997. McInerny 1992 folgert: „The judgment that something is good presupposes and depends upon theoretical knowledge of the thing judged to be good and of the one for whom it is judged to be good“, S. 192, und schließlich „the practical order depends upon and presupposes the theoretical order.“, S. 206. Dagegen weist Hedwig 1997 im abschließenden bewertenden Abschnitt darauf hin, dass bei Thomas „die Ethik nicht der Metaphysik, der Anthropologie oder irgendeiner besonderen Naturwissenschaft ‚subalterniert‘“ werden dürfe, „so dass die praktische Vernunft das „Warum“ (propter quid) der moralischen Differenz zwischen Gut und Böse aus anderen Wissenschaften ableiten könne“, S. 258; „die gegenseitige Zuordnung, nach der die Praxis durchaus veritativen Ansprüchen folgen muß, ebenso wie die theoretische Erkenntnis auch axiologisch bewertet werden muß“, sei „anders zu rechtfertigen“, S. 259.

³⁸¹ Die „Autonomiethese“ wird vertreten von Finnis 1980, vgl. auch Grisez 1965.

unabhängig sei, was bedeute, dass Ethik die Metaphysik voraussetze.³⁸² Im Folgenden werde ich mich der These anschließen, dass die praktische Vernunft gegenüber der theoretischen Vernunft eigenständig ist und daher die Möglichkeit eröffnet ist, mit Thomas eine spezifisch praktische Sichtweise einzunehmen, bei der moralphilosophische Argumentationen sich unmittelbar nur aus den der Moralwissenschaft eigenen, spezifisch praktischen Prinzipien ableiten. Auch hier kann an umfangreiche Forschungen angeschlossen werden, welche die Eigenständigkeit der moralischen Wissenschaft insbesondere gegenüber der Metaphysik herausgearbeitet haben – dass es die rein praktische Argumentationslinie bei Thomas unabhängig von der Einordnung der so gewonnenen Ergebnisse in die metaphysische Gesamtschau gibt, steht insofern außer Frage.

Zu klären ist also im Folgenden, ob auf Grundlage des Gesetzestraktats bereits eine abschließende Begründung des Lehrstücks von den *per se* schlechten Handlungen geleistet und eine Einordnung im Gesamtentwurf einer Moralphilosophie möglich ist.

I. Der Gesetzesbegriff:

1. Natürliches Gesetz im Verhältnis zu anderen Gesetzesarten

Die erste *quaestio* des Gesetzestraktats dient der Begriffsklärung; in vier Artikeln erarbeitet Thomas eine Definition des Gesetzes. Sein Vorgehen ist hierbei – wie von den Kommentatoren oft betont wird³⁸³ – nicht die für eine Definition im strengen Sinne übliche Angabe von Gattung und spezifischer Differenz, sondern vielmehr die Zusammenstellung einzelner Komponenten, die der Betrachtung der geschichtlichen Erfahrung zu entstammen scheinen, aber wohl konstruktiv so gewählt sind, dass alle unter dem Titel „Gesetz“ abzuhandelnden Themen innerhalb des Begriffsrahmens ansprechbar sind. Festzuhalten ist, dass die „Arten“, von denen Thomas beim Gesetzesbegriff spricht, diesem Befund entsprechend nicht einfachhin die Arten eines allgemeinen Gesetzesbegriffs sind, sondern dass das Verhältnis von ewigem und göttlichem, von natürlichem und menschlichem Gesetz zueinander eine gemeinsame Gattung sprengt. Das Verhältnis der „Arten“, die einen Brückenschlag von natürlicher Vernunft und juristischem Gesetzesbegriff zu den großen

³⁸² So McInerny 1992, 1998.

³⁸³ Vgl. besonders Pesch 1977, S. 543; ihm folgend Wieland 2005, S. 227 f.

theologischen Themen des Gesetzes, insbesondere der Gnadenlehre, ermöglichen, ist mit **Pesch**³⁸⁴ als Verhältnis der Analogie zu kennzeichnen.

Zu Beginn des Gesetzestraktats wird Gesetz von Thomas zunächst vorläufig definiert als Regel und Maß menschlicher Tätigkeiten, demzufolge man zum Handeln angeleitet oder vom Handeln abgehalten wird.³⁸⁵ Diese Bestimmung des Gesetzes macht deutlich, dass das Gesetz das Ergebnis eines Vernunftvorgangs ist, genauer, eine Anordnung der praktischen Vernunft. Denn so wie sich bei der theoretischen Vernunft Satz und Schlussfolgerung zueinander verhalten, so ist das Verhältnis von Gesetz und Tätigkeit bei der praktischen Vernunft.³⁸⁶ Gesetze sind also allgemeine Sätze der praktischen Vernunft, die auf Tätigkeiten hingebordnet sind. Dass Thomas die Konstitution des Gesetzes durch die Vernunft als wichtigstes Merkmal des Gesetzes ansieht, wird durch die Voranstellung dieses Aspektes deutlich; auffällig ist auch, dass anhand dieses Merkmals eine vorläufige Definition des Gesetzes gegeben wird, die von Thomas zwar später um drei weitere Komponenten erweitert wird, aber dennoch bereits eine gültige Begriffsbestimmung darstellt – bei ihrer Vorstellung in STh I-II q. 90 a. 1 wird sie von Thomas weder eingeschränkt noch sonstwie relativiert. Die Feststellung der Vernunftkonstitution des Gesetzes ist programmatisch³⁸⁷: Wenn das Gesetz Sache der Vernunft ist, so ist dadurch auch gesagt, dass das Gesetz für den gesamten Bereich menschlichen Handelns relevant ist. Für alle von Wille und Vernunft getragenen menschlichen Tätigkeiten ist das Gesetz Regel und Richtmaß (*regula et mensura*).

Als weitere Komponenten des Gesetzesbegriffs nennt Thomas die Ausrichtung auf die Glückseligkeit bzw. das *bonum commune*³⁸⁸, den Erlass durch die zuständige Person (nur wem ein Ziel sein eigenes Ziel ist, kann darauf mit Gesetzeswirkung hinordnen)³⁸⁹ sowie die

³⁸⁴ Pesch 1977, S. 536 f.; ihm folgend z.B. Nisters 1992, S. 84; siehe auch Billy 1991, S. 75. Auch Maier 2002 spricht von Analogie, meint damit jedoch im Gegensatz zur hier vorgeschlagenen Interpretation keine logisch-sprachliche Verhältnisbestimmung, sondern eine Teilhaberektion im ontologischen Sinne (siehe S. 291ff.).

³⁸⁵ STh I-II q. 90 a. 1: „...lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur“. Zu den Traditionssträngen (Aristoteles, Patristik, Stoa, römisches Recht), die Thomas bei seiner Begriffsbestimmung aufnimmt und weiterdenkt, siehe Kuhlmann 1912, Wittmann 1933, Lottin 1931², Grabmann 1926, Crowe 1974.

³⁸⁶ STh I-II q. 90 a. 1 ad 2.

³⁸⁷ Seine Begründung eines oberflächlich dem stoischen Gedankengut zu entstammen scheinenden Lehrstücks ist bezeichnenderweise aristotelisch: Der Punkt, auf den es Thomas hier ankommt, ist nicht die Exposition eines metaphysischen Gedankens. Nicht auf die „Weltvernunft“ kommt es hier an, sondern auf die mögliche Relevanz des Gesetzes für eigenständiges menschliches Handeln.

³⁸⁸ STh I-II q. 90 a. 2.

³⁸⁹ STh I-II q. 90 a. 3.

öffentliche Bekanntgabe³⁹⁰. Diese Elemente des Gesetzesbegriffs sind durch die besondere Verbindung des Bereichs der menschlichen Tätigkeiten mit dem Ziel zu erklären. Zentral ist daher der Begriff des *bonum commune*, des Gemeinguts.

Diesen führt Thomas im Gesetzestraktat wie folgt ein: So wie Prinzip menschlichen Handelns die Vernunft ist, so hat die praktische Vernunft selbst wieder ein Prinzip, und zwar die Hinordnung auf das Ziel: Alles Handeln ist Handeln für ein Gut. Nun ist es aber Eigenart des Gesetzes, sich zu der einzelnen Tätigkeit wie ein allgemeiner Satz zu verhalten, der eine Anordnung enthält. Diese Allgemeinheit verlangt, das allen Einzelgütern Gemeinsame, ihre Zielbewandtnis in Hinblick auf die Glückseligkeit oder auf das *bonum commune* als besonderen Bestandteil des Gesetzes zu benennen. Hierbei wird deutlich, dass das letzte Ziel des Handelns, das für das Gesetz relevant ist, nicht etwa gleichzusetzen ist mit dem *summum bonum* (willens-)metaphysischer Argumentation. Ebenso wenig geht es hier unmittelbar um die Glückseligkeit des Menschen im Sinne der vollkommenen *beatitudo*, der ewigen Glückseligkeit. Denn Thomas betont, dass das Prinzip der praktischen Vernunft, das er hier als letztes Ziel betitelt, etwas in der Vernunft selbst ist.³⁹¹ *Finis ultimus* wird hier also in einer eigenen und eindeutigen Bedeutung gebraucht, nämlich der des *bonum commune*.³⁹² Nun handelt es sich auch hierbei um einen schillernden Begriff, der von Thomas in unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht wird. Die für den Gesetzestraktat relevante Bedeutung wird jedoch von Thomas bei der Begriffsdefinition des Gesetzes in einem ersten Anlauf angegeben: Die Glückseligkeit des Einzelnen ist nicht außerhalb einer menschlichen Gemeinschaft zu denken, so dass sie verbunden sein muss mit der gemeinschaftlichen Glückseligkeit. Dies führt dazu, dass der hier verwendete Begriff des *bonum commune* beides umfassen muss, das Glück des Einzelnen und das Glück der Gemeinschaft, damit das Glück des Einzelnen in der Gemeinschaft möglich sein kann.³⁹³

³⁹⁰ STh I-II q. 90 a. 4.

³⁹¹ STh I-II q. 90 a. 2: „Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. ... Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus.“ (Hervorhebung nicht im Original) Beim neuen Gesetz freilich wird deutlich, dass für den begnadeten Menschen das gesetzliche Prinzip des letzten Zieles ein innerliches wird („Gesetz der Freiheit“), so dass der Begriff des *finis ultimus* hierbei die ewige Glückseligkeit bezeichnen kann.

³⁹² Vgl. Froelich 1993, S. 609: „When Thomas identifies the ultimate end with the common good, therefore he has chiefly in mind the human ultimate end attainable in this life and the political common good, that is, political community.“

³⁹³ Maier 2002 S. 363 ff. unterscheidet das *bonum commune* in seiner „universalen, gleichsam transzendentalen Geltung“, das Formalobjekt einer Handlung sein kann, von dem konkret durch die „selbstordnende“ menschliche praktische Vernunft spezifizierten *bonum commune*, wodurch der Bezug zu den privaten *bona* der Individuen hergestellt werde.

Prinzip ist dieses *bonum commune* insofern, als jede einzelne Gesetzesvorschrift solches Handeln gebietet, deren Ziel wiederum gerade durch seine Ausrichtung auf das *bonum commune* die Bewandnis eines Zieles zukommt. Noch ist einiges ungeklärt an dieser Stelle der thomanischen Argumentation, zum Beispiel, wie umfassend das Glück des Einzelnen in den Regelungsbereich des Gesetzes fallen kann oder welche Gemeinschaft hier gemeint ist, wie unterschiedliche Formen der Gemeinschaftlichkeit sich zueinander verhalten oder wie das Verhältnis von Einzel- und Gemeinwohl in der beschriebenen Form integriert werden kann. Dementsprechend ergeben sich für die verschiedenen Gesetzesarten unterschiedliche Ausgestaltungen von *bonum commune*,³⁹⁴ und auch im Gerechtigkeitstraktat werden weitere Klarstellungen folgen.

Die Allgemeinheit des Gesetzes verlangt weiter, dass der Erlass des Gesetzes nicht einem Einzelnen obliegen kann, da ein Gesetz nicht auf das Einzelgut, sondern auf das Gemeingut hinordnet, das Gemeingut aber nie nur Sache eines Einzelnen ist. Nur alle gemeinsam oder Amtspersonen, denen die Sorge für das Gemeinwohl obliegen, können daher zu diesem Ziel hinordnen. Das Gesetz ist der Sphäre des Einzelnen also übergeordnet, es tritt als objektiver Maßstab an ihn heran und verpflichtet ihn. Seine Verpflichtungskraft kann das Gesetz aber nur entfalten, wenn es dem zu Verpflichtenden bekannt ist – folglich ist auch die Bekanntgabe Teil des Gesetzesbegriffs.

Thomas kann nun zusammenfassen: Das Gesetz ist eine Anordnung der Vernunft im Hinblick auf das Gemeingut, erlassen und öffentlich bekanntgegeben von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft innehat.³⁹⁵

³⁹⁴ Beim ewigen Gesetz bezeichnet *bonum commune* den Plan der Regierung aller Dinge, der in Gott als dem Herrscher des Weltalls besteht, STh I-II q. 91 a. 1. Für das natürliche Gesetz meint *bonum commune* die dem Menschen durch Teilhabe an der göttlichen Vorsehung mittels der menschlichen Vernunft innewohnende Neigung zu dem ihm gemäßen Handeln und zu den ihm gemäßen Zielen, STh I-II q. 91 a. 2. Das *bonum commune* des menschlichen Gesetzes ist der Nutzen des Menschen (STh I-II q. 95 a. 3), der wiederum näher benannt wird als Friede und Tugend (STh I-II q. 95 a. 1) bzw. als Friede und Gerechtigkeit (STh I-II q. 96 a. 3) oder auch als zeitliche Ruhe des bürgerlichen Gemeinwesens (STh I-II q. 98 a. 1). Da beim göttlichen Gesetz die ewige Seligkeit als letztes Ziel des Menschen *bonum commune* ist (STh I-II q. 91 a. 4), muss hier zwischen altem und neuem Gesetz unterschieden werden: In Vorbereitung auf Christus richtet das alte Gesetz auf das sinnfällige und irdische, daher unvollkommene *bonum commune* aus (STh I-II q. 91 a. 5); erst das neue Gesetz hat als *bonum commune* unmittelbar die vollkommene ewige Glückseligkeit (STh I-II q. 91 a. 5).

Zu wenig differenziert daher, wer wie z.B. Crofts 1973 einen einheitlichen *bonum commune*-Begriff ansetzt und dadurch die metaphysische Bedeutung des Begriffs im Zusammenhang mit dem ewigen Gesetz auf andere Kontexte überträgt (z.B. S. 163 „For Thomas the common good is the unifying factor of society and the ideal upon which civilization is based. Its foundation is in the eternal purpose of God who rules the universe, under the aspect of the common good“).

³⁹⁵ STh I-II q. 90 a. 4: „Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.“

Aufmerksamkeit verdient jedoch auch, welche Elemente Thomas nicht in die Gesetzesdefinition aufnimmt: Regelungsgegenstand ist der gesamte Bereich menschlicher Tätigkeit, es gibt keine Beschränkung auf äußere Handlungen. Hieran lässt sich zweierlei ablesen: Der Gesetzesbegriff umfasst nicht nur eine politisch-praktische Bedeutung³⁹⁶, wie beim positiven menschlichen Gesetz, sondern kann auch in einem spekulativ-metaphysischen Zusammenhang, also für das ewige Gesetz, gebraucht werden. Außerdem ist die Begriffsbestimmung offen für eine Verwendung in dem Bereich, der der Tugend zuzuordnen ist³⁹⁷: Der Bereich menschlicher Tätigkeit umfasst nicht nur äußere Handlungen, sondern zudem alle Akte menschlicher Seelenvermögen, die willentlich sein können. Die *passiones animae* sind als menschliche Akte somit möglicher Gegenstand des Gesetzes, sofern Thomas nicht für den bestimmten Gesetzestyp Einschränkungen vornimmt.

Ausgangspunkt der Darstellung – wie aus der vorangegangenen Begriffsbestimmung des Gesetzes jedoch deutlich wurde, nicht systematischer Ausgangspunkt – der verschiedenen Arten von Gesetz ist bei Thomas die *lex aeterna*.³⁹⁸ Diese ist als metaphysische Größe Gegenstand der Tradition, die Thomas besonders in zwei Ausgestaltungen aufnimmt, nämlich die bereits ausgearbeitete Form bei Cicero und dann – spezifisch christlich gewendet – bei Augustinus. In der stoischen Tradition³⁹⁹ lässt sich die Natur insgesamt als vernunftbestimmt verstehen; der Mensch steht in dem Gesamtzusammenhang einer natürlichen Ordnung, die gleichzeitig Vernunftordnung ist. Dieses „Weltgesetz“ ist die höchste Vernunft, die der Natur innewohnt. Als objektive Größe tritt sie dem Einzelnen entgegen und wohl schon Cicero wendet dieses Weltgesetz auf die menschliche Rechtsordnung als Maß an⁴⁰⁰: Nur eine positive Satzung, die der *lex aeterna* entspricht, kann den Namen eines Gesetzes in Anspruch nehmen.⁴⁰¹ Bei Augustinus wird nun die *summa ratio*

³⁹⁶ So aber Abbà 1983, S. 239: „La prospettiva con cui la *I-II* definisce la legge è chiaramente pratica-politica. È questo concetto di legge che S. Tommaso si sforza di applicare alla legge eterna e alla legge naturale.“ Wie hier dagegen Pesch 1977, S. 572: „Zunächst ist zu beachten, dass der praktisch-politische Ansatz des Gesetzesbegriffes in der Lehre vom Naturgesetz ebenso wie in der vom ewigen Gesetz verlassen wird.“

³⁹⁷ So verwendet etwa Bidese 2002, S. 185 den Begriff des ewigen Gesetzes gerade auch für den Bereich der Tugend: „Die von Thomas in der *Prima Secundae* entfaltete Figur der *lex aeterna* vereint also in sich sowohl das formale als auch das performative Moment des menschlichen Handelns: Sie ist die *ratio legis* und zugleich die *ratio virtutis*.“

³⁹⁸ Vgl. hierzu ausführlich Bidese 2002, S. 147-185.

³⁹⁹ Vgl. hierzu Pesch 1977, S. 569 f.; Maier 2002 S. 319-324, 338-347.

⁴⁰⁰ Ob Cicero tatsächlich das positive Recht am ewigen Gesetz auf seine Legitimität prüft und Augustinus folglich auf seinen Lehren aufbaut oder gegen diese opponiert, kann hier dahingestellt bleiben; Thomas bezieht sich bei seiner eigenen Darstellung des ewigen Gesetzes auf Augustinus.

⁴⁰¹ Cicero de legibus II, 13.

der ciceronischen *lex aeterna* zur *ratio divina vel voluntas Dei*⁴⁰², also die vernünftige Naturordnung zur weisen Ordnung des Schöpfergottes. Die von Gott geschaffene, weise und gerechte, unabänderliche Ordnung bemisst, was in der vom Menschen gesetzten, wandelbaren *lex temporalis* gerecht ist. Erkenntnis dieser ewigen Ordnung hat der Mensch als vernünftiges Wesen kraft Teilhabe, so dass er die vorgegebene Ordnung wahren kann. Die Bestimmung der *lex naturalis* als *participatio legis aeternae in rationali creatura* übernimmt Thomas wörtlich von Augustinus.⁴⁰³ Die Bedeutung dieses Gedankens verändert sich jedoch: Die Teilhabe der menschlichen Kreatur am ewigen Gesetz ist für Thomas dadurch ausgezeichnet, dass der Mensch aktiv an der göttlichen Vorsehung teilhat. Der Mensch ist für sich selbst und für andere Menschen selbst aktiv „vorsehend“.⁴⁰⁴ Statt die menschliche Vernunft als eine Art Widerspiegelung dessen zu sehen, was in der Natur als göttlicher Ordnung bereits vorgegeben ist, wird der Mensch gerade als Vernünftiger zum Bild Gottes. So kann einerseits die nach bestimmten Prinzipien ablaufende Tätigkeit der Vernunft selbst am ewigen Gesetz teilhaben als ein menschlicher Modus dieses Gesetzes, andererseits aber auch das Produkt dieser Tätigkeit, nämlich ein Handlungsurteil. Nicht nur die obersten Prinzipien der praktischen Vernunft, das Maß allen menschlichen Handelns, sind kraft Teilhabe am ewigen Gesetz selbst Gesetz, sondern auch die handlungsleitenden Einzelurteile des vernünftig Handelnden sind für die konkrete Gegebenheit gesetzlich bindend und haben Teil am Gesetzescharakter.⁴⁰⁵ Als aktive Teilhabe an der göttlichen Vernunft wirkt die menschliche Vernunft selbst nicht nur als Spiegel der natürlichen Ordnung, sondern als die Instanz, durch die Natur überhaupt erst zur verstehbaren, geordneten Natur wird.⁴⁰⁶ Die Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse, die der menschlichen Vernunft zukommt, leitet sich zwar vom ewigen Gesetz her und ist seine Einstrahlung in die menschliche Vernunft; die Unterscheidung selbst ist jedoch Sache des

⁴⁰² Augustinus Contra Faustum XXII, 27.

⁴⁰³ STh I-II q. 91 a. 2.

⁴⁰⁴ STh I-II q. 91 a. 2: „Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens.“

⁴⁰⁵ Vgl. Bidese 2002, S. 171: „Während die Tätigkeit der Vernunft und ihre ganz allgemeinen Konkrektionen in Hinblick auf das Handeln einen universal bindenden Charakter besitzen und daher in wesenhafter Weise für den Menschen ‚Gesetz‘ bzw. *praecepta* (vgl. S. I-II, 94, 2 c) sind, hat das, was diese Tätigkeit anhand der konkreten Gegebenheiten der Handlung erarbeitet, nur für den Einzelfall einen bindenden Charakter und ist daher nur nach der Teilhabestruktur als ‚Gesetz‘ zu verstehen.“

⁴⁰⁶ Vgl. Rhonheimer 2003.

natürlichen Gesetzes.⁴⁰⁷ Was gut und böse ist, wird also nicht am ewigen Gesetz abgelesen, sondern untersteht dem natürlichen Gesetz. Das ewige Gesetz ist bei Thomas der Plan Gottes als Herrscher oder Fürst des Universums zur Regierung aller Dinge.⁴⁰⁸ Wie ein Künstler sein Werk, so hat auch Gott als Urheber aller Dinge in seiner Weisheit und Vorhersehung einen Plan, der alles Geschaffene auf sein angemessenes Ziel hinordnet.⁴⁰⁹ Das ewige Gesetz deckt damit den Gesamtbereich göttlichen Wirkens ab⁴¹⁰; doch da die Vernunft Gottes, die ihm zugrunde liegt, nicht von Gott selbst unterschieden ist, ist ihr Wesen dem Menschen nicht einsichtig. Dass es ein ewiges Gesetz gibt, das kann die menschliche Vernunft erfassen, seine inhaltliche Bestimmung jedoch kann nur im Wege der Offenbarung dem Menschen zugänglich gemacht werden.⁴¹¹ So schreibt Thomas zwar, dass sich jedes Gesetz vom ewigen Gesetz „ableite“⁴¹², doch dieses „Ableitungsverhältnis“ meint lediglich, dass in theologischer Perspektive jedes Gesetz im Lichte des ewigen Gesetzes interpretiert werden kann: Denn Gott ist erster Bewegter, der alle zweiten Bewegter erst zu solchen macht und daher auch als Gesetzgeber die Gesetzgebungsmacht aller untergeordneten (menschlichen) Gesetzgeber erst ermöglicht. Nicht gemeint ist jedoch offensichtlich bei diesem „Ableitungsverhältnis“, dass das ewige Gesetz unmittelbar als Gesetz Wirkung entfalten könnte.⁴¹³ Denn da es der Erkenntnis des Menschen nicht unmittelbar zugänglich ist, kann es auch nicht unmittelbar handlungsleitend wirken, sondern nur in der Vermittlung einer theologischen Interpretation als Urgrund von Gesetzmäßigkeit überhaupt verstanden werden. Im Gegensatz zur Tradition vor ihm⁴¹⁴ versteht Thomas das

⁴⁰⁷ STh I-II q. 91 a. 2: „...lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis.“

⁴⁰⁸ STh I-II q. 91 a. 1: „Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.“

⁴⁰⁹ STh I-II q. 93 a. 1: „...lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.“

⁴¹⁰ Vgl. Kluxen 2001, S. 33.

⁴¹¹ STh I-II q. 93 a. 2, besonders auch ad 2.

⁴¹² STh I-II q. 93 a. 3.

⁴¹³ Vgl. Wieland 2005, S. 228: „Es [das ewige Gesetz] hat also – im Blick speziell auf den menschlichen Adressaten – keine direkte praktische Bedeutung, wenn man ‚praktisch‘ in einem strengen Sinne als handlungsleitend nimmt“, mit Hinweis auf Kluxen 1998³, S. 230-241.

⁴¹⁴ Rhonheimer 1987, S. 71 spricht von einer „Alternative zum stoischen Begriff des Naturgesetzes“, da die Ordnung des natürlichen Gesetzes bei Thomas auf der Ebene des Geschöpfes Vernunftordnung sei, nicht mehr Naturordnung; nur die Rückbeziehung auf die *lex aeterna* im Geist des Schöpfers mache die Vorbestimmtheit der Ordnung sichtbar. Der Begriff der Partizipation erlaube, die von der menschlichen Vernunft geschaffene Ordnung als von der *lex aeterna* geordnete zu verstehen, ohne dass die menschliche Vernunft auf das Ablesen

ewige Gesetz also nicht so, dass der Mensch seinen Weisungen folgen kann, dass es unmittelbar gebietet oder verbietet. Sondern lediglich insofern die Vernunftnatur den Menschen dazu befähigt, das Feld der Praxis gesetzmäßig zu strukturieren, kann in theologischer Interpretation die *lex aeterna* vermittelt durch die *lex naturalis* als im Menschen anwesend verstanden werden.⁴¹⁵

Nur dem Theologen wird der metaphysische Zusammenhang von *lex aeterna* und *lex naturalis* bedeutsam: Denn mittels der geoffenbarten *lex divina* kann die *lex naturalis* im Sinne der *lex aeterna* ergänzt werden, so dass im theologischen Kontext die unmittelbare Berufung auf göttliche Satzung möglich bleibt.⁴¹⁶ Für den philosophischen Zusammenhang bleibt diese Möglichkeit jedoch verschlossen; die praktische Vernunft selbst leitet ihre Weisungen nicht aus ewigem oder göttlichem Gesetz her, auch wenn sie theologisch in den metaphysischen Gesamtzusammenhang einzuordnen ist. Die ihr eigenen, vom metaphysischen Gesamtbild nicht ableitbaren Prinzipien sind Gegenstand des natürlichen Gesetzes.⁴¹⁷ Das natürliche Gesetz thematisiert also im Gegensatz zum ewigen Gesetz nicht die göttliche Vernunft, sondern gerade das spezifische Profil menschlicher, endlicher Rationalität.⁴¹⁸

Während es bei ewigem und natürlichem Gesetz wie soeben gezeigt um das Verhältnis von Theologie und Philosophie auf der Ebene der allgemeinen Grundsätze menschlichen Handelns geht, bewegen sich die Begriffe von menschlichem und göttlichem Gesetz auf der Ebene der Einzelweisungen.

Für den philosophischen Zusammenhang bedeutsam ist die Charakterisierung des menschlichen Gesetzes, dem Thomas die aufs Einzelne zielenden Weisungen zuordnet, die äußere Handlungen betreffen.⁴¹⁹ Das positive menschliche Gesetz besteht jeweils aus den

einer in der Natur sichtbaren Ordnung reduziert werde. Siehe auch Honnefelder 1988, S. 257, demzufolge das ewige Gesetz bei Thomas „nur eine nachträgliche spekulative Einsicht“ ohne handlungsleitenden Charakter darstellt.

⁴¹⁵ Kluxen 2001, S. 34: „Normativ wird das Ewige Gesetz erst in der Teilhabe durch die Vernunftnatur, als *lex naturalis*, also durch die gut und schlecht unterscheidende Vernunft, als das dieser speziell zugemessene Gesetz...So ist die *lex naturalis* nicht mehr die Offenheit des Menschen für die *lex aeterna*, sondern deren Anwesenheit in der Vernunftnatur als strukturierendes Prinzip ihrer praktischen Vernünftigkeit.“

⁴¹⁶ STh I-II q. 19 a. 4; vgl. hierzu Kluxen 2001, S. 35 Anm. 47.

⁴¹⁷ Vgl. Pesch 1977, S. 573: „Die philosophische Betrachtung des Naturgesetzes stößt auf die Unableitbarkeit des Konkret-Ethischen, auf die Diskontinuität von Metaphysik und Ethik.“

⁴¹⁸ So auch Bormann 1999, S. 199.

⁴¹⁹ STh I-II q. 91 a. 4: „...de his potest homo legem ferre, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. ... Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus.“

Regeln einer konkreten Gemeinschaft, erlassen vom zuständigen Gesetzgeber oder durch Gewohnheit gewachsen; es zielt auf das *bonum commune* dieser bestimmten Gemeinschaft unter Berücksichtigung der konkreten Bedingungen, denen sie untersteht. Während die allgemeinen und notwendigen Grundsätze der menschlichen Praxis Gegenstand des natürlichen Gesetzes sind, muss das menschliche Gesetz auch die kontingenten Einzelheiten der von der menschlichen Vernunft nicht vorhersehbaren Handlungsgegenstände für die Gemeinschaft regeln. Es tut dies nicht durch allgemeingültige Vorschriften, sondern vielmehr findet es anhand der allgemeinen Grundsätze die besonderen Weisungen heraus – ein Herausfinden, das zum Teil ein Erfinden ist, ohne jedoch von den allgemeinen Grundsätzen unabhängig zu werden.⁴²⁰ Die menschlichen Gesetze haben deshalb auch nicht dieselbe unfehlbare Gewissheit, wie sie den allgemeinen Grundsätzen des natürlichen Gesetzes zukommt.⁴²¹

Diesem Mangel an Gewissheit hilft das göttliche Gesetz ab: Die durch Offenbarung gesicherten, ins Einzelne gehenden Vorschriften des göttlichen Gesetzes sind – anders als das menschliche Gesetz – als unmittelbare Mitteilung des ewigen Gesetzes nicht für Irrtum anfällig. Das göttliche Gesetz beinhaltet außerdem Weisungen, die heilsnotwendig sind und wegen ihres übernatürlichen Zieles das Vermögen der natürlichen Vernunft übersteigen. Zudem kann vom göttlichen Gesetzgeber – anders als vom menschlichen – auch die innere Tugendhaftigkeit des Handelnden zum Regelungsgegenstand werden. Der menschliche Gesetzgeber – so Thomas – hat in die inneren Regungen eines anderen Menschen keine Einsicht, so dass seiner Gesetzgebungsmacht nur die äußeren Handlungen unterliegen können.⁴²² Die nun folgende Unterscheidung des göttlichen Gesetzes in altes und neues Gesetz ist das eigentliche Explicandum des Gesetzestraktats und die hauptsächliche Leistung des von Thomas gewählten Gesetzesbegriffs. Ohne direkte philosophische Bedeutung ist sie doch der Hintergrund, auf dem eine philosophische Rekonstruktion der Lehre vom natürlichen Gesetz stattfindet.⁴²³ Wenn also die Lehre vom natürlichen Gesetz im Folgenden unabhängig vom göttlichen Gesetz dargestellt wird, so kann doch eine Versicherung dieser

⁴²⁰ STh I-II q. 91 a. 3.

⁴²¹ STh I-II q. 91 a. 3 ad 3.

⁴²² STh I-II q. 91 a. 4.

⁴²³ Vgl. Wieland 2005, S. 226; vgl. auch Pesch 1977, S. 572: „Beim *Naturgesetz* geht es im Grunde um das geoffenbarte *göttliche Gesetz*, soweit es sich *auch* als ethische Erkenntnis der Vernunft zur Geltung bringt.“

Interpretation in der Überprüfung ihrer Kompatibilität mit der Lehre von göttlichem Gesetz und Gnade erfolgen.⁴²⁴

2. Gesetz und Tugend (1): Tugendhafter Akt versus Handlung des Tugendhaften

Zunächst bestimmt Thomas allgemein, also für alle Arten von Gesetz, dass sich Gesetz und Tugend vergleichbar der Relation von Ursache und Wirkung oder von Bewegung und Ziel verstehen lassen.⁴²⁵ Dem Gesetz schreibt Thomas eine indirekte, pädagogische Funktion zu. Eine tugendhafte Handlung ist nicht nur äußerlich gerecht, tapfer, besonnen und klug, sondern sie wird als Tugendakt im vollen Sinne auch von dem tugendhaften Akteur mit Leichtigkeit und Freude aus der tugendhaften Grundhaltung heraus vollzogen. Sofern „Tugendakt“ in diesem Vollsinn verstanden wird, also nicht nur als z.B. gerechte oder tapfere Handlung, sondern auch als Handlung eines Gerechten oder eines Tapferen, ist der Tugendakt das, was das Gesetz durch seine Gebote als Ziel in seinem Adressaten erreichen will; eigentliche Wirkung des Gesetzes ist es, den ihm Untergebenen gut zu machen. Nun kann zwar das Gesetz seinem Begriffe nach sowohl auf das schlechthin Gute ausrichten, d.h. das an der göttlichen Gerechtigkeit ausgerichtete Gute, als auch auf ein nur in beschränkter Hinsicht Gutes. So ist auch das Gesetz des Tyrannen in analoger Weise Gesetz, denn das Gut, auf das es ausrichtet, ist ein beschränktes und dadurch nur scheinbares Gut, wie z. B. der Eigennutz des Tyrannen. Da es sich dennoch um ein in bestimmter Hinsicht Gutes handelt, ist der Begriff des Gesetzes noch zutreffend. In vollem Sinne ist Gesetz aber nur, was auf das schlechthin Gute ausrichtet. Nur dann – gemeint ist jedes Gesetz, das durch Übereinstimmung mit dem natürlichen Gesetz am ewigen Gesetz teilhat – führt es den dem Gesetz Untergebenen zur Tugend. Doch auch das menschliche Gesetz, das für eine bestimmte Gemeinschaft von Menschen gilt, ist Gesetz in vollem Sinne und steht damit in Relation zur Tugend: Denn das Gut des menschlichen Gesetzes ist das *bonum commune* einer bestimmten Gemeinschaft. Alles, was um dieses *bonum commune* willen angeordnet wird, ist so als Anordnung des menschlichen Gesetzes unmittelbar auch die Anordnung eines Tugendaktes; was nur indirekt der Ordnung unter den Bürgern dient, ordnet auf natürliche Gerechtigkeit und Frieden unter den Bürgern hin und hat deshalb als Anordnung von Tugendakten die Tugendhaftigkeit der Untergebenen zum Ziel.⁴²⁶

⁴²⁴ Siehe unten unter II. 2. b).

⁴²⁵ STh I-II q. 92 a. 1.

⁴²⁶ STh I-II q. 96 a. 3.

Das Verhältnis von Tugend und Gesetz ist jedoch auch noch anders zu beschreiben, denn es lässt sich andererseits auch sagen, dass das Gesetz Tugendakte unmittelbar vorschreibt: Hierbei muss „Tugendakt“ verstanden werden als der äußere Akt, der als solcher einer Tugend zugerechnet werden kann, also z.B. eine gerechte Handlung, eine tapfere Handlung usw.

Hieraus wird ersichtlich, dass das Gesetz durch das Vorschreiben tugendhafter Akte die Tugend zwar nicht vollständig hervorruft – tugendhaft handelt nur der, der auch auf die rechte Weise dem Gesetz gehorcht – aber es schreibt die äußeren Handlungen als zu tuende oder zu unterlassende vor, die der Tugend gemäß sind. Soweit die Tugend durch Gewöhnung entsteht (erworbene Tugenden), besteht zwischen Gesetz und Tugend daher ein Verursachungsverhältnis: Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz erzeugt eine Gewöhnung im Handeln, die den Tugenden entspricht. Thomas schränkt diese Wirkung zwar wieder ein, indem er zugibt, dass nur zuweilen die durch das Gesetz erzeugte Gewöhnung auch zu einem freiwilligen und freudigen Gehorsam gegenüber dem Gesetz führt (nur dieser entspräche der Tugend), zuweilen jedoch die Angst vor Strafe den Gehorsam hervorruft (was zum Besitz der Tugend natürlich nicht ausreicht, da der tugendhafte Mensch nicht nur äußerlich richtige, d.h. gesetzmäßige Handlungen ausführt, sondern diese auch innerlich richtig sein müssen⁴²⁷).⁴²⁸ Hinsichtlich der eingegossenen Tugenden kann das Gesetz lediglich disponieren bzw. die bereits vorhandene eingegossene Tugend schützen und fördern.

II. Grundlagen des natürlichen Gesetzes: Das oberste praktische Prinzip und die *inclinationes naturales*

Der gesamte Bereich des Praktischen und der Moral wird nach Thomas regiert von einem einzigen obersten Prinzip, nämlich dem Satz, dass alles Streben das Streben nach einem Gut ist, bzw. in seiner Formulierung als Gesetzesvorschrift, „das Gute ist zu tun und handelnd zu erstreben, das Böse ist zu meiden“⁴²⁹. Dieser Satz wird auch als oberstes Prinzip der praktischen Vernunft oder oberste Vorschrift des natürlichen Gesetzes bezeichnet.

⁴²⁷ STh I-II q. 91 a. 4: „Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. Et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat.“

⁴²⁸ STh I-II q. 92 a. 1 ad 2, q. 92 a. 2 ad 4; q. 96 a. 3 ad 2.

⁴²⁹ STh I-II q. 94 a. 2: „...primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, *Bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.“

Diese Behauptung bereitet Interpretationsprobleme: Der Bereich menschlichen Handelns wird für Thomas von demselben Prinzip regiert wie der der Moral, also das natürliche Gesetz. Die Gleichsetzung des obersten praktischen Prinzips mit der höchsten Vorschrift des natürlichen Gesetzes⁴³⁰ korreliert zwar mit der handlungstheoretischen Prämisse, dass jede konkrete menschliche Handlung (d.h. von Wille und Vernunft getragen) als moralisch gut oder moralisch schlecht qualifizierbar ist. Die Gleichumfänglichkeit von menschlicher Praxis überhaupt und Moral zeigt sich also auch hier: Die moralischen Normen des natürlichen Gesetzes sind auf den gesamten Bereich menschlichen Handelns bezogen, so dass das oberste praktische Prinzip zugleich die oberste Handlungsnorm des natürlichen Gesetzes darstellt. Wie aber kann das Prinzip des Praktischen zugleich eine Handlungsnorm sein? Anders gefragt: Welchen Inhalt kann diese oberste Norm dann noch haben? Diesen Fragen soll sich in einem Zwischenschritt genähert werden: Zuerst wird der Status des obersten praktischen Prinzips als *per se notum* geklärt; hernach ist zu fragen, wodurch das natürliche Gesetz seine inhaltliche Bestimmung erfährt.

1. Der Status der obersten Vorschrift des natürlichen Gesetzes: Was heißt *per se notum*?

Thomas führt das oberste praktische Prinzip in der vieldiskutierten Passage⁴³¹ des Gesetzestraktats⁴³² als *per se notum*, aus sich selbst heraus einleuchtend, ein⁴³³. Mit der Bezeichnung als *per se notum*, so fügt er sofort hinzu⁴³⁴, bezeichnet er einen Satz, dessen Prädikat im Subjekt enthalten ist, so dass dem, der das Subjekt nicht kennt, der Satz auch nicht aus sich einleuchtend (*per se notum*) sein kann.⁴³⁵ Er erläutert diese Aussage mit dem

⁴³⁰ Vgl. Rhonheimer 2003 S. 10.

⁴³¹ Bezugspunkt vieler Debatten ist die Interpretation, die Grisez vorgelegt hat, siehe z.B. Grisez 1965.

⁴³² STh I-II q. 94 a. 2.

⁴³³ Die Erklärung des Thomas, was mit *per se notum* gemeint ist, fällt im hiesigen Zusammenhang eher dürftig aus – entsprechend differieren auch die Deutungen, was mit dieser Kennzeichnung über das natürliche Gesetz ausgesagt wird, vgl. Flannery 2001, S. 26.

⁴³⁴ STh I-II q. 94 a. 2: „Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti: contingit tamen quod ignorantia definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota.“; vgl. ähnlich STh I q. 2 a. 1: „Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut *homo est animal*: nam *animal* est de ratione hominis“ und STh I q. 17 a. 3 ad 2: „... principia per se nota sunt illa quae statim, intellectis terminis, cognoscuntur, ex eo quod praedicatum ponitur in definitione subiecti.“

⁴³⁵ Hierzu Carl 1997, S. 430, Fn 17: „I argue that whenever Aquinas employs the criterion of self-evidence to assert that a proposition is known through itself, true necessary, and certain – that is, that a proposition is a basic or first principle – he means that the predicate term of the proposition is contained in the notion or essence or nature or definition of the subject.“; Flannery 2001 weist hingegen darauf hin, dass die *per se-*

Beispiel, dass wer nicht wisse, was ein Mensch sei, auch nicht aus sich heraus einleuchtend finden könne, dass der Mensch vernünftig ist. Ein Satz leuchtet dann als selbstverständlich ein, wenn das Prädikat zum Begriff des Subjektes gehört oder in der Definition des Subjektes enthalten ist.⁴³⁶

Dies wird teilweise so verstanden, dass den als *per se notum* qualifizierten Sätzen diese Eigenschaft nicht aufgrund eines eingeborenen Wissens oder aufgrund einer apriorischen Begriffsanalyse zukomme, sondern vielmehr von vorhergehendem Erfahrungswissen abhängt.⁴³⁷ Wenn also teilweise das *per se notum* als angeborenes im Gegensatz zu erworbenem Wissen charakterisiert werde, so könnten dem erkenntnistheoretische Grundsätze des Aquinaten entgegengehalten werden, nach denen alles Wissen eine empirische Grundlage hat und der Intellekt nicht über angeborene Spezies verfügt. Das Wissen des obersten praktischen Prinzips – so die Vertreter dieser Ansicht – ist erworbenes Wissen und gleichzeitig *per se notum*.⁴³⁸

Nun spricht zwar Thomas davon, dass die obersten Prinzipien gleich einem *habitus* in der Vernunft anwesend sind⁴³⁹; und einen *habitus* des Wissens muss man sich als etwas Erworbenes vorstellen, das nämlich, was die bloße Fähigkeit zum Wissenserwerb zu einem Wissen ausbaut, das in einem Akt des Gebrauchs angewendet werden kann oder auch nicht (so wie die Tugend der *habitus* praktischen Wissens, d.h. der Handlungsorientierung, ist.). Diese Überlegung ist jedoch unvollständig. Thomas geht es in dem zitierten Text nur darum zu zeigen, dass das natürliche Gesetz selbst kein *habitus* ist, sondern lediglich gleich einem *habitus* im Menschen anwesend ist, denn es ist nicht das, wodurch die praktische Vernunft tätig wird, sondern Resultat praktischer Vernunfttätigkeit. Um diesen Unterschied

Kennzeichnung gar nicht so sehr auf Aussagen als sprachliche Gebilde bezogen ist, sondern dass es dabei um die Struktur von Wissen geht, also die Stellung einer Aussage innerhalb eines geordneten Systems von Aussagen, siehe besonders S. 39 Fn 43.

⁴³⁶ Vgl. hierzu und insgesamt zum Konzept des *per se notum* bei Thomas Tuninetti 1996, bes. S. 165 ff.; speziell zu STh I-II q. 94 a. 2 Flannery 2001, S. 25-49.

⁴³⁷ Hibbs 1987, S. 273 f.; ähnlich Maier 2002 S. 298, 302, die jedoch sogleich weiter differenziert und neben der Erfahrungsgebundenheit auch betont, dass die fundamentalen Prinzipien eben nicht nur gewohnheitsförmig angeeignet seien.

⁴³⁸ Siehe Carl 1997, S. 432, Fn 23; ähnlich Boler 1999, S. 164.

⁴³⁹ STh I-II q. 94 a. 1: „Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus.“; in STh I-II q. 94 a. 1 ad 2 wird präzisiert, dass der hier angesprochene *habitus* der praktischen Vernunft dem des theoretischen Verstandesvermögens vergleichbar ist, da es hier um erste Prinzipien geht. Schröer 1995, S. 53 f. weist darauf hin, dass die praktische synderesis selbst jedoch nicht (nur) dem Verstand als solchem zugeschrieben wird, sondern für den gesamten Kompetenzbereich der Vernunft gilt.

herauszustellen, reichen seine Ausführungen aus. Was er jedoch nicht näher ausführt, ist deshalb, dass es sich hier um eine besondere Art von Wissens-*habitus* handeln muss, denn zur Debatte stehen die obersten Grundsätze der praktischen Vernunfttätigkeit überhaupt, das also, was jedem Wissens- bzw. Tugenderwerb noch zugrunde liegt. So wie beim Erwerb theoretischen Wissens⁴⁴⁰ kein Akt des wahrheitserfassenden Verstandes denkbar ist ohne erste allgemeinste Begriffe wie den Begriff des Seienden oder den Begriff des Einen, so ist auch im Bereich des Praktischen kein Akt der Vernunft möglich ohne den Begriff des Guten. Das der Erfahrung zugängliche einzelne Strebensziel, die Einzelhandlung als *prosequendum*, ist nur als solche verständlich, wenn der Begriff des Guten und des Ziels als solcher bereits vorhanden ist. Diese Begriffe sind nicht erworben, sie kommen bei jeder Erfahrung im Bereich des Praktischen notwendigerweise zur Anwendung und ermöglichen dadurch jeden Erwerb praktischen Wissens. Sie sind von konstitutiver Bedeutung für jeden Akt praktischer Vernunfttätigkeit, da sie ihren Gegenstandsbereich eröffnen. Das oberste praktische Prinzip verknüpft nun den Begriff des Guten mit dem des Ziels; das Gute ist als Gut zu Tuendes, ein *prosequendum*, ein Handlungsziel. Es kann daher mit den ersten komplexen Prinzipien des theoretischen Denkens wie dem Widerspruchsprinzip verglichen werden, dem also, was der urteilende Verstand als erstes erfasst. Ersterfasst heißt hier: nicht erworben. Doch die Entdeckung der obersten Prinzipien ist darauf angewiesen, dass Erkenntnis bereits stattgefunden hat. Denken heißt immer: etwas denken; das Denken ist immer schon auf einen Gegenstand des Denkens bezogen. Die ersten Prinzipien werden daher sichtbar in der Reflexion auf den Akt des Denkens, dessen Analyse aufdeckt, dass jeder Denkinhalt erste Inhalte voraussetzt, die den Akt des Denkens erst ermöglichen. Die von Verstand und Vernunft „mitgebrachten“ Begriffe und Prinzipien sind deshalb nicht unabhängig von einzelnen, besonderen Denk- und Erkenntnisakten.⁴⁴¹ Dasselbe gilt für die praktischen Prinzipien, auch sie sind nicht unabhängig von konkreten Handlungen, sondern werden in der Reflexion auf sie aufgedeckt. Eine angeborene Spezies im Sinne eines angeborenen Wissens ist hier nicht gemeint, denn die Einsicht in das Prinzip folgt der Erfahrung praktischer Vernunfttätigkeit nach; angeboren ist zwar die Vernunfttätigkeit, die vom Prinzip regiert wird, nicht aber die Einsicht in das Prinzip. Die Unterscheidung angeboren versus

⁴⁴⁰ Für eine ausführliche Herleitung des *habitus* der ersten Prinzipien vgl. Schröder 1995, S. 46-54.

⁴⁴¹ Maier 2002, S. 304 spricht von einem „begleitenden“ Wissen um die schlechthinnigen Grundlagen sittlichen Tuns“.

erworben ist also im Zusammenhang mit dem obersten praktischen Prinzip eher irreführend.⁴⁴²

Das oberste praktische Prinzip ist nach dem Gesagten unbeweisbar⁴⁴³, seine Evidenz liegt jedem Beweis voraus und begründet dessen Möglichkeit. Seine „Entdeckung“, sein Aufweis ist jedoch nicht beliebig; sie resultiert aus der Analyse dessen, was in praktischer Hinsicht Kennzeichnen heißt bzw. was als möglicher Inhalt des Wollens von der praktischen Vernunft identifiziert werden kann. Es geht also um spezifisch menschliches Handeln, um Praxis. Auch die nicht als Imperativ formulierte Version des obersten praktischen Prinzips, „alles Handeln ist Handeln für ein Gut“, ist also mehr als das bloße Zitat eines allgemeinen metaphysischen Prinzips bei Thomas. Das oberste praktische Prinzip sagt nicht nur, dass alles Handeln Handeln für ein Gut ist, sondern auch, dass es unmöglich ist, etwas gleichzeitig in derselben Hinsicht zu erstreben und nicht zu erstreben; auch das ist praktisch unlogisch. Sein Aufweis erfolgt durch die Einsicht, dass das Gute nicht anzustreben unmöglich ist, will man überhaupt menschlich handeln.⁴⁴⁴ Treffend wird von **Flannery**⁴⁴⁵ darauf hingewiesen, dass das oberste praktische Prinzip die Logik des Praktischen begründet: Es ist praktisch unlogisch, etwas zu erstreben, das man nicht als Gut ansieht. Die Evidenz ergibt sich nicht daraus, dass man das Gegenteil des obersten praktischen Prinzips nicht annehmen könnte, sondern daraus, dass man nicht anders handeln kann als in Bestätigung des Prinzips. Die Nichtanerkennung des Prinzips ist gleichzusetzen mit Lähmung – jede Handlung bestätigt es

⁴⁴² Für die Begrifflichkeit des *per se notum* bei Thomas insgesamt (unter besonderer Rücksichtnahme auf die Anwendung auf das menschliche Wissen von Gott) hat bereits Tuninetti 1996 darauf hingewiesen, dass die geläufigen (kantischen) Unterscheidungen zwischen Notwendig-analytischem einerseits und Kontingent-empirischem andererseits mit der thomanischen Konzeption wenig zu tun hat, siehe S. 183 f.; die durch das *per se notum* bezeichnete logische Unmittelbarkeit des Erkenntniszugangs ist keine psychologische. Siehe auch Tuninetti 1996 S. 179.

⁴⁴³ Dass ein elenchischer Aufweis in Anlehnung an aristotelische Überlegungen zum Nichtwiderspruchsprinzip dennoch möglich ist, zeigt Flannery 2001, S. 144-166. Diese Art des „Beweises“ dient der Erklärung, warum und wie so etwas wie ein selbstverständliches Prinzip möglich ist, sie erklärt also eher den Status des Prinzips, als dass sie seinen Inhalt „beweist“.

⁴⁴⁴ Schröder 1995, S. 207 ff. führt aus, dass die ersten Prinzipien dem notwendig Gewollten entsprechen. Allerdings würden die ersten Prinzipien des Wollens nicht aus reiner praktischer Subjektivität konstruiert, sondern seien das Ergebnis einer Analyse, die ihren Ausgang von der konkreten Erfahrung des Wollens her genommen hat. Moralische Notwendigkeit einer Handlung begründe Thomas, indem er analytisch aufweise, dass das Gegenteil zu Wollen unmöglich ist und dieses notwendig Gewollte nur unter bestimmten Umständen verwirklicht werden kann. Voraussetzung der Argumentation sei deshalb, dass es ein letztes Ziel menschlichen Handelns gebe, das durch die Gewährung eines erfüllten Lebens vernünftigerweise anzustreben sei.

⁴⁴⁵ Flannery 2001, S. 152: „...although the denial of FPPR [the first principle of practical reason] is certainly illogical, it is *practically* illogical. The problem is not in the first place that the denial of FPPR cannot be true (although it cannot be) but that one cannot *do* what it suggests one can do: i.e., pursue what one does not consider good. The demonstration of FPPR seeks therefore to show not that FPPR is true, but that without it, there would be no intelligible human action.“

implizit; ein Verstoß gegen das oberste praktische Prinzip ist daher unmöglich. Selbst Handlungsverweigerung ist im Lichte des Prinzips eine „Handlungsalternative“, denn das Nichthandeln ist dann selbst ein erwähltes praktisches Gut (wenn auch vielleicht kein wahres Gut).

Dass Thomas hierbei implizit voraussetzt, dass Handeln für ein Ziel nicht nur in der Vorstellung des Handelnden sinnvoll sein kann, sondern jedes vernünftige Streben das Vorhandensein des umfassenden Guten voraussetzt, das es als Streben erst konstituiert und damit die Logik des Für-ein-Gut-Handelns erst eröffnet, soll nicht bestritten werden.⁴⁴⁶ Die Existenz Gottes als des umfassenden Guts und damit eine Willensmetaphysik⁴⁴⁷ wird von der Argumentation vorausgesetzt. Doch die Behauptung der Nichtexistenz eines solchen Guts führt – in praktischer Perspektive – dazu, dass gar kein Streben stattfindet, die praktische Vernunft kein ihr angemessenes Objekt hat und jeder Akt nicht nur unvernünftig, sondern überhaupt unmöglich wird. Hält man also daran fest, dass verstehbare menschliche Handlungen möglich sind (genaugenommen ist auch dieser Akt der Anerkennung als menschliche Handlung bereits Ausdruck des Prinzips), dass man in der Welt handelnd tätig wird und selbst Widerspruch in Form von Untätigkeit eine verstehbare Reaktion darstellt, dann ist das Prinzip wirksam und die Existenz des umfassenden Guten notwendig „mitbehauptet“. Das oberste praktische Prinzip kann so mit Thomas als Aufweis dafür gelesen werden, dass die Annahme der Existenz eines umfassenden Guten selbst bei umfassender Lebensverweigerung noch eine vernunftgemäße Annahme ist, die der endlichen Verfasstheit der praktischen Vernunft entspricht. Dabei liegt die Betonung aber auf der endlichen Verfasstheit der praktischen Vernunft, die dann als Verweis auf die Existenz eines höchsten Guts gedeutet werden kann. Theoretischer Widerspruch ist natürlich möglich, denn eine andere Deutung des genannten Befundes bleibt denkbar, praktischer Widerspruch jedoch ist unmöglich: Denn eine Handlung kann nicht gleichzeitig

⁴⁴⁶ Den Unterschied einer Konzeption, bei der das höchste Gut des Willens nicht der Wille selbst ist, sondern außerhalb des Willens liegt, betont Brock 1998, bes. S. 137-149, der zugleich herausstellt, dass die letztere (thomanische) Position die Existenz Gottes voraussetzt, S. 146: „The primary noble goods are God and beatitude, and these are precisely what constitutes the will's primary natural objects of love, desire and joy. That he can do this, of course, rests on his judging it possible to establish the existence of these objects in a strictly theoretical way, i. e. as matters of fact, not just as things that ‚must be‘.“

⁴⁴⁷ Vgl. z.B. die zusammenfassende Darstellung bei Zimmermann (mit Nachweisen) 1974. Die Selbstbewegung des Willens hinsichtlich konkreter Akte zur Verwirklichung endlicher Ziele ist kraft der Uraktuierung des Willens auf das letzte Ziel möglich: Im Hinblick auf einen bestimmten Akt, in welchem ein Mittel tatsächlich gewollt wird, ist der Wille im Zustand der Möglichkeit, auch wenn er bezüglich des Wollens des Ziels bereits im Zustand der Wirklichkeit ist. Der Wille kann sich deshalb bezüglich der Wahl des konkreten Mittels (also einer konkreten Handlung) selbst akтуieren. Siehe auch Riesenhuber 1971, Riesenhuber 1974, Welp 1979, Oeing-Hanhoff 1956, Schlüter 1971, Brock 1998 (bes. S. 192 ff.).

einerseits eine spezifisch menschliche Handlung sein, also ein Geschehen, das der Akteur selbst frei bestimmt, und zugleich andererseits von einem umfassenden Guten unabhängig sein. Theoretisch ist die Annahme einer solchen Unabhängigkeit möglich – dann zeichnet nichts das menschliche Handeln gegenüber anderen *actus* und Naturvorgängen aus, und die Existenz bestimmter endlicher Güter determiniert die Verwirklichung des menschlichen *actus*. Das ist widerspruchsfrei denkbar. Doch der praktische Akt einer solchen Annahme, also das Glauben oder Behaupten eines solchen Befundes selbst, kann nur eine spezifisch menschliche und als solche ausgezeichnete Handlung sein: Handelt es sich doch um die (freie) Wahl dieser bestimmten konzeptionellen Alternative (nämlich, dass es keine freien Handlungen gebe und also auch die Annahme der Abhängigkeit von einem umfassenden Guten überflüssig sei.). In diesem Sinne ist praktischer Widerspruch zum obersten praktischen Prinzip für Thomas unmöglich.

Doch so wie der Aufweis des obersten praktischen Prinzips kein Beweis seines Inhalts, sondern nur eine Erklärung dafür ist, dass ein Prinzip dieses Status' existieren kann und was den Status der Selbstverständlichkeit ausmacht, so ist auch die Existenz eines höchsten umfassenden Gutes hier nicht „bewiesen“, sondern als Zugrundeliegendes benannt. Wer die praktische Vernunft als endlich verfasste auf ihre Bedingungen befragt, setzt den Aufweis der Existenz dieses Zugrundeliegenden bereits voraus; ohne selbst praktische Fragestellung zu sein oder selbst für den Bereich des Praktischen als Prinzip wirksam zu werden, ist diese metaphysische Einsicht⁴⁴⁸ hier doch insofern vorausgesetzt, als sie den Gegenstandsbereich des Praktischen auf spezifische Weise vorzeichnet: Der menschliche Akteur ist sogar bzw. gerade qua wollendes Subjekt jemand, der nicht aus reiner Spontaneität agiert, sondern immer auch reagiert⁴⁴⁹; die Kraft seiner praktischen Vernunft konstruiert das Gute nicht selbst, sondern bezieht sich auf es als etwas ihr prinzipiell Äußerliches.⁴⁵⁰ Der vernünftig

⁴⁴⁸ Den Aufweis der Existenz Gottes hat Thomas bekanntlich bereits in STh I q. 2 a. 3 geführt; das Ergebnis ist bei der Behandlung der Prinzipien des Praktischen vorausgesetzt und muss nicht - und wird von ihm nicht - erneut bewiesen werden; vgl. hierzu Kluxen 1998³, S. 129: „Die metaphysische Rückfrage auf den Grund, das Wesen des Willens und seiner Intentionalität zeigt als dessen erfüllenden Gegenstand Gott. Man darf aber nicht etwa annehmen, hier werde von der Intentionalität her, etwa von einem ‚Realismus des Intentionalitätsprinzips‘ aus, nun das Erfüllende oder gar seine Existenz erschlossen oder auch nur postuliert. Gott ist in der voraufliegenden spekulativen Betrachtung schon aufgewiesen; hier kann er deshalb eingeführt werden, weil er bereits erkannt ist“.

⁴⁴⁹ Wenn der Wille sich selbst als ein Gut will, so geschieht dies kraft seiner ursprünglichen Ausrichtung auf das *bonum universale*, vgl. STh II-II q. 25 a. 2: „Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle: sicut etiam intellectus, cuius obiectum est verum, intellegit se intellegere, quia hoc enim est quoddam verum.“

⁴⁵⁰ Unter diesem Aspekt müssen Interpretationen fragwürdig erscheinen, die die Eigenständigkeit der menschlichen Vernunft bei Thomas mit der Autonomiekonzeption Kants parallelisieren. Vgl. statt vieler Münk

handelnde Mensch ist so auch als Vernünftiger konsequent als endlich zu denken, und das heißt auch, in sein natürliches Dasein eingebunden, dem Natürlichen nicht entgegengesetzt. Gegenstand praktischen Wissens ist nun gerade nicht die Erkenntnis des unabhängigen Guten, das alles Streben als Streben konstituiert, sondern die Identifikation der Akte, die als der menschlichen Vernunft angemessene Akte das menschliche Gute verwirklichen.⁴⁵¹ Das oberste praktische Prinzip ist deshalb – wird es als Imperativ formuliert – zugleich oberstes Moralprinzip, das gerade wegen der Verwiesenheit auf das absolute höchste Gut, das in seiner Formulierung als praktisches Prinzip noch aufscheint, selbst „nur“ das der Endlichkeit entsprechende menschliche Gute in den Blick nimmt.

Dieses menschliche Gute ist selbst keine unabhängige Größe – so die direkt aus dem obersten praktischen Prinzip hervorgehende moralische Einsicht. Die Moral hat es mit dem Guten unter den Bedingungen der Endlichkeit zu tun, mit dem also, was in der Macht des menschlichen Akteurs steht. Was das für den Menschen Gute sei, kann daher nur mit Blick auf die menschlichen Vermögen entschieden werden, deren spezifisches Objekt das Gute ist. Weder ergibt sich also, was das (menschliche) Gute sei, aus einer Erkenntnis des umfassenden Guts, noch kann die menschliche Vernunft ein System von dem Menschen eigentümlichen Zwecken konstruieren, das ohne Einbeziehung der natürlichen Voraussetzungen und Beschränkungen menschlichen Handelns, also insbesondere auch der affektiven Verfasstheit des Akteurs sowie dem Verhältnis der Verwirklichung seines Gutsstrebens zu dem anderer Akteure, auskäme.⁴⁵² Es gilt: Das für den Menschen Gute, das nur im Verhältnis zu den menschlichen Vermögen als Gut gekennzeichnet werden kann, ist ein Gut unabhängig davon, ob es aktuell erstrebt wird oder nicht. Nicht erst das Streben macht etwas zu einem Gut, dennoch kann Gut nur sein, was im Verhältnis zu menschlichem

1985, der von einer „wechselseitigen Rekonstruierbarkeit thomasischer und kantischer Grundpositionen“ spricht, S. 117.

⁴⁵¹ In theologischer Perspektive stellt sich natürlich die Frage, wie das höchste Gut – selbst nicht wirksam – durch einen menschlichen Akt anrührbar sein soll: Wenn das Glück für den Menschen notwendig ist, muss er es auch erreichen können, muss es „in seiner Macht stehen“ – dennoch ist das Glück nur möglich, wenn es von Gott geschenkt wird. Eine schöne Auflösung gibt Brock 1998, S. 149: Glück ist Freundschaft mit Gott. Die freie Entscheidung ermöglicht die Hinwendung zu Gott, der das Glück schenkt. Insofern man aber das, was man durch Freunde erreicht, in gewisser Weise selbst erreicht, kann man sagen, dass man durch freie Entscheidung das Glück erreicht; vgl. STh I-II q. 5 a. 5 ad 1; siehe auch Aristoteles NE III, 5, 1112b27: „‘Möglich’ ist das, was wir durch eigene Kraft vollbringen können, wobei Freundeshilfe in gewissem Sinne gleich eigener Tat ist, denn das die Freunde bewegende Prinzip sind wir.“

⁴⁵² Treffend Kluxen 1998³, S. 224: „Von Ziel und Gegenstand kann nur geredet werden, wenn das Seiende im Verhältnis zum wirkenden Prinzip des Handelns gesetzt ist; ... Die ‚Maßgeblichkeit‘ des Gegenstandes, sein bestimmender Charakter für das auf ihn gerichtete Tun, ist keine Vorgegebenheit, die schon in einer Seiendheit, wie sie an ihm selbst ist und erfassbar ist, anzusetzen wäre; sie ergibt sich erst in dem Verhältnis zu den inneren Prinzipien des Handelns.“

Strebenvermögen die Bewandtnis des Guten hat. So ist hier mit der Benennung des obersten praktischen Prinzips der erste Schritt in der Bestimmung des menschlichen Guten dadurch geleistet, dass die die menschliche Handlungsfähigkeit konstituierenden Vermögen von Wille und Vernunft als endlich-abhängige eingesehen wurden, die handelnd etwas außerhalb ihrer selbst Liegendes als Gut – allerdings als für sie Gutes, als ihr spezifisches Objekt - verwirklichen: „Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu lassen.“

Nach **Schröder**⁴⁵³ lautet die Vorgabe, ohne die Thomas' Begründung des obersten praktischen Prinzips als Moralprinzip nicht funktioniert, dass man anerkennt, vernünftig handeln zu wollen. Nur wenn ein letztes Ziel des Willens gedacht werden kann, kann es vernünftiges Wollen geben. Hieraus ergebe sich dann auch eine Anerkennung aller aufgewiesenen Prinzipien und Erfordernisse. Wer nicht vernünftig handeln wolle, dem könne nicht klargemacht werden, dass das Gute zu tun, das Leben zu erhalten ist und so fort.

Die These, dass alles Handeln moralisch geprägtes Handeln ist, lässt jedoch eine andere Deutung zu: Ich kann nicht handeln, ohne das oberste praktische Prinzip implizit zu bestätigen. Es bedarf deshalb keiner Vorgabe, vernünftig handeln zu wollen: Wer handelt, bestätigt das oberste Prinzip, handeln kann man nur mit praktischer Vernunft. Die Reflexion auf das Handeln legt die Prinzipien dieser praktischen Vernunft offen, die – will ich meine Handlungsmacht nicht beschränken – mich zum Handeln nach ihnen nötigen. Will ich handeln, muss ich auch vernünftig, vernunftgetragen handeln; habe ich das erkannt, werde ich anerkennen, dass die Vernunftgemäßheit meine Handlungsmacht befördert. Die schlechte Handlung ist defizitär vernünftig, völlig unvernünftig ist sie nie, sondern zumindest vernunftgetragen, gegen das oberste praktische Prinzip kann man nicht verstoßen.

Genau das sind die Auswirkungen der These, dass jedes Handeln moralisch bestimmtes Handeln ist: Sobald ich willentlich-vernünftig handle, befinde ich mich im Bereich der Moral; indem ich handle, behaupte ich meine Eigenständigkeit als jemand, der sein Gut verfolgt, und muss – will ich mich nicht selbst lähmen – die die Handlungsmacht und Eigenständigkeit schützende und befördernde Moral anerkennen. Nicht „warum moralisch handeln?“ kann die Frage lauten, sondern höchstens „warum handeln?“. Dass diese aber nicht sinnvoll zu stellen ist, ist offensichtlich, Thomas würde sagen, *per se notum*. Die motivationale Komponente des Handelns ist dadurch in das Moralprinzip integriert; das Moralische ist das Gute.⁴⁵⁴

⁴⁵³ Schröder 1995, S. 206-209.

⁴⁵⁴ Diese Verschränkung von Moral und Motivation übersieht Westberg 1994A, S. 232 ff.. Westberg meint, Grundfehler der Interpretation des Gesetzes entstünden durch eine fehlerhafte Handlungstheorie (Westberg

Die Bezeichnung als *per se notum* soll also das Prinzip als etwas kennzeichnen, das nicht von der Vernunft bewiesen wird, sondern das jedem Beweis zugrunde und voraus liegt. Alle Vernunfttätigkeit im praktischen Bereich ist immer schon Vernunfttätigkeit, die von diesem Prinzip regiert wird. Das oberste praktische Prinzip ist kein Satz, der erst aufgestellt und dann bewiesen werden muss, vielmehr wäre ohne dieses Prinzip jeder „Beweis“ im Feld der praktischen Vernunft obsolet. Das oberste praktische Prinzip ist deshalb aus sich selbst einleuchtend, es ist mit der Tätigkeit der praktischen Vernunft im Menschen anwesend.⁴⁵⁵ So hat Thomas auch das natürliche Gesetz im vorhergehenden Artikel⁴⁵⁶ als Produkt dieser Vernunft gekennzeichnet. Gleich einem *habitus* sind die obersten Grundsätze des natürlichen Gesetzes im Menschen anwesend, auch wenn sie nicht aktuell eingesehen oder – wegen eines Hindernisses wie Unmündigkeit, Schlaf o.Ä. - nicht gebraucht werden. Obwohl sie nicht das „Wodurch“ der menschlichen Vernunft bezeichnen, sondern deren Resultat, stehen sie nicht zur Disposition; es handelt sich nicht um ein Vernunftresultat, das so oder auch anders sein könnte. Sie sind nichts, das man erwirbt oder nicht erwirbt, vielmehr gehören sie zu den Grundgegebenheiten menschlichen Daseins. Dementsprechend ist auch das oberste praktische Prinzip mit der Aufnahme von Vernunfttätigkeit unmittelbar wirksam; als Prinzip benennbar wird es hernach in der reflexiven Rückneigung auf handelnd umgesetzte praktische Vernunfttätigkeit.⁴⁵⁷

1994 A, S. 239). Wer auf einen normorientierten Prozess der Deliberation eine Übersetzung in Verpflichtung und Motivation durch das Gewissen sowie dann eine Entscheidung des Willens zum Handeln oder Nicht-Handeln folgen lasse, lasse die Spezifikation der Handlung legalistisch, die Entscheidung voluntaristisch erscheinen. Stattdessen sei das Gesetz ausdrücklich zwar nur in der Phase der Deliberation wirksam, implizit jedoch Teil aller Handlungsstationen. Gesetz sei ein Standard, nach dem die Handlung beurteilt werde, nicht die Quelle der Moralität der Handlung. Dies zeige sich gerade an der Möglichkeit, durch besonderes Urteilsvermögen in einer konkreten Situation vom allgemeinen Gesetz abweichend zu handeln. Denn das normalerweise zum Tragen kommende rechte Urteil, das sich an den Gesetzen orientiert, werde hierbei gerade nicht wirksam.

Die oberste Vorschrift des natürlichen Gesetzes ist jedoch nicht nur normativer Standard, sie ist zugleich oberstes praktisches Prinzip und erschließt den gesamten Bereich menschlichen Handelns als den Bereich der Moral. Gegen das oberste praktische Prinzip kann deshalb nicht verstoßen werden.

⁴⁵⁵ Vgl. Wieland 2005, S. 233: „Dies [die ersten oder obersten Grundsätze] müssen Sätze sein, welche die Vernunft nicht erst (nachträglich) beweist, sondern solche, die jedem Beweis, ja jeder mit Wahrheitsanspruch auftretenden Rede überhaupt vorausliegen, also evidente, aus sich selbst einleuchtende Sätze.“

⁴⁵⁶ STh I-II q. 94 a. 1.

⁴⁵⁷ Flannery 2001 weist nach, dass die Bezeichnung des obersten praktischen Prinzips als *per se notum* es Thomas erlaubt, die Struktur des natürlichen Gesetzes mit der einer aristotelischen Wissenschaft zu parallelisieren, siehe S. 26 „He [Aquinas] introduces the idea of *per se notum* ... because it allows him to depict natural law as possessing the same general structure as an Aristotelian science.“ Das oberste praktische Prinzip wird durch diese Bezeichnung daher als ein Wissen charakterisiert, das so grundlegend ist, dass von ihm andere wissenschaftliche Aussagen abhängen, siehe S. 39: „In short, the common axioms are more basic because other bits of knowledge depend on them rather than vice versa.“

Die Eigenschaft des obersten praktischen Prinzips, *per se notum* zu sein, beschreibt also die Stellung dieses Prinzips innerhalb des Gesamtbereichs praktischen Wissens und erklärt selbst noch nicht vollständig, wie die inhaltliche Bestimmung der Vorschriften des natürlichen Gesetzes zu Stande kommt – und wie sich das oberste praktische Prinzip zu dieser inhaltlichen Bestimmung verhält. Sind die Inhalte der obersten Präzepte des natürlichen Gesetzes im obersten Prinzip bereits angelegt?⁴⁵⁸ Lässt sich aus der Erklärung, dass *per se notum* ein Satz sei, dessen Prädikat mit Kenntnis des Subjekts bekannt sei, folgern, dass Thomas – wenn er das oberste praktische Prinzip als *per se notum* beschreibt – eine Wesensdefinition des Menschen geben muss, und dass die Benennung der obersten Vorschriften des natürlichen Gesetzes in STh I-II q. 94 a. 2 als ebensolche zu lesen ist?⁴⁵⁹ Der Legalismusvorwurf, der manchmal gegen Thomas geäußert wird, entzündet sich oft an einer solchen Interpretation des obersten praktischen Prinzips. Versteht man nämlich das oberste praktische Prinzip entweder als eingeborene Wesenseinsicht, die die Ableitung notwendiger Vorschriften bezüglich des dem menschlichen Wesen gemäßen Lebens erlaubt, oder als Erzeugungsregel für tieferrangige Vorschriften, oder selbst als Handlungsvorschrift, dann liegt es nahe, das gesamte moralische Wissen als Ableitung aus dem obersten Prinzip zu rekonstruieren. Dass eine solche Lesart schwer mit sonstigen Aussagen von Thomas zu vereinen ist, in denen er – unter ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles – von der Unsicherheit in moralischen Dingen ausgeht, die als kontingente Einzelne der Wandelbarkeit unterliegen und keine Aussagen von großer wissenschaftlicher Strenge zulassen, wird von der großen Mehrheit in der Sekundärliteratur zugegeben.

⁴⁵⁸ Vgl. dagegen Wieland 2005, S. 236: „...das oberste Gebot des natürlichen Gesetzes [verweist] auf nicht in ihm selbst angelegte Inhalte ..., die sich der praktischen Vernunft im Blick auf die dem Menschen innewohnende Neigungen zeigen.“; Honnefelder 1988, S. 261 hält das oberste praktische Prinzip gar für im materiellen Sinne „tautologisch“, und „im Bezug auf konkrete Inhalte ... gleichsam leer“.

⁴⁵⁹ Carl 1997, S. 430, Fn 17: „When he [Thomas] describes the first practical principles as self-evident, he should present propositions that represent human nature through essential definition. And when we turn to the one text in all of his writings, where he explicitly treats of the content and order of the primary practical precepts [Sth I-II q. 94 a. 2], we find that they in fact together comprise what he would take to be a complete and real definition of what it is to be human.“

2. Der Inhalt des natürlichen Gesetzes

Diskutiert wird beim Gesetzesbegriff insbesondere auf dem Hintergrund von STh I-II q. 94 a. 2, welche Rolle Vernunft und Natur bei der Konstitution von Vorschriften des natürlichen Gesetzes spielen.⁴⁶⁰ Der Rahmen, innerhalb dessen die Diskussion stattfindet, ist dabei jedoch klar - und bereits recht eng! - umrissen, denn einige Grundpositionen werden vom Großteil der Thomas-Forscher geteilt. So wird von der Mehrheit der Thomas-Interpreten anerkannt, dass die Lehre vom natürlichen Gesetz nicht als Lehre von einer dem Menschen vorgegebenen Naturordnung verstanden werden kann, in die theoretisch Einsicht zu nehmen ist, um dann das Handeln daran auszurichten, sondern dass Thema des *lex*-Traktats die Prinzipien der menschlichen praktischen Vernunft selbst sind.⁴⁶¹ Immer wieder betont wird in diesem Zusammenhang etwa die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen Vernunft.⁴⁶² Bedeutung und Gewicht von „Natur“ wird jedoch unterschiedlich bewertet. Dass der Natur jedenfalls die negative Funktion der faktischen Begrenzung des Handlungsraumes zukommt, wird von allen Autoren anerkannt und kann daher als gesichert gelten. Umstritten ist jedoch, ob der „Natur“ eine darüber hinausgehende Funktion bei der inhaltlichen Bestimmung von Vorschriften des natürlichen Gesetzes zuzuschreiben ist.⁴⁶³

Bevor eine Interpretation der umstrittenen Passage gewagt werden kann, soll noch einmal an die Kennzeichnung des Gesetzes erinnert werden: Gesetz ist etwas, das die Vernunft konstituiert, es richtet den Menschen auf das *bonum commune* aus, wird von dem erlassen, dem das Ziel, auf das es hinordnen soll, ein eigenes Ziel ist und hat Öffentlichkeitscharakter. Das natürliche Gesetz ist somit in vierfacher Hinsicht als Gesetz bereits auf besondere Weise charakterisiert:

Es ist erstens ein Produkt der Vernunft: Wenn es gerade die Vernunftbestimmtheit ist, die den Menschen zum spezifisch menschlichen Handeln befähigt, also zu einem Tätigwerden, das als Willentliches eine Selbstbewegung ist, deren Prinzip durch das Bewusstsein des

⁴⁶⁰ Deutschsprachige breitangelegte Thomas-Studien, die ihr Hauptaugenmerk explizit diesem Thema zuwenden, sind etwa Rhonheimer 1987 und Bormann 1999; die Debatte lässt sich daneben in unzähligen Einzelartikeln verfolgen.

⁴⁶¹ Als „Mainstream“-Position wird diese Interpretation gekennzeichnet von Rhonheimer 2000A, Wieland 2004.

⁴⁶² Im Einzelnen jedoch wieder umstritten, vgl. etwa Finnis 1980, McNerny 1992, S. 184ff.; Aertsen 1999.

⁴⁶³ Zusammenfassungen der Kontroverse finden sich z.B. bei den Entgegnungen Rhonheimers auf seine Kritiker, Rhonheimer 2000B, Rhonheimer 2001, Rhonheimer 2003 sowie – allerdings mit sehr plakativen Etikettierungen der Einzelpositionen - bei Bormann 1999, Kapitel I.

Akteurs von dem Ziel als Ziel ein dem Akteur innerliches Prinzip ist⁴⁶⁴, dann ist ein solches „bewusstes“ Ziel ein selbstgesetztes Ziel. Denn alles Endliche kann unter irgendeinem Aspekt als Gut angesehen werden; was für einen konkreten Akteur aber im konkreten Fall ein *prosequendum*, also ein handelnd zu verwirklichendes Gut, ist, unterliegt der Entscheidung des Akteurs selbst, der die Perspektive wählt, unter der er etwas beurteilt, das dann dementsprechend als Gut erscheint oder eben nicht. Nun muss aber konkret immer irgendetwas als *prosequendum* aufgefasst werden, die willentliche Handlung ist also notwendig inhaltlich bestimmt. Diese inhaltliche Bestimmung kann zwar den „natürlich“ vorgegebenen Zielen entsprechen, muss aber trotzdem willentlich sein, also ein selbstgesetztes Ziel haben. Im Gegensatz zu dem hungrigen Pferd, das sich natürlicherweise, aber durchaus zielstrebig über vorhandenes Futter hermacht, wenn es keine Gefahr wahrnimmt, kann der hungrige Mensch das natürliche Ziel „Essensaufnahme“ unter verschiedenen Aspekten beurteilen und – zum Beispiel aus Diätgründen oder um mit einem Hungerstreik politischen Forderungen Gewicht zu verleihen – zu dem Ergebnis kommen, dass es sich konkret eben nicht um ein *prosequendum* handelt. Die Beurteilung durch die Vernunft von etwas als *prosequendum*, das Setzen des Ziels als eigenes, ist also konstitutiv dafür, dass menschliches Handeln vorliegt. Soll aber das Vermögen des Menschen, sein Handlungsziel durch die Vernunft selbst zu setzen, nicht leer laufen, muss es einen spezifischen Inhalt geben, der der Vernunft entspricht, das Handeln also zu wahrhaft gutem Handeln macht. Das Handeln um eines selbstgesetzten Ziels willen ist also an eine Anordnung der Vernunft darüber, was als Ziel zu werten ist, gebunden. Ist diese Anordnung selbst Produkt der Vernunft, handelt es sich um ein Gesetz. Das Gesetz ist also Vernunftordnung, indem es solche Ziele als gut ausweist, die der Vernunft entsprechen.

Das natürliche Gesetz richtet zweitens auf das *bonum commune* aus. Der *bonum commune*-Bezug besagt zweierlei: Das Gesetz scheint zunächst ausschließlich auf ein Gut auszurichten, das für alle seine Adressaten gleichermaßen die Bewandnis des Guten besitzt. Es geht hierbei also nicht um individuelle Zielsetzungen oder das, was einem individuellen Akteur in seiner speziellen Lebenssituation ein – wenn auch wahres! – Gut sein mag. Gemeint ist vielmehr das, was allen Akteuren gleichermaßen wahres Gut ist, und das ist alles das, was Bedingung dafür ist, dass vernunftgetragenes Gutsstreben überhaupt möglich ist. Dass es eine solche Übereinstimmung darin gibt, was als Gut anzusehen ist, setzt der Gesetzesbegriff voraus. Das heißt offensichtlich nicht, dass alle dieselben Zielsetzungen haben müssen oder jedem Menschen dasselbe ein Gut wäre. Die Verschiedenheit möglicher Güter und damit

⁴⁶⁴ STh I-II q. 6 a. 2.

auch möglicher Glücks- und Lebenskonzeptionen sind hier nicht kompromittiert. Wenn eine solche Übereinstimmung der Güter behauptet wird, ist nicht Uniformität gemeint, sondern Offenheit für Diversität.

Das natürliche Gesetz ist also einerseits der Rahmen, innerhalb dessen die unterschiedlichen menschlichen Güter handelnd erstrebt werden. Andererseits ist es aber auch das, was der einzelne Akteur sich als Gut setzt, sofern es nicht mit diesem Rahmen in Konflikt gerät.⁴⁶⁵

Das *bonum commune* enthält nämlich die individuellen Einzelgüter in sich, es integriert sie, so dass jedes konkrete Streben nach einem subjektiven (wahren) Gut eines Akteurs zugleich als Streben nach dem *bonum commune* aufgefasst werden kann. Diese Integrationsfunktion des *bonum commune* wird im Gesetzstraktat nicht erklärt, sondern vorausgesetzt – wie eine solche Koordination der verschiedenen Strebungen möglich ist, führt Thomas im Gerechtigkeitstraktat aus. Im Gesetzstraktat wird jedoch bereits deutlich, dass für menschliche Akteure neben der Wahrheit über Gott gerade auch die Sozialität zu dem gehört, was wegen seiner Ermöglichungsfunktion vernünftigen Strebens überhaupt für alle Akteure die Bewandnis des Guten hat. Hieraus folgt, dass der durch das Gesetz geregelte Bereich äußeren Handelns nicht unter Absehung von den Handlungen anderer Akteure erfolgen kann, das *bonum commune* also neben dem Allgemeinheitsaspekt eine Integrationsfunktion für die subjektiven Handlungsziele haben muss.

Verdeutlichen kann man sich diesen Doppelaspekt⁴⁶⁶ mit Hilfe des dritten Begriffselements des Gesetzes: Gesetzgeber ist immer der, dem das Ziel der Gesetzgebung ein eigenes Gut ist, also entweder jeder (im Falle des „Rahmens“ menschlichen Gutsstrebens, der ja von Thomas als Produkt der Vernunft gekennzeichnet wird) oder jeweils nur der oder die Einzelnen, denen etwas ein Gut ist (im Falle der nicht mit dem Rahmen konfligierenden Einzelgüter).⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Anders interpretierbar - nämlich so, dass ausschließlich die Entsprechung zu den „ersten Grundsätzen“ der theoretischen Vernunft, also das, was hier für den praktischen Bereich der „Rahmen“ genannt wird, zum natürlichen Gesetz gehöre – ist STh I-II q. 94 a. 2 (so zum Beispiel Flannery 2001, S. 31). Dagegen spricht jedoch neben dem hier als Hauptargument dienenden *bonum commune*-Begriff der Textbefund in anderen Stellen, wo Thomas auch konkrete Vorschriften zum natürlichen Gesetz zählt, z. B. STh I-II q. 94 a. 4, 5, 6. Nach der hier vorgeschlagenen Interpretation behandelt STh I-II q. 94 a. 2 den „Rahmen“ und erklärt, warum das oberste praktische Prinzip auch bei anderen, nicht zum „Rahmen“ gehörenden Vorschriften des natürlichen Gesetzes wirksam ist; vgl. ähnlich Bidese 2002, S. 171 und S. 176, der ebenfalls das individuelle Handlungsurteil als zum Gesetz gehörig ansieht.

⁴⁶⁶ Dieser Doppelaspekt entspricht in der Sache der Unterscheidung von Rhonheimer 1987 zwischen praktischer und reflexer Ebene des natürlichen Gesetzes. Denn die „praktische Ebene“ beinhaltet für ihn „konkrete präzeptive Akte der praktischen Vernunft“, also deren Akt selbst, der im Handlungsurteil des Tugendhaften zur Geltung kommt. Die reflexe Ebene ist als Gefüge von Gesetzen eine Reflexion auf diese konkreten, praktischen Akte, die sie wissenschaftlich beschreibt und zu einer Theorie der Moral verdichtet, die normative Aussagen allgemeiner Art beinhaltet (siehe S. 63-66).

⁴⁶⁷ Anders Kluxen 1998³ S. 232 f., für den der Gesetzgeber nur insofern Bestandteil des Gesetzesbegriffs ist, als jedes Gesetz kraft seiner Teilhabe am ewigen Gesetz als gottgegeben interpretiert werden kann oder aber

Denn da es für alle Menschen als besondere Teilhabe der vernünftigen Kreatur am ewigen Gesetz gekennzeichnet ist, muss das natürliche Gesetz für alle Menschen gelten – das heißt im Sinne des dritten Elements des allgemeinen Gesetzesbegriffs, dass alle Menschen, insofern sie vernünftig sind, das natürliche Gesetz erlassen⁴⁶⁸: Im Falle des „Rahmens“ handelt es sich um konstitutive Prinzipien praktischer Vernunft, die jeder Akteur, insofern er handelt, zwar nicht „erfindet“, aber notwendig bestätigt, also „geltend macht“ und daher im analogen Sinne als „Gesetzgeber“ gelten kann. Im Falle der konkreten Vorschriften wendet der Akteur diese Prinzipien im konkreten Handlungsurteil an und wird so zum „Gesetz“geber. In beiden Fällen wird der Begriff des „Gesetzgebers“ strapaziert – gemeint ist jedoch lediglich, dass das natürliche Gesetz nicht als etwas Fremdauferlegtes angesehen werden kann, sondern immer (zumindest auch) Produkt der Vernunft des Einzelnen ist.⁴⁶⁹

Bedeutsam ist auch das vierte Element des allgemeinen Gesetzesbegriffs: Die Voraussetzung der Bekanntgabe des Gesetzes als Ausdruck seines Öffentlichkeitscharakters spricht den besonderen Objektivitätsanspruch an. Ein Gesetz ist etwas, das anderen kommunizierbar ist; nur so kann es zur Regel für viele werden. Für das natürliche Gesetz, bei dem alle gemeinsam oder jeder selbst als Erlassender gedacht werden muss, heißt das: Eine Regel der

insofern als für das menschliche Gesetz ein verfassungsmäßiger Gesetzgeber zu fordern ist: „Es folgt dann, dass nicht jedermanns Vernunft ohne weiteres gesetzgebend ist, wenn sie handlungsleitend wirkt; Gesetze gründen kann nur, wer in der konkret bestimmten Ordnung einer gegebenen Gemeinschaft die Sorge für diese als Ganze besonders aufgegeben bekommt, sei es die Menge insgesamt, sei es eine einzelne Person (oder mehrere), die ... ‚persona publica‘ genannt wird.“ Einen philosophischen Sinn des Begriffselements „zuständiger Gesetzgeber“, der sich auf das natürliche Gesetz anwenden ließe, ist in dieser Interpretation nicht vorhanden. Dass demgegenüber der Einzelne sehr wohl als Gesetzgeber zu denken ist- und zwar gerade im Hinblick auf das natürliche Gesetz – wird von der näheren Analyse des *bonum commune*-Begriffs, wie er von Thomas im Gerechtigkeitstraktat exponiert wird, bestätigt werden, siehe hierzu unten im vierten Teil .

Abweichend auch Abbà 1983, S. 235 ff., der das Gesetz ausschließlich als Gemeinschaftsnorm interpretiert und folglich nur den für das Gemeinwesen Verantwortlichen als Gesetzgeber sieht: „Anche la legge è un prodotto della ragione, ma della ragione in quanto regola di una collettività, e dunque non della ragione di uno qualsiasi, ma della ragione di chi ha cura della collettività“ (S. 269) Abbàs Interpretation übergeht jedoch den von ihm eigentlich zuvor (S. 231) anerkannten analogen Charakter der allgemeinen Begriffsbestimmung des Gesetzes und die hierdurch ermöglichte unterschiedliche Behandlung dieses Punktes bei den verschiedenen Gesetzesarten und stützt sich folglich neben den allgemeinen Begriffsbestimmungen in STh I-II q. 90 auf Thomas' Ausführungen zur *lex divina antiqua*. Da demgegenüber der allgemeine Gesetzesbegriff von Thomas bewusst analog gefasst wurde, um die Gleichzeitigkeit von innerer Freiheit und göttlichem Gesetz bei der Gnadenlehre zu ermöglichen (vorbereitet in seiner Konzeption der *lex naturalis*), ist eine eigenständige Interpretation für das natürliche Gesetz zu fordern.

⁴⁶⁸ Zutreffend jedoch der Hinweis Kluxens 1998³, S. 233, dass „die bloße Normativität der handlungsleitenden Vernunft“ nicht ausreicht, „den Begriff des Gesetzes zu erfüllen, die Einschränkung auf das Gemeinwohl läßt die Besonderheit des Einzelnen und seines Gutes zurücktreten.“ Das nur für den Einzelnen Gute wird vom Gesetz nur insofern thematisiert, als es mit Hilfe des *bonum commune*-Begriffs in seiner objektiven, als äußere Handlung in die geteilte Welt tretenden Dimension erfasst wird.

⁴⁶⁹ Vgl. Pesch 1977, S. 575: „‚Natürlich‘ ist dieses Gesetz, weil es nicht von fremder Instanz auferlegt ist, sondern sich aus der für die praktische Vernunft konstitutiven Hinordnung auf das Gute ergibt.“

Vernunft kann nur dann den Charakter des (natürlichen) Gesetzes haben, wenn sie mindestens dem Anspruch genügt, dass alle Adressaten sie verstehen. Ihre Bedeutung ist nicht subjektiv, sondern auf den Adressatenkreis – d.h. alle Menschen – bezogen, was in besonderer Weise die in die Welt tretende äußere Handlungsseite zu seinem Gegenstand macht, da nur über diese äußere Seite Menschen zueinander in ein Verhältnis treten. In Zusammenschau mit dem vorhergehenden Begriffselement ergibt sich: Sofern das natürliche Gesetz den Rahmen menschlichen Handelns beschreibt, ist es nicht nur jedem Menschen als Menschen verständlich, sondern hat auch jedem gegenüber Gültigkeit und Geltung. Sofern es auf Güter ausrichtet, die zwar vom *bonum commune* integriert werden, aber nicht für jeden Menschen die Bewandnis des Guten haben, ist es als Gesetz dennoch von allen nachvollziehbar und für alle verständlich. Seine Gültigkeit ist gegeben, wenn es sich innerhalb des besagten Rahmens hält, demgemäss das Leben in Gemeinschaft selbst für jeden Akteur ein Gut ist; Geltung hat es gegenüber den- oder demjenigen, auf deren oder dessen wahres Gut es hinordnet.

Auch beim natürlichen Gesetz fällt auf: Thomas nimmt keine Einschränkung auf äußere Handlungen vor. Nachdem er die oberste Vorschrift des natürlichen Gesetzes direkt aus dem obersten praktischen Prinzip durch Umformulierung gewonnen hat, kann er dies auch nicht mehr: Als vernunftgetragenes Tätigwerden ist alles menschliche Handeln von diesem für die praktische Vernunft konstitutiven Prinzip regiert – das natürliche Gesetz umfasst also alle menschlichen Akte, auch solche „inneren“ Akte der niederen Seelenvermögen, die willentlich sein können wie die *passiones animae*⁴⁷⁰. Thomas kann hierdurch die Gleichumfänglichkeit von Praxis und Moral sicherstellen. Dementsprechend bezeichnet er die obersten Prinzipien auch als *seminalia virtutum*⁴⁷¹, das oberste praktische Prinzip ist fundierend⁴⁷² nicht nur für das Gesetz, sondern auch für die Tugend.

Bevor die Reichweite des natürlichen Gesetzes im Verhältnis zur Tugend eigens untersucht wird (hierzu sogleich unter b)), soll jetzt zunächst geklärt werden, worin die inhaltliche Bestimmung des natürlichen Gesetzes liegt und inwiefern dieser Inhalt „natürlich“ ist.

⁴⁷⁰ Vgl. STh I-II q. 24 a. 4.

⁴⁷¹ STh I-II q. 51 a. 1; q. 63 a. 1: „Secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia *naturaliter* cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem.“

⁴⁷² Vgl. Rhonheimer 2003 S. 23.

a) „Natürlichkeit“ der *inclinaciones naturales* und Rolle der Natur für die inhaltliche Bestimmung des natürlichen Gesetzes

Aus dem allgemeinen Gesetzesbegriff lässt sich also mit Hilfe der vier Begriffselemente einiges über den Charakter auch des natürlichen Gesetzes sagen – allerdings wird hierbei natürlich nur das angesprochen, was dem natürlichen Gesetz qua Gesetz zukommt, also speziell das, was seine Vernunftkonstitution betrifft, die das erste und hervorstechendste Begriffsmerkmal des Gesetzes ist. Was aber macht seine „Natürlichkeit“ aus? Die allgemeinen Begriffsbestimmungen in STh I-II q. 91 a. 2 führen die Natürlichkeit des natürlichen Gesetzes als Gegenbegriff zur göttlichen, ewigen Vernunft und ihrer Vorsehung ein: Es ist die besondere Gesetzlichkeit der menschlichen Vernunft, die einer eigenen, menschlichen Weise der „Vorsehung“ fähig ist. „Natur“ ist hier nicht der Gegenbegriff zu „Vernunft“, sondern die spezifisch menschliche Weise, Vernunft zu haben bzw. gesetzgebend zu sein. Kraft der natürlichen Vernunft kann der Mensch gut und böse unterscheiden; diese Wahrheitsmächtigkeit der menschlichen Vernunft im Bereich des Praktischen wird ausgedrückt durch den Gedanken der Teilhabe an der göttlichen Vernunft. Gerade diese Teilhabe ermöglicht es, von natürlichen Neigungen des Menschen zu sprechen.⁴⁷³ Was hier als „natürliche Neigung“ bezeichnet wird, ist das besondere Kennzeichen der endlichen menschlichen Vernunft, insofern sie in einem Verhältnis der Teilhabe zur göttlichen Vernunft gesehen werden kann. Die Kennzeichnung als „natürlich“ scheint sich also aus dem metaphysischen Gesamtbild zu erklären, innerhalb dessen das Lehrstück vom natürlichen Gesetz eingeordnet ist. Auf diese Begriffsbestimmungen baut Thomas später auf, wenn er die Gnade als etwas Übernatürliches im Menschen kennzeichnet⁴⁷⁴: Die Liebe Gottes bewirkt den Grund der Liebenswürdigkeit des Geliebten für den Liebenden; sofern Gott den Menschen liebt, ist dessen Liebenswürdigkeit daher von Gott selbst bewirkt. Die menschliche Liebe hingegen setzt die Güte bzw. Liebenswürdigkeit des Geliebten als Bedingung voraus, ihr Kennzeichen ist, nach einem ihr äußerlichen Gut zu streben, das den Charakter des Guten unabhängig davon hat, ob es tatsächlich erstrebt wird. Natürlich heißt daher: menschlich, endlich, im Gegensatz zu übernatürlich: göttlich,

⁴⁷³ STh I-II q. 91 a. 2: „Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationalis creatura lex naturalis dicitur. ... lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis.“

⁴⁷⁴ STh I-II q. 110 a. 1; vgl. auch a. 3.

unendlich. Das Natürliche ist Kennzeichen der endlichen Vernunft, deren praktische Ausrichtung durch das Vorhandensein eines Guts außerhalb ihrer selbst bedingt ist.

Die Unerheblichkeit der Natur als Gegenbegriff zur Vernunft für den Gesetzesbegriff zeigt sich besonders deutlich auch an Thomas' Ausführungen zur Möglichkeit einer *lex fomitis*. In klarer Abgrenzung zur paulinischen Entgegensetzung eines Gesetzes des Geistes zu einem Gesetz der Glieder in Röm 7, 23 stellt Thomas hier nämlich fest, dass von einem Gesetz der Sinnlichkeit nur insofern die Rede sein kann, als die vernunftlose Herrschaft der Triebe eine Strafe Gottes darstellt.⁴⁷⁵ Nur bei den Tieren haben die sinnlichen Neigungen die Bewandnis eines „Gesetzes“ im übertragenen Sinne. Alles, was in Bezug auf den Menschen Gesetz genannt werden kann, entspringt hingegen der Vernunft. Die direkte Neigung, *directa inclinatio*, eines Tieres ist nur noch im übertragenen Sinne mit dem Gesetzesbegriff vereinbar. Aus dieser klaren Entscheidung Thomas' zugunsten der konstitutiven Funktion der Vernunft für den Gesetzesbegriff, die er trotz der dadurch entstehenden Spannung mit dem Pauluswort durchhält, muss gefolgert werden, dass schon der Begriff der *inclinatio naturalis*, soll er denn für das Gesetz relevant sein, für den Menschen in ganz anderer Weise verwendet wird als für sonstige Sinnenwesen.⁴⁷⁶ Die Vernunftbegabtheit des Menschen bewirkt, dass alle seine Seelenantriebe, auch die *inclinationes naturales*, vernunftdurchwirkte Antriebe sind. Die Natürlichkeit der Neigung besteht nicht in ihrer Unvernunft – im Gegenteil! Sie ist die spezifisch menschliche Weise, Vernunft zu haben, auch und gerade als leibliches Wesen. Der Selbsterhaltungstrieb etwa eines Pferdes – eine *inclinatio directa* – ist etwas unvergleichbar anderes als der Selbsterhaltungstrieb eines Menschen, dessen *inclinatio naturalis* Ausdruck seiner Vernunftseele ist, die auch in ihren irrationalen Seelenteilen doch Vernunftseele bleibt, denn dem Willen als rationalem

⁴⁷⁵ STh I-II q. 91 a. 6: „Sed in quantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, in quantum est poenalis et ex lege divina consequens, hominem destituente propria dignitate.“

⁴⁷⁶ Die Interpretation des (natürlichen) Gesetzes durch Westberg 1994A übergeht diese klare begriffliche Abgrenzung, die Thomas im Gesetzestraktat zieht. Westberg 1994A, S. 232 ff. charakterisiert das Gesetz als dem Handeln äußerlich. Zwischen *appetitus naturalis* und *inclinatio naturalis* sei zu unterscheiden: Der *appetitus* sei natürlicherweise auf das Gute im Allgemeinen gerichtet. Die *inclinationes* hingegen seien das, was der Mensch mit den anderen Tieren teile, sie seien deshalb gerade nicht bestimmend für den Willen. Obwohl diese natürlichen Neigungen, denen natürliche Bedürfnisse entsprächen, als Handlungsziele unmittelbar einleuchtend seien und dadurch eine gewisse normative Bedeutsamkeit erhielten, bedürften sie erst der Anerkennung als Ziele, um handlungsleitend wirksam zu werden. Ihre Verfolgung entspreche dem natürlichen Gesetz, sei jedoch nicht zwingend.

Demgegenüber geht die hier vorgeschlagene Interpretation davon aus, dass die *inclinationes naturales* des Menschen gerade nicht mit den Tieren geteilt werden. Folglich sind auch ihre Ziele nicht erst durch einen gesonderten Vernunftakt anzuerkennen, sondern der Vernunft innerlich, zwingend, aus sich selbst heraus normativ. Dass ihr Zielcharakter in der konkreten Handlungsentscheidung verfehlt werden kann, liegt auf der Hand, ändert aber nichts an ihrer normativen Bedeutsamkeit.

Strebevermögen obliegt es, die Bewegungen der niederen Strebevermögen zu kontrollieren⁴⁷⁷. Wenn zu Recht im Schrifttum betont wurde, dass über die *inclinaciones naturales* beim Menschen eine zweifache Partizipation an der *lex aeterna* ausgesagt werde,⁴⁷⁸ nämlich eine passive *participatio*, die mit den vernunftlosen Kreaturen geteilt werde, sowie eine aktiv-vorhersehende, nur dem Menschen zukommende Teilhabe, so sei auf Folgendes hingewiesen: Thomas spricht in der Tat davon, dass beide Formen der Partizipation für den Menschen zutreffend seien.⁴⁷⁹ Auch die passive Partizipation, die durch die *inclinaciones naturales* stattfindet, kann jedoch für den Menschen nur dergestalt gedacht werden, dass die ihm passiv vorgegebene Ausrichtung auf Ziele eine der Vernunft entsprechende sei. Gemeint sind daher nicht zur Vernunft hinzukommende, zusätzliche naturale Vorgegebenheiten, sondern eine vernunftimmanente Struktur. Der Mensch ist, insofern seine endliche Vernunft nicht ohne Einschränkungen gesetzgebend tätig werden kann, auch passiv gegenüber den Vorgegebenheiten durch das ewige Gesetz. Die endliche Struktur der menschlichen praktischen Vernunft ist also gemeint, wenn Thomas von der passiven Partizipation des Menschen an der *lex aeterna* durch die *inclinaciones naturales* spricht.

Nach diesen Überlegungen scheint es nicht sinnvoll, von einer Interpretation der natürlichen Neigungen auszugehen, die diese als etwas der Vernunft Entgegengesetztes ansieht. Der umstrittene Artikel STh I-II q. 94 a. 2 wäre sonst der einzige im Gesetzestraktat, in dem die Natur als eigene Größe auftritt. Normativität ist im Kontext dieses Artikels immer der Vernünftigkeit geschuldet.

Eine solche Entgegensetzung findet jedoch z.T. in der Thomas-Interpretation statt. So gibt es Bestrebungen, die „Natürlichkeit“ stärker zu betonen⁴⁸⁰, denn die „rationalistische“ Deutung

⁴⁷⁷ STh I-II q. 6 a. 2.

⁴⁷⁸ Treffend herausgestellt wird dieser Doppelaspekt von Rhonheimer 1987, S. 72 ff.

⁴⁷⁹ STh I-II q. 93 a. 6: „...duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae ..., uno modo, in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum principii motivi. ... Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur: quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra dictum est (a.2); et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; *sumus* enim innati ad habendum virtutes“. Der letzte Teilsatz zeigt, dass entgegen Rhonheimer 1987, S. 74 die *inclinaciones naturales* des Menschen gerade das Gute im sittlichen Sinne meinen, nicht Neigungen zu „naturhaften“ Akten und Zielen.

⁴⁸⁰ Bormann 1999; die Studie ist insgesamt dem Verhältnis Vernunft-Natur in der Moralbegründung gewidmet. Bormann versucht, die *inclinaciones naturales* des *lex*-Traktats ausschließlich im Sinne des natürlichen Wollens als Ausprägungen der menschlichen Natur zu verstehen. „Natürliches Wollen“ bedeutet für ihn: Menschliche Natur ist nicht nur die durch das Proprium Rationalität bestimmte Artnatur, sondern auch die Gattung des Lebewesens. Dem entsprechen zwei Charakterisierungen des Willens: Als Wille im eigentlichen Sinne, d.h. als

des Willens sei „reduktionistisch“. Dahinter steht das Bestreben, eine gehaltvolle Glücks- und Moraltheorie vertreten zu können – was dann z.B. auch die Annahme von konkret-universellen Handlungsvorschriften wie den *per se* schlechten Handlungen erlauben würde. Die Argumentation bewegt sich jedoch innerhalb des Gegensatzschemas Vernunft – Natur und wird dadurch in ihrer Kritik „rationalistischer“ Positionen einseitig. Wie ohne diese künstliche Entgegensetzung die inhaltliche Ausfüllung der Vorschriften des natürlichen Gesetzes erfolgen kann, wird im Folgenden skizziert werden.

Unter Vertretern der als „rationalistisch“ kritisierten Positionen ist es dagegen üblich, das oberste praktische Prinzip als formgebendes Prinzip zu betrachten, bei dem es um den Gesichtspunkt geht, unter dem etwas gewollt werden kann, nicht jedoch um ein wirkliches Objekt des Wollens selbst.⁴⁸¹ Diese Interpretationslinie lässt sich verkürzend durch folgende Eckpunkte kennzeichnen: Als konstitutive Bedingung allen Wollens ist das oberste praktische Prinzip notwendig, sagt aber nichts über die Notwendigkeit einer konkreten Handlung aus. Für eine konkrete Handlungsanweisung bedarf es neben der Wirksamkeit des Prinzips noch der materialen Ausfüllung, die im klugen Handlungsurteil erfolgt, sowie der defektfreien Anwendung der Vernunft, da nur diese die Verwirklichung des Prinzips gewährleistet. Die *inclinationes naturales* zeigen dann Ziele des natürlichen Wollens auf, die sich aus der naturalen Verfasstheit des Menschen (als einzelne Substanz, der Gattung und der Art nach) ergeben und die der Trias Sein, Leben, Erkennen entsprechen. Diese natürlichen Gegenstände des Wollens sind wiederum nicht wirkliche Dinge, sondern der Gesichtspunkt, unter dem wirkliche Dinge gewollt werden; insofern können sie als notwendig gewollt bezeichnet werden, ohne dass hierdurch auch nur eine einzige konkrete Handlung notwendig determiniert würde. Da also die natürlichen Gegenstände des Wollens notwendig gewollt werden, wirken sie wie eine Schranke auf das, was aus der materialen Handlungsvielfalt konkret gewählt wird. Diese Schrankenfunktion ist eine negative Funktion;

rationales Streben, und als Wille in Form der *inclinatio*, also als natürliches, teleologisch bestimmtes Streben. Trotz des Begründungscharakters des Willens in Form der *inclinatio* für den Willen als rationales Vermögen dürfe die teleologische Bestimmtheit jedoch nicht unter Ausklammerung des rationalen Aspektes vorgenommen werden: Auch Art und Gattung stehen zueinander im Verhältnis der Inklusion. Bormann wendet sich dennoch gegen eine „reduktionistische“ Verkürzung des Willens auf das rationale Element und möchte die „Natürlichkeit“ stärker betonen. Seiner Ansicht nach erteilt Thomas „einem übersteigerten, intellektualistisch gefärbten Subjektivismus, der das naturale Fundament voluntativer Akte bis auf einen rein formalen, ethisch letztlich bedeutungslosen Glücksbegriff aushöhlt, eine klare Absage“. Der Glücksbegriff beinhaltet seiner Ansicht nach den Aspekt der „Vollkommenheit“, der „Autarkie“ und den „operativen Charakter“ des Glücks, so dass es sich um ein inhaltlich bestimmtes Konzept handelt: Die voluntative Ausrichtung auf die *beatitudo* impliziert materiale Voraussetzungen, nämlich die die menschliche Handlungsfähigkeit überhaupt erst konstituierenden, auf verschiedene elementare Güter gerichteten artspezifischen *inclinationes naturales* (S. 125).

⁴⁸¹ Vgl. etwa Honnefelder 1988, S. 261; Wieland 2005, S. 234; Schröder 1995, S. 88, 93.

die *inclinationes naturales* benennen Ausschlusskriterien, die die Grenzen der dem Menschen aufgrund seines naturalen Zustandes offenstehenden Handlungsmöglichkeiten aufzeigen. Die Herrschaft der Vernunft ist nur innerhalb des durch die *inclinationes naturales* als den Menschen natürlich einschränkende Gegebenheiten vorgezeichneten Rahmens möglich, da nur mögliche Handlungen Gegenstand von Normen sein können. Die universelle Gültigkeit konkreter Vorschriften des natürlichen Gesetzes wird dementsprechend von Vertretern dieser Ansicht entweder in Frage gestellt oder nicht weiter erklärt.⁴⁸²

Auf Widerspruch⁴⁸³ ist daher insbesondere die These gestoßen, dass das oberste praktische Prinzip inhaltsleer⁴⁸⁴ sei und erst durch die – der Vernunft äußerlichen – *inclinationes naturales* inhaltliche Ausfüllung erfahre.⁴⁸⁵ Denn auch dadurch wird ein Gegensatz zwischen Vernunft und Natur aufgebaut, der so für Thomas gar nicht existiert: Die menschliche Vernunft ist selbst Teil der Natur; Natur wiederum ist als teleologisch geordnete Natur nicht avernünftig. Der Mensch als vernünftiges Wesen ist als Vernünftiger ganz seiner Natur gemäß; seine natürlichen Neigungen sind bereits solche, die von der Vernunft geformt sind. Für den Menschen heißt vernunftgemäß sein, naturgemäß sein.⁴⁸⁶ Die Vernunft muss sich also nicht in ein Verhältnis des Gegensatzes zur Natur setzen. Denn die natürlichen Neigungen prägen sich aus und werden sichtbar in Handlungen, genauer: in menschlichen Handlungen. Ein Mensch folgt seinen natürlichen Neigungen handelnd, indem er als Mensch handelt. Das sind aber vernunftgetragene Handlungen, Handlungen, mit denen ein Gut als

⁴⁸² Nicht ganz eindeutig spricht Honnefelder 2008, S. 218 von Verboten des natürlichen Gesetzes, siehe hierzu genauer Fn 548. Nicht näher ausgeführt auch in Honnefelder 1992, S. 178: „Sieht man auf die Art, in der die praktische Vernunft nach Thomas im Blick auf die natürlichen Neigungen zu Regeln gelangt, so zeigt sich, dass es sehr allgemeine Regeln sind und diese Regeln im allgemeinen den Charakter von Verboten haben.“

⁴⁸³ Hierzu Rhonheimer 2000A und 2000B.

⁴⁸⁴ So aber Wieland 2005, S. 234: „Der oberste Grundsatz der praktischen Vernunft oder des natürlichen Gesetzes erweist sich nur als ein schwacher Abglanz des ewigen Gesetzes und hat als solcher ... alle inhaltlichen Vorstellungen von Maßstäben und Gesetzen außer sich.“; siehe auch Honnefelder 1988, S. 261 – weniger angreifbar formuliert allerdings Honnefelder 1992, S. 176: „Inhaltlich besagt es [das oberste Prinzip] nichts als die Forderung, der Vernunft zu folgen. Eben damit ist bereits eine Aussage über die *Natur* getroffen, nämlich über die Natur des Menschen als *Vernunftwesen*.“ : Die „Inhaltsleere“ bezieht sich hier nur noch auf die Frage, was das im einzelnen für den Menschen Gute ist.

⁴⁸⁵ Vgl. z.B. Wieland 2005, S. 236; Kluxen 2001. Zu dem eigentlichen Anliegen, das mit dieser These stark gemacht werden soll, sogleich: Die in STh I-II q. 94 a. 2 angestrebte Erklärungsrichtung ist, Einheit und Pluralität des natürlichen Gesetzes zugleich zu beweisen; um dieses Beweisziel des Thomas nicht zu gefährden, behaupten die o.g. Autoren die bloß formale Einheit durch das oberste praktische Prinzip.

⁴⁸⁶ STh I-II q. 71 a. 2: „...quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis in quantum est homo.“ Hierauf wird allerdings auch von den Vertretern der „Inhaltsleere des obersten praktischen Prinzips“ ausdrücklich hingewiesen, vgl. Wieland 2004, S. 229; fragwürdig erscheint dennoch, einen Gegensatz zwischen „rationalistischen“ und „naturalistischen“ Lesarten des Thomas aufzubauen, vgl. Wieland 2005, etwas differenzierter Wieland 2004, S. 232.

Gut erstrebt wird. Nun ist das Getragensein von der Vernunft allein noch kein Garant dafür, dass ein wahres Gut verfolgt wird. Erst in der Betrachtung dessen, was von Menschen handelnd erstrebt wird, kann die Vernunft distanznehmend Güter als wahre Güter identifizieren. Es sind also die eigenen Akte der Vernunft, zu denen sie in einem Verhältnis der Distanznahme Stellung nimmt, nicht zu etwas ihr Äußerlichem.⁴⁸⁷ Entsprechend kann auch das oberste praktische Prinzip nicht als inhaltsleer bezeichnet werden. Denn wenn die Stellungnahme der Vernunft, also das spezifisch Menschliche im Handlungsablauf, eine eigene Bedeutung haben und Handeln positiv bestimmen können soll, muss sie die inhaltliche Feststellung erlauben, was nicht nur vernunftgetragen, sondern auch vernunftgemäß ist. Andernfalls wäre das Merkmal, vernunftgetragen zu handeln, selbst inhaltsleer und bedeutungslos. Wenn es vernünftiges Streben gibt, muss es auch vernunftgemäße Objekte dieses Strebens geben, die ihm entsprechen.⁴⁸⁸ Indem es die Grundgegebenheit vernünftigen menschlichen Handelns als Streben nach dem Guten benennt, enthält das oberste praktische Prinzip daher implizit die Forderung, dass menschliches Handeln als vernunftgetragenes Handeln vernunftgemäß sein soll, und das ist alles, was dem Erhalt der praktischen Vernunftfähigkeit selbst dient. Die Vernunft ist so selbst Maßstab dafür, welches die dem vernünftigen Streben angemessenen, guten Objekte sind.⁴⁸⁹ „Vernunftgemäß“ heißt also nicht einfach, dass es bei einer störungsfreien Aktualisierung des Vernunftvermögens zum Vollzug einer guten Handlung kommt.⁴⁹⁰ Zwischen dem Gebrauch der Vernunft und ihrem rechten Gebrauch besteht ein Unterschied.⁴⁹¹ „Vernunftgemäß“ ist der rechte Gebrauch der Vernunft, bei dem der

⁴⁸⁷ Diesen Punkt betont Rhonheimer, zusammenfassend 2000A (hier und in 2001A auch gegen seine Kritiker), ausführlich 1987 und 1992.

⁴⁸⁸ Ähnlich argumentiert McInerny 1976, S. 239, bei seinem Vorschlag, wie der Übergang vom obersten praktischen Prinzip zur obersten Vorschrift des natürlichen Gesetzes zu rechtfertigen ist: „Appetition thus suggests a want or lack, a negation, in the subject of appetite, of the one trying to get. Furthermore, the want, lack (or negation) will be fulfilled if the trying to get is successful. Thus, having got what one is trying to get is preferred to not having it and this preference suggests the judgment that having it is fulfilling or perfective of the agent.“

⁴⁸⁹ Thomas nennt die Vernunft daher den unmittelbaren Maßstab des Willens, STh I-II q. 71 a. 6: „Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna“. Menschliche Handlungen haben zweierlei Maß, die Vernunft und das ewige Gesetz, Thomas erklärt, dass die für den Moralphilosophen relevante Größe die Vernunft selbst ist, während das ewige Gesetz nur aus Perspektive des Theologen massgeblich ist, siehe ebendort ad 5.

⁴⁹⁰ So aber Stump 2003, S. 72: „Human moral goodness is coextensive with actualized rationality.“ Vgl. dagegen STh I-II 58 a. 2, wo sich Thomas ausdrücklich gegen den griechischen Intellektualismus wendet und die sokratische Position kritisiert.

⁴⁹¹ Eindringlich Bradley 2005, S. 614. Gegen Stump auch Aertsen 1999, S. 248f.

spezifisch praktische Bezug zum Streben gewahrt ist und der dieses Streben als vernünftiges Streben ermöglicht und erhält.

Aus dieser inhaltlichen Bestimmung des (als Imperativ formulierten) obersten praktischen Prinzips ergeben sich die obersten Gebote des natürlichen Gesetzes mit den entsprechenden natürlichen Neigungen, die Thomas benennt: An erster Stelle steht bei ihm die natürliche Neigung zur Selbsterhaltung einer jeden Substanz, und zwar einer Selbsterhaltung im Sinne eines Seins gemäß der eigenen Natur. Diese *inclinatio naturalis* scheint der Mensch auf den ersten Blick mit anderen Substanzen zu teilen, denn das Streben nach Selbsterhaltung ist nicht das, was menschliches Streben und Handeln zu spezifisch menschlichen *actus* macht. Doch „bloßes“ Leben gibt es nicht, sondern immer nur das Leben einer Substanz mit einer bestimmten Natur. Das entsprechende Gebot des natürlichen Gesetzes gebietet deshalb nicht einfachhin Lebenserhaltung, sondern den Schutz der menschlichen Selbständigkeit, d.h. des Lebens eines Wesens, das sich durch vernunftgesteuerte Akte auszeichnet. Die Selbständigkeit einer Substanz Mensch beruht ja gerade auf ihrer Vernünftigkeit, so dass das Gebot sich speziell auf das vernunftgemäße Leben bezieht.

Die zweite natürliche Neigung, die Thomas benennt, resultiert daraus, dass der Mensch Sinnenwesen ist. Wie für alle Sinnenwesen sind Fortpflanzung und Sorge für die Nachkommen eine natürliche Neigung.⁴⁹² Doch auch hier gilt, dass es keine *inclinatio directa* ist: Die Arterhaltung als natürliche Neigung ist beim Menschen die Neigung, die Art der vernünftigen Sinnenwesen zu erhalten, also selbst ein vernünftiger Trieb, keine „bloße“ Natur. Was die natürliche Neigung gewährleistet, ist die Art der vernünftigen Sinnenwesen. Die Vernunft erhält sich selbst, denn als Vernunft eines Sinnenwesens ist sie auf das Fortleben der Art angewiesen. Nicht die „Natur“ wird hier zur Norm, sondern die Vernunft, die ihrerseits Natur eines Sinnenwesens, nämlich des Menschen, ist.

Selbstverständlich und eindeutig ist dieser Befund bei der dritten der natürlichen Neigungen, der Neigung zum Proprium des Menschen, der Vernunft. Dem Menschen als Menschen ist eigentümlich, nach Wahrheit über Gott zu streben und in Gemeinschaft zu leben. Beides sind Eigentümlichkeiten der endlichen, menschlichen Vernunft: Das Streben nach dem Absoluten, nach Wissen über etwas außerhalb ihrer selbst und – auch das Folge der Endlichkeit – die Notwendigkeit, eine ihr gemäße Form der Objektivität und Allgemeinheit in der Gemeinschaftlichkeit mit anderen Menschen herzustellen. Man beachte, wie deutlich

⁴⁹² Dass Thomas hier offenbar (via Iustinian) auf die naturalistische, ulpianische Naturrechtsformel Bezug nimmt, ist irritierend und scheint der vorgeschlagenen Interpretation zu widersprechen. Maier 2002, S. 306 bezeichnet diese Bezugnahme als „systematischen Fremdkörper im Verhältnis zu der von der spezifisch menschlichen ratio-Natur dominierten Gesamtkonzeption des Naturgesetzes“ und erklärt sie mit der allgemeinen scholastischen Gewohnheit, die Tradition erst nach vorläufiger Aneignung kritisch umzuformen.

Thomas gerade letzteres, die Neigung zur Sozialität, als ein Bedürfnis nicht der Sinnlichkeit, sondern der Vernunft kennzeichnet. Die endliche, leiblich verfasste Vernunft bedarf, um Vernunft sein zu können, des Lebens in Gemeinschaft mit anderen Menschen.⁴⁹³ Thomas übersetzt diese Eigentümlichkeiten der endlichen Vernunft in das Gebot, Unwissenheit zu meiden und anderen nicht zu schaden.

Die natürlichen Neigungen sind also eine Art „Vernunfttriebe“, es geht hier um Forderungen, die der endlichen Vernunft eines selbständigen Sinnenwesens eigen und deshalb nicht von außen auferlegt, sondern innerlich sind. Solche „Vernunfttriebe“ sind nun aber keine unmittelbaren Gegebenheiten, sondern wie das oberste praktische Prinzip werden sie erst sichtbar, indem die Vernunft auf ihre eigenen Akte reflektiert, das natürliche Gesetz ist selbst ein Produkt der Vernunft, konstituiert durch die Vernunft. Es geht hier deshalb nicht um anthropologische Grundeinsichten, die das Wesen „Mensch“ kennzeichnen und dadurch zu Handlungsregeln werden. Vielmehr ist es der Dynamik der Vernunft eigen, dass sie für sich selbst maßgebend wird. Indem sie sich selbst als Grund und Fundament allen Handelns erkennt (oberstes praktisches Prinzip), muss sie sich selbst, ihren Erhalt, ihre Ziele und ihre Durchsetzung zum Maß des Handelns machen. Dieses Müssen beruht letztlich auf der Einsicht in die Endlichkeit des Menschen, der nach einem außerhalb seiner selbst liegenden Gut strebt. Soll dieses Streben nicht leerlaufen, muss es einen Inhalt geben, der ihm in besonderer Weise angemessen ist, ihm als sein spezifisches Objekt entspricht. Diese Grundannahme begründet die Notwendigkeit, überhaupt zu handeln, also nach einem Gut zu streben, und mit ihr die Forderung nach bestmöglichem Handeln, d.h. vernünftigem Handeln. Das konsequente Zusammendenken von Vernünftigkeit und Endlichkeit (einschließlich Leiblichkeit!) führt so bei Thomas zu einer Konzeption, die Natur und Vernunft nicht als unvereinbare Gegensätze (Aufgabe der Vernunft wäre dann die Zähmung der Natur), sondern als kompatible Elemente einer Einheit⁴⁹⁴ denkt, bei der die Vernunft

⁴⁹³ Zu den Folgen dieser Konzeption für den Begriff des *bonum commune* unten im vierten Teil.

⁴⁹⁴ Rhonheimer 2003 (S. 28 – dort gibt er eine Zusammenfassung seiner in Rhonheimer 1987 und Rhonheimer 1994A ausführlich hergeleiteten und begründeten Position) schlägt vor, das Verhältnis von Vernunft und natürlichen Neigungen wie folgt zu beschreiben: Jeder der Akte der Vernunft ist eingebettet in eine natürliche Neigung. Die natürlichen Neigungen sind die materiale Basis der Bestimmtheit jedes Urteils der Vernunft. Das Verhältnis der Vernunft zu den natürlichen Neigungen kann parallel gesetzt werden zu dem Verhältnis von Form und Materie.

Diese Parallelsetzung von Form – Materie und Vernunft – natürliche Neigungen ist problematisch: Die *inclinaciones naturales* werden von Thomas offensichtlich so allgemein gefasst, dass sie für jeden Menschen gelten müssen. Wie können sie dann mit dem wandelbaren, individualisierenden, materialen Teil identifiziert werden? Andererseits können die *inclinaciones* auch nicht einfach als Charakteristika der Spezies Mensch angesehen werden – denn dann würde innerhalb einer Wesensmetaphysik argumentiert, bei der gerade kein distanznehmender und einordnender Akt der Vernunft nötig ist. Die Notwendigkeit eines solchen distanznehmenden Vernunftaktes herausgestellt zu haben, ist aber gerade eines der Verdienste der Rhonheimer-Position: Die praktische Vernunft liest nicht eine vorgegebene Ordnung aus der Natur ab, sondern

eine „politische Herrschaft“⁴⁹⁵ (keine despotische) über die natürlichen Antriebe ausübt.⁴⁹⁶ Praktische Vernunft ist handlungsmächtig, insofern sie Bezug hat auf das Strebevermögen; folglich beinhaltet das Vernunftgemäße immer die Bedingungen, unter denen sich praktische Vernunft in Handlungen realisiert. Die natürlichen Neigungen benennen diese Bedingungen, unter denen die praktische Vernunft eines endlichen Wesens, das nach einem Gut außerhalb seiner selbst strebt, handlungsmächtig sein kann. Das Vernunftgemäße ist demnach nicht abstrakt bestimmbar, sondern die Vernunft als Vernunft des Menschen unterliegt den Bindungen von Endlichkeit und Leiblichkeit. Weil sie die Vernunft eines endlichen Sinnenwesens ist, sind Eigenständigkeit, Arterhaltung und theoretische sowie praktische Geltung ihr naturgemäß Ziel. Die dem Menschen im natürlichen Gesetz „vorgegebene“ Ordnung der Ziele ist folglich nicht die Naturordnung, sondern eine Vernunftordnung. Die Möglichkeiten, die sie eröffnet, stecken den Rahmen ab, innerhalb dessen menschliche Willentlichkeit und Handlungsmächtigkeit realisierbar sind und bleiben bzw. wachsen können. Dass es beim natürlichen Gesetz um Erhalt und Realisierung dieser Grundlagen menschlichen Handelns geht, das beinhaltet bereits das oberste praktische Prinzip mit seiner Forderung, das Gute zu erstreben. Weit entfernt davon, eine inhaltsleere Formvorschrift zu sein, eröffnet es die gesamte Fülle des Bereichs des Praktischen als Bereich der Moral, indem es die Grundvoraussetzungen menschlichen Handelns mit einem der Vernunft innerlichen Bezug zum Streben festhält. Die folgenden allgemeinsten Vorschriften des natürlichen Gesetzes buchstabieren diesen Inhalt aus, ohne konkrete Handlungen vorzuschreiben; sie sind weder Ableitungen noch fügen sie die inhaltliche Bestimmtheit erst hinzu.⁴⁹⁷ Das Verhältnis von oberstem praktischem Prinzip und den übrigen Vorschriften des natürlichen Gesetzes ist keines der strengen Ableitung, sondern das oberste Prinzip ist als Prinzip praktischer Vernunfttätigkeit überhaupt Ermöglichungsgrund der Vielheit der Vorschriften;

konstituiert selbst eine Vernunftordnung. Um keinen der beiden Aspekte – Allgemeinheit und Unwandelbarkeit einerseits, Konstitution der Ordnung durch die Vernunft selbst andererseits – zu vernachlässigen, müssen die *inclinaciones naturales* schon qua natürliche als vernünftige (und d.h.: verallgemeinerbare) verstanden werden, die dem Menschen deshalb zukommen, weil der Mensch nicht anders als unter ihren Bedingungen individuell willentlich-vernünftig handeln kann.

⁴⁹⁵ Zur Rolle der Vernunft bei den moralischen Tugenden STh I-II q. 58 a. 2.

⁴⁹⁶ Hierzu treffend Wieland 2004, S. 233 f.

⁴⁹⁷ Die in STh I-II q. 94 a. 2 genannten Vorschriften des natürlichen Gesetzes, die sich aus den *inclinaciones naturales* ergeben, können daher als „positive ausnahmslose Normen“ gekennzeichnet werden. Kaczor 1997, S. 48 charakterisiert solche Normen wie folgt: „Other positive norms apply always and without exception... The norm is so general that it lacks practical application, not in the sense that one cannot apply it, but in that applying the rule constitutes the very difficulty of the moral life“. Sie sind inhaltlich bestimmt, aber gebieten so allgemein, dass sie kein konkretes Moralkriterium liefern.

alles, was den Menschen betrifft, unterliegt dem Gesetz der Vernunft, welche die Vielheit der Vorschriften insofern in sich enthält.

Während also eine Ableitung von konkreten Vorschriften aus dem obersten praktischen Prinzip zwar nicht möglich ist, so folgt dennoch nicht automatisch, dass es sich um einen formalen Satz im Sinne einer inhaltsleeren logischen Strukturformel handelt. Das praktische Urteil gut/schlecht beinhaltet – anders als das theoretische – immer die Aufforderung, das Gute strebend zu verwirklichen, ist also bereits mit einer Handlung verknüpft. Das oberste praktische Prinzip ist daher selbst ein praktisches Urteil, eine Handlungsaufforderung⁴⁹⁸ allgemeiner Art. Trotz seiner Allgemeinheit ist es praktischen, nicht theoretischen Charakters.

Zwei Punkte sind nun noch unklar: Erstens, wie kann Thomas aufgrund dieser Konzeption konkrete Vorschriften des natürlichen Gesetzes annehmen, die universell, immer und überall, gültig sind? Denn ohne „natürliche“ Vorgaben ist Maßstab allein die Vernunft, also ein Vermögen, das gerade nicht durch spezifische Ziele festgelegt, sondern für alles offen ist. Das natürliche Gesetz beschreibt und erklärt, wie praktische Vernunft funktioniert und was ihre Eigenheiten sind. Dementsprechend betont Thomas auch, dass aufgrund der Besonderheit ihres Gegenstands, des Handelns, die Regeln der praktischen Vernunft wandelbar sind⁴⁹⁹ und gerade nicht überall und für alle gleich⁵⁰⁰. Die konkreten Handlungsvorschriften werden daher in der Thomas-Interpretation oft nicht als Sache des natürlichen Gesetzes angesehen, sondern an die Tugend des Einzelnen verwiesen, schreibt Thomas doch, dass die *inclinationes naturales* nur dann vollständig den Charakter des Tugendhaften besitzen, wenn die Klugheit sie vervollkommnet.⁵⁰¹ Hiermit ist ein zweiter noch zu untersuchender Punkt genannt: Wie verhalten sich natürliches Gesetz und Tugend zueinander? Diese zweite Frage ist auch deshalb zu klären, weil das oberste praktische Prinzip (auch in seiner imperativen Formulierung) fundierende Funktion für den Gesamtbereich menschlichen Handelns und der Moral hat.

⁴⁹⁸ Vgl. Rhonheimer 2003, S. 23: „The first principle of practical reason is not, therefore, a purely logical principle, a kind of ‚logical structure‘ of the practical precepts, but rather already the first principle of practice, and at the same time the first principle of morality.“

⁴⁹⁹ STh I-II q. 94 a. 5.

⁵⁰⁰ STh I-II q. 94 a. 4.

⁵⁰¹ STh I-II q. 65 a. 1 ad 1: „Sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit.“

Verteidigt wurde die Möglichkeit konkret-universeller Vorschriften des natürlichen Gesetzes von vielen Autoren⁵⁰² aber insbesondere von **John Finnis**⁵⁰³. Bevor ich in Auseinandersetzung mit dieser prominentesten Interpretationslinie den ersten Punkt erläutere, werde ich im Folgenden zunächst auf den zweiten Punkt, das Verhältnis von natürlichem Gesetz und Tugend im Gesetzstraktat, eingehen.

b) Gesetz und Tugend (2): Wie weit reicht das natürliche Gesetz?

Im Gesetzstraktat geht Thomas in differenzierter Weise auf das Verhältnis von Tugend und Gesetz ein. Seine allgemeinen Aussagen zum Verhältnis Tugend-Gesetz wurden bereits dargestellt (oben unter I. 2.). Da der Gesetzesbegriff alle Arten von Gesetz umfasst – als erstes Analogon⁵⁰⁴ das ewige Gesetz, als weitere Arten das göttliche Gesetz, das unmittelbar dem ewigen Gesetz entsprechende Lenkung für den Menschen bietet, obwohl es die menschliche Vernunft übersteigende Weisungen enthält⁵⁰⁵, das am ewigen Gesetz teilhabende natürliche Gesetz der vernünftigen Kreatur⁵⁰⁶, sowie das positive menschliche Gesetz, das Weisungen hinsichtlich der einzelnen und kontingenten Handlungen enthält⁵⁰⁷ – muss im Verhältnis zur Tugend zwischen den einzelnen Gesetzesarten differenziert werden.

Klar dargelegt wird von Thomas das Verhältnis von Tugend und göttlichem Gesetz, und zwar hinsichtlich des alten und des neuen Gesetzes. Da der Gesetzesbegriff systematisch für Thomas der Entfaltung seiner Auslegung von altem und neuem Gesetz und deren Verhältnis dient⁵⁰⁸, wie sich aus Stellung des Gesetzstraktats im Aufbau der Summa und dem Aufbau des Traktats selbst ergibt, muss die philosophische Fragestellung nach dem Verhältnis von

⁵⁰² Z.B. Rhonheimer 1987 (und in seinen anderen Veröffentlichungen); Grisez 1965, Belmans 1984, Bormann 1999, Flannery 2001, Boler 1999.

⁵⁰³ Siehe insbesondere Finnis 1980, 1991 und 1998.

⁵⁰⁴ Vgl. STh I-II q. 93 a. 3.

⁵⁰⁵ STh I-II q. 91 a. 4.

⁵⁰⁶ STh I-II q. 91 a. 2.

⁵⁰⁷ STh I-II q. 91 a. 4.

⁵⁰⁸ Hierzu ausführlich Pesch 1977, Einf., S. 540.

Tugend und natürlichem Gesetz in einem Rückschluss von den zum göttlichen Gesetz getroffenen Charakterisierungen und Zuordnungen erfolgen. Sie bilden nicht nur den Hintergrund des Konzeptes „natürliches Gesetz“, sondern auch die Größe, an der sich jede philosophische Rekonstruktion messen lassen muss, soll der ursprüngliche Begriffsgehalt nicht verfälscht werden.

Vergleichsweise unkompliziert stellt sich das Verhältnis von Tugend und altem Gesetz dar: Thomas charakterisiert unter Berufung auf Aristoteles das Handeln aus Tugend als durch drei Komponenten gekennzeichnet:⁵⁰⁹ Handeln aus Tugend ist erstens wissentliches Handeln, zweitens willentliches Handeln bzw. Handeln aus gewählter Entscheidung für eine bestimmte Handlung und drittens durch den entsprechenden *habitus* gefestigtes und unbeirrbares Handeln.

Die Frage, ob es sich bei einem Geschehen um wissentliches Handeln handelt, ist – so Thomas – sowohl für göttliches als auch für menschliches Gesetz relevant. Denn nur bei wissentlichem Handeln kann überhaupt von menschlichem Handeln (*actus humanus* im Gegensatz zum bloßen *actus hominis*) gesprochen werden. Zur Erinnerung: Wissentlichkeit hat Thomas zuvor⁵¹⁰ als Kriterium dafür ausgemacht, ob eine Handlung als zu verantwortendes Handeln dem Akteur als eigene zugerechnet werden kann. Dabei kam es nicht nur auf das tatsächliche Vorhandensein eines bestimmten Wissensinhalts zum Handlungszeitpunkt an, sondern ganz entscheidend auf den Grund etwaigen Nichtwissens und die Verantwortlichkeit des Akteurs für dieses Nichtwissen. Wissen wird also nicht als bloßes psychisches Faktum verstanden, sondern enthält als Wissen „dessen, was zu wissen man gehalten ist“ eine objektiv-normative Komponente. Eine wissentliche Handlung ist eine Handlung, bei der der Akteur entweder wusste, was er tat, oder es hätte wissen müssen. Die durch das so verstandene „Wissen“ angezeigte Handlungsmacht des Akteurs über seine Handlung ist nun nach Thomas Grundlage nicht nur jeden tugendhaften Handelns, sondern auch des Handelns nach dem Gesetz: Sowohl menschliches als auch göttliches Gesetz beziehen sich nur auf solche Handlungen, die in dem beschriebenen Sinne dem Akteur als eigene zugerechnet werden können.

Das willentliche Handeln aus Entscheidung ist nun gekennzeichnet durch die Beurteilung eines Handlungsziels als *prosequendum*, als zu erstrebendes Gut; hier geht es um das „Worumwillen“ der Handlung und um das Wollen der Handlung selbst als für ein Gut

⁵⁰⁹ STh I-II q. 100 a. 9.

⁵¹⁰ STh I-II q. 76 a. 1, 2, 4; q. 6 a. 8; hierzu oben im zweiten Teil, II. 3.

förderliche. Das Wollen des Ziels als Ziel, also warum eine Handlung von dem Akteur als zu tuende erwählt wird – etwa aus Angst vor Strafe, aus Leidenschaft, aus vernünftiger Erwägung oder aus Liebe ist für das menschliche Gesetz nicht relevant. Denn nur Gott, der Urheber des göttlichen Gesetzes, kann die inneren Regungen des Willens beurteilen, dem menschlichen Gesetzgeber muss der Wille eines anderen Menschen immer verborgen bleiben. Dies gilt auch für das Wollen der Handlung als für ein Ziel förderliche. So wird die böse Absicht allein nicht vom menschlichen Gesetz erfasst, wenn sie - aus welchen Gründen auch immer – nicht in einer äußeren Handlung Umsetzung findet, kann aber sehr wohl Gegenstand des göttlichen Gesetzes sein.

Die habituelle Festigung oder auch die Art und Weise des Handelns ist nun zwar ebenso wie die beiden erstgenannten Komponenten typisches Kennzeichen tugendhaften Handelns, kann aber weder unter menschliches noch unter göttliches Gesetz fallen. Denn wer eine von der Tugend geforderte Handlung ausführt, wie zum Beispiel die Eltern zu ehren oder vor der Gefahr oder Schwierigkeit nicht zu fliehen, ohne aber die entsprechende Tugend zu besitzen, also kein ehrfürchtiger oder tapferer Mensch ist, dessen Handlung ist dennoch gesetzmäßig. Das Gesetz beurteilt nicht den Charakter des Akteurs, sondern die einzelnen Handlungen eines Akteurs. Der Inhalt des Gebotes umfasst die habituelle Festigung einer bestimmten Handlungsweise nicht, obwohl es Ziel des Gesetzes ist, durch Vorschreiben der entsprechenden Handlungsinhalte die der Tugend entsprechende Gewöhnung zu erzeugen. Inhalt und Ziel des Gebots sind zu trennen.

Die Besonderheit des neuen Gesetzes besteht nun darin, dass das neue Gesetz als Gesetz der Freiheit eigentlich die Gnade des Heiligen Geistes meint, also ein vorrangig innerliches Widerfahrnis. Diese Gnade lässt sich jedoch auf zweierlei Weise an äußeren Dingen festmachen und somit mit dem Begriff des „Gesetzes“ verbinden: Einmal in Form der sakramentalen Handlungen, die zur Gnade hinführen. Denn auch die Annahme des Geschenks der Gnade ist für das Sinnenwesen Mensch im Bereich des Sinnlichen, Äußeren ermöglicht worden. Der Erwerb der Gnade – die trotz der Möglichkeit der Annahme über die äußere Welt ein inneres Geschenk ist – hat nun aber andererseits selbst wieder zur Folge, dass äußere Werke aus der Gnade heraus hervorgebracht werden. Dies ist der eigentliche Bereich der gesetzlichen Gebote und Verbote. Hier ist zu unterscheiden zwischen solchen Werken, die notwendigerweise der Gnade entsprechen oder aber widersprechen, und solchen, die nicht mit Notwendigkeit in einem bestimmten Verhältnis zur Gnade stehen. Beispiel des Thomas für eine notwendig für die Gnade relevante äußere Handlung ist das Bekenntnis des Glaubens, das vom neuen Gesetz geboten wird. Der überwiegende Bereich

der äußeren Handlungen hat jedoch keinen solchen inneren Bezug zur Gnade (Beispiel des Thomas: Ob man diese oder jene Speisen isst, ist in Bezug auf das Reich Gottes indifferent) und ist daher vom neuen Gesetz weder ge- noch verboten, sondern der Gesetzgebung des Menschen selbst überlassen – der entweder als Herr über sich selbst entscheidet, oder aber (im eigentlichen Sinne gesetzgebend) als Vorgesetzter über andere. Zu den notwendig mit der Gnade verbundenen äußeren Handlungen gehören nach Thomas auch die Moralvorschriften, die einen inneren Bezug zur Tugend aufweisen und deshalb auch schon vom alten Gesetz überliefert wurden, wie zum Beispiel das Tötungsverbot oder das Verbot des Stehlens.⁵¹¹ Die äußeren Handlungen, die das neue Gesetz vorschreibt, genauer: verbietet, werden also von Thomas mit den Moralvorschriften identifiziert, die den *per se* schlechten Handlungen entsprechen.

Die vom neuen Gesetz ge- bzw. verbotenen Handlungen sind nun – und hier wird der notwendige Bezug von Gesetzes- und Tugendbegriff deutlich – für den der Gnade teilhaftigen Menschen nicht wie äußerlich auferlegte Ge- oder Verbote, sondern sie entsprechen seinem gottgeschenkten begnadeten Selbst, das kraft der Gnade die entsprechende *inclinatio* besitzt: Der begnadete Mensch handelt so wie aus einem inneren *habitus* heraus, also in höchstmöglicher Weise als Herr seiner selbst, d.h. frei. Das neue „Gesetz der Freiheit“ ist somit der systematische Hintergrund, der es notwendig macht, die Befolgung von gesetzesförmigen Vorschriften gleichzeitig als Vollendung menschlicher Freiheit zu denken. Die als objektive äußere Größe auftretenden Ge- und Verbote werden über die Denkfiguren von *inclinatio* und *habitus* so internalisiert, dass der scheinbare Widerspruch zwischen äußerem Gesetz und intern motivierender Tugend in der Verwirklichung der Fähigkeit des Akteurs, Herr seiner eigenen Handlungen zu sein, aufgelöst wird. Weil Thomas göttliche Gnade einerseits als äußeres, von Gott herrührendes Prinzip menschlicher Handlungen denken muss⁵¹², andererseits aber das Selbstsein des begnadeten Menschen durch die Gnade nicht aufgehoben, sondern gerade erst in vollendeter Weise bestätigt und verwirklicht sieht, ist er gezwungen, diese Verbindung zwischen äußeren Prinzipien und inneren Prinzipien menschlichen Handelns zu erklären. Er parallelisiert das Verhältnis von Gnade (äußeres Prinzip) und eingegossenen Tugenden (inneres Prinzip) mit demjenigen von natürlicher Vernunft und erworbenen Tugenden: Gnade ist nicht

⁵¹¹ STh I-II q. 108 a. 2: „Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta, et moralia paecepta quae de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia huiusmodi.“

⁵¹² vgl. STh I-II Einl. vor q. 90: „Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam.“; STh I-II q. 110 a. 1.

gleichzusetzen mit (eingegossener) Tugend, sondern Ursprung und Wurzel dieser Tugend, das, woran der Tugendhafte teilhat. Ebenso ordnet die erworbene Tugend auf die natürliche Vernunft hin, die ihr Ursprung und ihre Wurzel ist.⁵¹³ Sowohl Gnade als auch natürliche Vernunft treten nun auch in Form von gesetzlichen Vorschriften an den Menschen heran. Das gesetzmäßige Handeln – sei es Gesetz göttlicher oder natürlich-menschlicher Herkunft – ist als Handeln nach Vernunftvorschriften (denn jedes Gesetz ist eine Vorschrift der Vernunft) dann in vollendeter Weise frei, wenn der Handelnde über die Tugend an dem Ursprung dieser Tugend, d.h. der Vernunft (göttlicher oder natürlicher) in gefestigter Weise teilhat. Das vollendete Selbstsein des eigenständigen Akteurs in der Tugend, das Vernunftvorschriften zu dem Akteur innerlichen Neigungen macht, ist parallel zu setzen der Freiheit des natürlichen Menschen gegenüber der übernatürlichen Gnade. Die Vernunft tritt als objektiv-vorschreibende gleichsam äußerlich an den Menschen heran, wird aber für den Tugendhaften zum inneren Prinzip. Ebenso ist die Gnade Ermöglichung von Freiheit, ein Geschenk, das von außen an den Menschen herangetragen wird. Dennoch wirkt sie gleich einem *habitus* als innerliches Prinzip: Die erste Manifestation der Gnadenwirkung im Menschen ist der freie Akt des liebenden Glaubens – allein durch Gnade ermöglicht und dennoch in vollendeter Weise freier Akt, Ausdruck des Herr-Seins über die eigenen Handlungen.

Die Vermittlung zwischen innerer Tugend und äußerem Gesetz ist so für Thomas Erklärungsinstrument, um das Wirken der von außen geschenkten Gnade als inneres Prinzip im Menschen zu verdeutlichen.

Hinsichtlich der Wirkungsweisen von Gesetzen unterscheidet Thomas nach Gebotsnormen, Erlaubnisnormen und Verbotsnormen.

(a) Gebotsnormen: Handlungen aus Tugend gebieten oder befehlen⁵¹⁴ kann nur das ewige Gesetz und als unmittelbare Weisung Gottes an den Menschen das göttliche Gesetz, denn nur der göttlichen Vernunft sind die inneren Akte des Menschen sichtbar, zum tugendhaften Handeln gehört aber gerade auch die Rechtheit nicht nur der äußeren, sondern auch der inneren Akte⁵¹⁵.

⁵¹³ STh I-II q. 110 a. 3.

⁵¹⁴ Vgl. die Funktionen des Gesetzes in STh I-II q. 92 a. 2: Befehlen, Verbieten, Erlauben und Bestrafen.

⁵¹⁵ STh I-II q. 91 a. 5.

Das natürliche Gesetz wird nun bei Thomas in zweifacher Weise verstanden⁵¹⁶: Einmal als innere Regel der Vernunft, die selbstgesetzt ist⁵¹⁷, andererseits aber auch als objektive Größe, die als Eigengesetzlichkeit menschlicher Vernunft am ewigen Gesetz partizipiert und in universellen, objektiven Geboten ausbuchstabierbar ist. Aus ersterem Blickwinkel⁵¹⁸ lässt sich sagen: Weil jeder Tugendakt auf das *bonum commune* ausrichtet, gehört er zum natürlichen Gesetz und kann Gegenstand eines gesetzlichen Gebotes werden.⁵¹⁹ Dieses Gebot bleibt jedoch ein inneres Gebot, d.h. eines, das der Akteur kraft seiner natürlichen Vernunft setzt, wenn er der natürlichen Neigung zu vernünftigem Handeln folgt. Die natürliche Vernunft bewirkt, dass in jeder möglichen Handlungssituation eine konkrete Handlung eines konkreten Akteurs als gut oder schlecht eindeutig identifizierbar ist (und zwar, wenn er tugendhaft ist, von ihm selbst); diese Eindeutigkeit ist das natürliche Gesetz. Der zweite Aspekt hingegen lässt keine Gleichsetzung von natürlichem Gesetz und Tugend zu. Denn objektiv gebietend ist das natürliche Gesetz nur in allgemeinen Prinzipien menschlichen Handelns, die überall gleich sind. Was im einzelnen der Tugend zuzurechnen ist, ist aber nach Thomas nicht nur von der ursprünglichen Neigung der Menschen zum vernünftigen Handeln bestimmt, sondern unterliegt historisch und geographisch bedingten Wandlungen und sich unterschiedlich entwickelnden Gebräuchen unter den Menschen und nicht zuletzt auch den Unterschieden zwischen den Individuen: „Denn so trifft es wegen der verschiedenen Lebensverhältnisse unter den Menschen zu, dass manche Handlungen für die einen tugendhaft sind, weil sie ihnen angemessen sind und entsprechen, für die anderen dagegen lasterhaft, weil sie ihnen nicht angemessen sind.“⁵²⁰

Als Ergebnis für das natürliche Gesetz lässt sich festhalten: Die praktische Wahrheit der konkreten Einzelhandlung ist zwar als Entfaltung des natürlichen Gesetzes zu verstehen, diese ist jedoch nicht im Sinne einer allgemeinen Handlungsvorschrift formulierbar, sondern ist als konkretes Wissen um die Gut- oder Schlechtheit einer bestimmten Handlung dem

⁵¹⁶ Es handelt sich hierbei nicht um zwei verschiedene Bedeutungen, sondern um zwei Hinsichten, unter denen dieselbe Sache betrachtet werden kann.

⁵¹⁷ STh I-II q. 104 a. 1 ad 3 „...ratio, quae est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quae ad ipsum pertinent, sicut princeps vel iudex in civitate.“

⁵¹⁸ STh I-II q. 94 a. 3: „...omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat.“

⁵¹⁹ Siehe auch STh I-II q. 96 a. 3: „Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit.“

⁵²⁰ STh I-II q. 94 a. 3 ad 3: „Sic enim, propter diversas hominum conditiones, contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosus, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosus, tanquam eis non proportionati.“

tugendhaften Akteur innerlich. Allgemeine Handlungsgebote sind wegen der Wandelbarkeit dessen, was im Einzelnen tugendhaft ist, nicht möglich. Das natürliche Gesetz enthält also keine universellen Gebotsvorschriften, die konkrete Tugendakte benennen und ihre Ausführung gebieten.

Für das menschliche Gesetz gilt, dass nur äußere Handlungen zum Gegenstand des Gesetzes werden können⁵²¹, so dass von vornherein nur eine äußere Handlung als normalerweise gute Handlung geboten werden könnte. Dagegen spricht, dass nur in Verbindung mit dem entsprechenden inneren Akt die Handlung als Ganze gut und tugendhaft sein kann. Davon abgesehen unterliegt darüber hinaus selbst die Benennung von normalerweise guten äußeren Handlungen gewissen Schwierigkeiten: Nur einige Tugendakte einzelner Tugenden können vom menschlichen Gesetz angeordnet werden, nämlich das, was direkt dem *bonum commune* einer bestimmten Gemeinschaft dient oder der öffentlichen Ordnung, die Gerechtigkeit und Frieden unter den Bürgern sichern soll.⁵²² Schon der Bezug auf eine bestimmte Gemeinschaft verhindert beim menschlichen Gesetz daher die universelle Anwendbarkeit der einzelnen Vorschriften. So enthält es zwar auch Gebote, die Tugendakte anordnen, aber gerade nicht die Anweisung, dass bestimmte Handlungen als gute immer und überall zu tun sind.

(b) Erlaubnisnormen: Ähnliches wie für das Gebieten gilt für das Erlauben von Handlungen durch das Gesetz⁵²³: Da eine der Gattung nach indifferente äußere Handlung erst durch inneren Akt und weitere artbestimmende Umstände vollständig als gut oder böse spezifizierbar ist,⁵²⁴ kann das Erlauben von Handlungen nur Sache des ewigen oder des göttlichen Gesetzes sein. Nur die göttliche Vorsehung kann den situativen Kontext, der für die artbestimmenden Umstände entscheidend ist, kennen⁵²⁵ sowie den inneren, und somit anderen Menschen verborgenen Willensakt sehen und zum Gegenstand des Gesetzes machen. Nicht alles, was das natürliche oder menschliche Gesetz erlaubt, ist daher auch nach dem ewigen Gesetz erlaubt; nicht alles, was durch natürliches oder menschliches

⁵²¹ Vgl. z.B. STh I-II q. 100 a. 9: „Homo autem, qui est legis lator humanae, non habet iudicare nisi de exterioribus actibus; quia *homines vident ea quae parent*“.

⁵²² STh I-II q. 96 a. 3 und ad 1.

⁵²³ STh I-II q. 92 a. 2.

⁵²⁴ STh I-II q. 18.

⁵²⁵ Auch das göttliche Gesetz wird in diesen Fällen nur in Form des Rates (*consilium*) gebieten, denn im Einzelfall ist unbestimmt, was von erlaubten Handlungen das Bessere ist, vgl. STh I-II q. 108 a. 4 ad 2: „...*meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata*.“

Gesetz erlaubt wird, ist in concreto eine tugendhafte Handlung. In Bezug auf das göttliche Gesetz unterscheidet Thomas zwischen altem und neuem Gesetz: Während im alten Gesetz vieles gesetzlich festgelegt worden sei, überlässt das neue Gesetz als Gesetz der Freiheit einem jeden das, was seiner Sorge obliegt.⁵²⁶ Der Mensch selbst ist in seinen eigenen Angelegenheiten der Gesetzgeber.⁵²⁷ Nur wenige äußere Handlungen stehen in notwendiger Verbindung mit der inneren Gnade, wie zum Beispiel das Bekenntnis des Glaubens, das folglich vom neuen Gesetz geboten ist. Bezüglich aller anderen äußeren Handlungen, die nicht mit Notwendigkeit als zu tuende oder zu lassende dem durch Liebe wirksamen Glauben zugeordnet sind, steht es jedem frei zu entscheiden, was für ihn als Gut handelnd zu erstreben und was zu meiden ist.⁵²⁸

Hier lässt sich folgern: Thomas ist zwar, wie sich aus seiner Handlungsanalyse ergibt, moralischer Rigorist, d.h. jede menschliche Handlung hat als konkrete Einzelhandlung moralische Relevanz und muss als gut oder böse qualifiziert werden. Diese Qualifikation ist jedoch für einen weiten Teil des Feldes möglicher menschlicher Handlungen nicht determiniert. Denn nur manche Handlungen – die *per se* schlechten - sind gattungsmäßig schon als abstrakte äußere Handlung betrachtet moralisch artbestimmend für die konkrete Einzelhandlung. Nur bei diesen Handlungen tritt das Gesetz wie eine äußere Macht als objektive Größe dem Akteur entgegen. In dem weiten Bereich der gattungsmäßig indifferenten Handlungen, die abstrakt als äußere Handlungen an sich keine moralische Qualifikation besitzen, ist der handelnde Akteur selbst Gesetzgeber. Hier kann nur die eigene Bestimmung des Akteurs selbst die moralische Prägung der Einzelhandlung verursachen. Das Gut des einen Akteurs ist nur sein Gut; was seinem Glück förderlich ist, kann nur er selbst entscheiden; seinen Lebensplan bestimmt der Akteur selbst durch sein freies Wollen. Innerhalb dieses Lebensplanes hat jede einzelne Handlung moralische Relevanz und kann den Akteur als Akteur stärken oder schwächen, zu seiner Vollkommenheit beitragen oder ihn korrumpieren. Welche Handlungen aber förderlich oder hinderlich sind, das ist nicht nach allgemeingültigen Kriterien zu entscheiden, sondern hängt davon ab, wie der Akteur sein Leben gestaltet, welche der mannigfaltigen Wege zum Glück er als die seinen bestimmt. Gerade weil der Gesetzesbegriff als Instrumentarium zur Erklärung von Gnade und göttlichem Gesetz gebraucht werden muss, erlaubt er Thomas, Gesetz und freie Selbstentfaltung zum guten Leben zusammenzudenken.

⁵²⁶ STh I-II q. 108 a. 1.

⁵²⁷ STh I-II q. 104 a. 1 ad 3.

⁵²⁸ STh I-II q. 108 a. 1: „Et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare“.

(c) Verbotnormen: Anders verhält es sich bei den gesetzlichen Verboten: Handlungen aus Lasterhaftigkeit verbietet das Gesetz.⁵²⁹ Hier ist entsprechend dem *ex-integra-causa*-Prinzip zu beachten, dass inneres Laster als dem Menschen Verborgenes zwar wieder nur vom ewigen oder vom göttlichen Gesetz verboten werden kann, hingegen dann, wenn die äußere Handlung alleine betrachtet bereits Lasterhaftigkeit impliziert, diese auch Gegenstand des Verbots durch natürliches oder menschliches Gesetz sein kann. Denn auch das „nur“ äußere Laster korrumpiert eine Handlung als Ganze, diese äußere Lasterhaftigkeit ist aber sichtbar und als gattungsmäßig bestimmte auch nicht mehr durch den situativen Kontext aufhebbar. Zwischen dem Verbot lasterhafter Handlungen durch natürliches und dem durch menschliches Gesetz ist wie folgt zu differenzieren: Während das natürliche Gesetz alle in sich schlechten äußeren Handlungen verbietet, kann das menschliche Gesetz dies nicht leisten.⁵³⁰ Die Begründung hierfür verläuft wie folgt: Das menschliche Gesetz verbietet nur die Laster, deren Vermeidung auch von Menschen erwartet werden kann, die nicht vollkommen tugendhaft sind – schließlich soll es für eine Vielzahl von Menschen gelten.⁵³¹ Nach Inhalt und Strenge richtet sich das menschliche Gesetz als Richtmaß menschlichen Handelns nach dem Gemessenen, d.h. sowohl nach örtlichen und kulturellen Gegebenheiten, Landessitten u.Ä. als auch nach der Handlungskraft seiner Adressaten. So muss das Gesetz nicht nur den entsprechenden Landessitten angepasst sein, sondern auch berücksichtigen, ob es sich an Kinder richtet, von denen noch nicht erwartet werden kann, dass sie dieselbe Tugendleistung erbringen können wie Erwachsene, oder etwa an vollkommen Tugendhafte, an die ein strengerer Maßstab angelegt werden kann. Der Gewinn an Tugend bedeutet für Thomas einen Gewinn an Handlungskraft, nur der tugendhafte Akteur ist kraft seiner habituellen Verfasstheit überhaupt in der Lage, das Gute mit allen seinen Handlungen zu verwirklichen und sich von allem Bösen fernzuhalten. Da nun aber bei einer Menge von Menschen, die unter Gesetzen steht, davon ausgegangen werden muss, dass die Mehrzahl von ihnen nicht vollkommen tugendhaft ist, muss – so Thomas – das menschliche Gesetz diesen Mangel berücksichtigen und darf nur das seinen Adressaten Mögliche verlangen. Durch diese tatsächlichen Grenzen dessen, was realistisch durch menschliches Gesetz von Menschen verlangt werden kann, sieht sich Thomas veranlasst, den Teil des durch menschliche Gesetze zu regelnden Tugendbereichs näher zu bestimmen,

⁵²⁹ STh I-II q. 92 a. 2.

⁵³⁰ STh I-II q. 96 a. 2 ad 3.

⁵³¹ STh I-II q. 96 a. 2.

der unabhängig von der defizitären Handlungsmächtigkeit der Adressaten nicht nur immer verlangt werden kann, sondern auch muss. Es gibt daher nach Thomas Laster, ohne deren Verbot eine menschliche Gesellschaft keinen Bestand haben kann⁵³². Dabei handelt es sich um Handlungen, die sich zum Schaden anderer Menschen auswirken⁵³³, genauer: durch die den Mitmenschen Unrecht angetan wird⁵³⁴. Als Beispiel führt Thomas Mord und Diebstahl an. Beispiel für eine Handlung, die sich zwar zum Schaden anderer Menschen auswirkt, aber dennoch nicht vom menschlichen Gesetz verboten wird, weil ihr Verbot für den Bestand einer Gesellschaft nicht unerlässlich ist, könnte das Lügenverbot sein. Thomas gibt hier einen ersten Hinweis darauf, was die Gruppe der *per se* schlechten Handlungen auszeichnet: Denn die auch durch menschliches Gesetz immer verbotenen Handlungen sind eine Untergruppe der durch natürliches Gesetz verbotenen *per se* schlechten Handlungen. Die Menge der Handlungen, ohne deren Verbot eine menschliche Gesellschaft keinen Bestand haben kann, scheint in der Menge der Handlungen enthalten zu sein, durch die anderen Menschen Unrecht angetan wird, und die sich zum Schaden anderer Menschen auswirken. Die *per se* schlechte Handlung scheint sich damit auf das zu beziehen, was Thomas die „Rechtheit“ einer Handlung nennt.

Eindeutig geht Thomas also davon aus, dass sich Handlungsverbote im Gegensatz zu Erlaubnissen und Geboten in Gesetzen formulieren lassen, die immer und überall gelten, und dass diese auch in natürlichem und menschlichem Gesetz enthalten sind. Was deren Identifizierung zulässt, hat er jedoch noch nicht dargelegt, sondern lediglich auf das Rechte oder Gerechte als nähere Bestimmung hingewiesen.

Dass konkrete, universelle Handlungsverbote im natürlichen Gesetz enthalten sind, ist besonderes Anliegen der Interpretation des Gesetzestraktats durch **John Finnis**. Wie er diese Verbote herleitet, wird deshalb im folgenden Abschnitt kritisch geprüft.

⁵³² STh I-II q. 96 a. 2: „...graviora ... sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset“.

⁵³³ STh I-II q. 96 a. 2: „...graviora ... quae sunt in nocumentum aliorum“.

⁵³⁴ STh I-II q. 96 a. 2 ad 1: „...illa peccata quibus iniuria proximis irrogatur; quae lege humana prohibentur“.

c) Die „Gesetzeslösung“: Herleitung der *per se*-schlechten Handlungen aus einer objektiven Güterlehre?

Welche Relevanz hat nun die dargestellte Lehre vom natürlichen Gesetz für die Frage nach den *per se* schlechten Handlungen? Eine einflussreiche Interpretationslinie sieht in den *inclinationes naturales* Hinweise auf bestimmte Grundgüter menschlichen Lebens, die „absolut“ im Sinne von immer und überall für jeden Menschen ausnahmslos gültig seien. Für jeden Menschen stelle etwa Wahrheit, Selbsterhaltung oder Sozialität ein Gut dar. Mit „ein Gut“ bezeichnen Vertreter dieser Interpretationsrichtung etwas, das für alle erstrebenswert ist. **John Finnis**⁵³⁵, der diese Linie mit besonderer Vehemenz und Subtilität vertritt, folgert hieraus: Durch eine konkrete Einzelhandlung des Akteurs darf keines dieser Güter mit der Intention des Akteurs verletzt oder auch nur die Teilhabe an einem solchen Gut verhindert werden. Handlungen, die zu wählen immer mit der Intention, ein solches Gut zu verletzen, gleichgesetzt werden können und müssen, sind dann *per se* schlechte Handlungen. Die Bedeutung einer *per se* schlechten Handlung als schlecht wird in dieser Interpretation also dadurch erschlossen, dass bestimmte Handlungstypen als Verletzungshandlungen identifiziert werden können. Mit Hilfe der vorgelegten Deutung des Gesetzestraktats soll nun eine kritische Würdigung der genannten Interpretationslinie erfolgen, mit dem Ziel, eventuelle Unvollständigkeiten der Argumentation aufzudecken und Grenzen bzw. Reichweite der Gesetzeslehre klar zu artikulieren.

aa) Das Gute und die Güter: Anmerkungen zur Inkommensurabilitätsthese von J. Finnis

Finnis' Argumentation soll erklärtermaßen einem doppelten Anspruch gerecht werden: Sie soll einerseits zeigen, dass die von der christlichen Tradition vorgestellten „moral absolutes“ von der natürlichen Vernunft eingesehen werden können und daher unabhängig von einer Begründung durch göttliche Offenbarung sind.⁵³⁶ Und sie soll andererseits zeigen, dass der Annahme von „moral absolutes“ gerade kein legalistisches Moralverständnis zugrunde liegt, bei dem die Moralforderung als solche höhere Dignität genießt als das Gute, dessen Erhalt oder Mehrung sie dient.⁵³⁷ Während er den Legalismus-Vorwurf zurückweist, betont Finnis

⁵³⁵ Vgl. etwa Finnis 1980; Finnis 1991; Finnis 1998.

⁵³⁶ Finnis 1998, S. 125: „...but Aquinas is clear that (if true) they [moral norms of the Decalogue] are in any case truths of practical reason, of natural law knowable in principle by anybody without appeal to any divine revelation“, unter Verweis auf STh I-II q. 100 a. 1, q. 108 a. 2 ad 1.

⁵³⁷ Vgl. Finnis 1991, S. 11 f.: „The rightness of action is always intelligibly related to the human good [...]. There is never a case in which to adhere to a true specific moral absolute is thereby to ‘honor rules above values’“.

jedoch die Prinzipiengebundenheit der Tugenden.⁵³⁸ „Nicht-legalistisch“ heißt also für Finnis: Bei moralischen Forderungen geht es um erfülltes menschliches Leben auch schon im Diesseits, Grundkategorie ist also das Gute, nicht die Pflicht oder das Sollen. Dieses „Gut“ ist keine messbare Größe, es kann nicht hervorgebracht („bring about“) werden. Hauptgegner der Finnis’schen These ist daher der moralische bzw. moraltheologische Proportionalismus oder Konsequentialismus, der vorgibt, durch eine Abwägung des Werts einer Handlung deren Moralität ermitteln zu können. Kernstück seiner Argumentation ist eine Auseinandersetzung mit diesem Proportionalismus, der seine Inkommensurabilitätsthese zugrundeliegt.

Die Inkommensurabilitätsthese besagt: Die in STh I-II q. 94 a. 2 vorgestellten Ziele der *inclinationes naturales* benennen Grundgüter, die für jeden Menschen grundlegend für sein Wohl und deshalb erstrebenswert sind. Jedes dieser Güter (Finnis erweitert die in q. 94 a. 2 aufgeführte Liste auf insgesamt sieben Güter⁵³⁹) ist aus eigenem Recht ein Gut, es gibt keinen umfassenden oder totalitären Begriff des Guten, auf den sie zurückzuführen sind. Das Gute wird vielmehr analog ausgesagt, was die Aufrechnung von Gütern gegeneinander ausschließt⁵⁴⁰ und eine Hierarchisierung durch graduelle Abstufungen des Guten verbietet. Nur wenn es keine graduellen Abstufungen zwischen einzelnen Gütern gibt, kann der Akteur überhaupt eine freie Entscheidung zwischen verschiedenen Gütern treffen, bei der er nicht an die Berechnung der günstigsten Alternative gebunden ist.

Dieser Inkommensurabilitätsthese kommt für die Moralbegründung bei Finnis entscheidende Bedeutung zu: Finnis behauptet nämlich, dass – hat man die konsequentialistische⁵⁴¹ These, dass Güter gegeneinander aufzurechnen sind, um die Handlungsalternative zu ermitteln, die maximal das Gute fördert, erst einmal widerlegt – die Annahme der absoluten Unverletzlichkeit der Grundgüter selbstverständlich („self-evident“) sei.⁵⁴² Unter „Aufrechnung von Gütern“ versteht er die Annahme, dass die positiven Folgen

⁵³⁸ Finnis 1998, S. 124: “So principles, propositional practical truths, are more fundamental than virtues.”

⁵³⁹ Finnis 1980, S. 85-92; er nennt Leben, Wissen, Spiel, ästhetische Erfahrung, Sozialität, praktische Vernünftigkeit und Religion.

⁵⁴⁰ Finnis 1991, S. 53: “The fundamental reason why rationally motivated immoral choices are possible as morally right choices is that the intelligible goods promised by alternative choosable options are not commensurable, do not have some common denominator.”

⁵⁴¹ Das Label „Konsequentialismus“ wird hier und im Folgenden in demselben Sinn verwendet, wie dies Finnis in seinen Veröffentlichungen tut.

⁵⁴² Finnis 1980, S. 119: “Once we have excluded the consequentialist reasoning, with its humanly understandable but in truth naively arbitrary limitation of focus to the purported calculus ‘one life versus many’, the seventh requirement [respect for every basic value in every act] is self-evident”. “Respect for every basic

einer konkreten Handlung für eines der Grundgüter im Vergleich mit deren negativen Folgen – auch für eines der Grundgüter – rational bewertet werden können. Die Aufrechenbarkeit von Gütern im genannten konsequentialistischen Sinne meint er durch seine These von der Inkommensurabilität der Grundgüter widerlegt zu haben. Seiner Ansicht nach folgt hieraus direkt das Verbot der bewussten Verletzung eines Grundgutes bzw. der Behinderung der Teilhabe an einem Grundgut; dieses Verbot stellt eine Forderung des natürlichen Gesetzes dar⁵⁴³.

Ist aber tatsächlich – wie von Finnis behauptet – ein *per se* schlechter Handlungstyp allein durch Rekurs auf die Grundgüter bestimmbar? Ist die Frage, ob das Verhältnis der „Grundgüter“ untereinander eines der Inkommensurabilität oder eines der Abwägbarkeit ist, tatsächlich entscheidend für die Annahme von *per se* schlechten Handlungstypen?

Finnis' Analyse des proportionalistischen Argumentationsganges zeigt erstens dessen Abhängigkeit von einer totalitären Auffassung des Guten: Das Abwägen von Gütern als Methode, zwischen mehreren vernünftig erscheinenden Handlungsalternativen die moralisch richtige herauszufinden, setzt voraus, dass es eine Konzeption des Guten gibt, die eine Vergleichbarkeit zwischen den einzelnen Gütern herstellt, also ein ihnen Gemeinsames, das dann „aufgerechnet“ werden kann. Die richtige Handlungsalternative verwirklicht dann nicht nur alles Gute, das die anderen Alternativen haben, sondern noch mehr.

Zweitens ist in einer proportionalistischen Sichtweise laut Finnis die freie Entscheidung („choice“, *electio*) des Akteurs überflüssig bzw. sogar unmöglich, an ihre Stelle tritt die „rationale“ Berechenbarkeit der richtigen Alternative. Denn eine freie Entscheidung sei nur bei gleich wirksamen Alternativen, das heißt gleich guten Handlungsoptionen möglich und erforderlich. Eine freie Wahl müsse sonst gar nicht stattfinden – eine bloße Berechnung reiche aus, um herauszufinden, wie zu handeln ist. Die Abwägungsmethode sei daher ungeeignet, die Konfliktfälle zu lösen, zu deren Klärung sie doch gerade beitragen solle. Denn wenn die Rationalität einer Handlungswahl berechenbar ist, eine solche Berechnung aber eindeutige Ergebnisse zulässt, dann heißt das, dass es nie einen zu lösenden Konfliktfall gab, was aber auch die Abwägungsmethode überflüssig macht, die schließlich Konfliktfälle lösen

value in every act” wird von ihm auch reformuliert als “one should not choose to do any act which of itself does nothing but damage or impede a realization or participation of any one or more of the basic forms of human good”.

⁵⁴³ Vgl. Finnis 1980, S. 124: “The seventh requirement of practical reasonableness [respect for every basic value in every basic act] is no more and no less a ‘natural law principle’ than any of the other requirements.”

soll.⁵⁴⁴ Bei der Abwägungsmethode werden daher zu Unrecht Handlungsalternativen als vernünftige Wahlmöglichkeiten dargestellt – in Wahrheit handelt es sich nicht um vernünftige Wertungen, sondern um gefühlsgeleitete Bewertungen der Handlungsmöglichkeiten als gut. Das aber ist gerade nicht vernünftig. Wenn von zwei Handlungsmöglichkeiten eine höher zu bewerten ist, und zwar aus Vernunftgründen, dann ist die andere Handlungsmöglichkeit eben gerade nicht mehr vernünftig zu rechtfertigen und es gibt gar keine Alternativen, aus denen ausgewählt werden könnte.

In Finnis' eigenem Entwurf ist der Grund für die Möglichkeit vernunftmotivierter, aber dennoch unmoralischer Entscheidungen, dass die Grundgüter inkommensurabel sind, es also keinen gemeinsamen Anteil an „gut“ gibt, der eine Vergleichbarkeit im Sinne der Berechenbarkeit der Quantität des Guten möglich macht. Das Gute wird analog ausgesagt, was die Aufrechnung von Gütern gegeneinander ausschließt.⁵⁴⁵ Zudem ist das Gute, um das es bei dem Abwägungsvorgang geht, nie nur ein Zustand in der Welt, sondern es geht um handelnd erstrebare Güter, um konkrete Handlungsalternativen.

Für die Inkommensurabilität der Güter spricht nach Finnis auch folgendes systematische Argument: Inkommensurabilität der Güter muss angenommen werden, damit überhaupt eine freie Entscheidung des Akteurs denkbar ist. Denn nur, wenn nicht nur die Wahl der Mittel zu einem Ziel in der Macht des Akteurs steht, sondern auch die Wahl des Ziels selbst, kann von freier Entscheidung gesprochen werden. Denn eine Wahl zwischen Mitteln sei keine Wahl, sondern eine Frage der Berechnung, der Effizienz, die nicht moralischen, sondern technischen Regeln unterliege.

Eine Gegenargumentation legt **Westerman**⁵⁴⁶ vor: Sie meint, dass gerade die Annahme der Inkommensurabilität die Freiheit der Wahl ausschließe, denn sie mache die dem Anspruch nach „vernünftige“ Wahl zu einem blinden Raten.⁵⁴⁷ Inwiefern eine Wahl dann noch

⁵⁴⁴ Finnis 1991 S. 55: „...such a commensurating of goods is rationally impossible. (If it were possible, the situation would cease to be one of choice between rationally appealing alternatives, and there would remain no rationally motivated choice.)“

⁵⁴⁵ Finnis 1991, S. 53: „The fundamental reason why rationally motivated immoral choices are possible as morally right choices is that the intelligible goods promised by alternative choosable options are not commensurable, do not have some common denominator.“

⁵⁴⁶ Westerman 1998 bezieht ihre Argumentation auf die Thesen von Finnis eigener Position, exponiert in Finnis 1980 und Finnis 1983. Das Kernargument der Inkommensurabilität der Grundgüter wird von Finnis aber strukturgleich auch bei seiner Thomasinterpretation verwendet, so dass Westermans Ausführungen auch hier zu prüfen sind.

⁵⁴⁷ Westerman 1998, S. 246: „We might wonder, therefore, whether the assumption of ultimate and incommensurable values really can provide for freedom of choice, if we mean by ‚choice‘ something more than a blind guess.“

vernünftig sein könne, ist ihrer Ansicht nach nicht einsichtig, denn Konflikte zwischen Grundgütern würden dann nicht vernunftbegründet gelöst, sondern im Wege der (irrationalen) Dezision.

Die beschriebene Kontroverse lässt sich leicht auflösen, wenn man sich klarmacht, dass die Alternativen Inkommensurabilität der Güter und Entscheidungsfreiheit des Akteurs mit ausnahmslosen Verboten versus Aufrechenbarkeit der Güter und Gebundenheit des Akteurs an rationale Vorgaben ohne ausnahmslose Verbote keine erschöpfende Darstellung der Interpretationsmöglichkeiten bieten. Denn während sowohl **Finnis** als auch **Westerman** davon ausgehen, dass aus den Grundgütern direkt konkrete Handlungsnormen gefolgert werden können und müssen, ist dies nicht zwingend. Aus der Herleitung der Grundgüter aus den *inclinaciones naturales* folgt lediglich, dass jeder Akteur „natürlicherweise“, also gerade weil er Akteur ist, durch diese Grundgüter in seinem Streben motiviert werden kann. Der Rahmen vernünftigen Strebens ist also vorgegeben – wie die Güter konkret strebend zu verwirklichen sind, ist hier jedoch noch gar nicht gesagt. Insbesondere kann auch der Konfliktfall, in dem ein Gut zu Gunsten eines anderen geopfert oder verletzt werden müsste, noch gar nicht gelöst werden. Nur darum geht aber der Streit um die „Rationalität“ der Wahl zwischen Gütern. Die dieser Diskussion zugrundeliegende Frage lautet: Was ist das oder was sind die Kriterien moralisch richtigen Handelns? Welche Handlungsgründe sind gute Gründe im moralischen Sinne? Das Feld der Moral wurde bereits umrissen als das Feld vernunftgetragener Handlungen. Welche dieser vernunftgetragenen Handlungen sind aber auch moralisch richtig? Thomas antwortet oft: die vernünftigen Handlungen. Offensichtlich muss mit diesem „vernünftig“ etwas anderes gemeint sein, als die bloße Vernunftgetragenheit von Handlungen. Nicht jede vernünftig motivierte Handlung ist auch moralisch richtig. Was genau ist es also, das die Vernunft einer Handlungswahl zur rechten Vernunft macht?

Dass eine Antwort nicht im (unmittelbaren) Rückgriff auf „die Natur“ erfolgen kann, hat die Analyse des Gesetzestraktats bereits ergeben. Ebenso wurden Güter identifiziert, die menschlichem vernünftigem Streben entsprechen. Was aber ist durch die Nennung dieses vernünftigen Rahmens für die Frage nach dem Kriterium moralisch-vernünftigen Handelns eigentlich gewonnen? Ist das Problem korrekt umrissen, wenn die Antwort auf die Frage nach dem Kriterium für das moralisch Richtige in der Alternative Dezision oder Abwägung gesucht wird? Das Frageinteresse des Thomas ist im einschlägigen STh I-II q. 94 a. 2, wie bereits gezeigt, eindeutig ein anderes. Es geht ihm nicht um die Frage, was gute Handlungen

als gut ausgezeichnet, sondern er möchte zeigen, dass das natürliche Gesetz ein einziges ist, das viele Vorschriften umfasst. Das Gute hat innerhalb dieser Fragestellung die Funktion, die Endlichkeit der menschlichen Vernunft und ihren Bezug auf etwas außerhalb ihrer selbst zu zeigen. Deshalb gilt das besondere Interesse von Thomas hier dem Aufweis, dass „gut“ analog ausgesagt wird von den Zielen der natürlichen Neigungen, nur so kann er Einheit des Gesetzes und zugleich Vielheit der Vorschriften erklären. Diese Feststellung enthält in der Tat eine Aussage über das Verhältnis der Güter untereinander: Sie sind jedes aus eigenem Recht gut, keines ist nur Teil eines umfassenden Guten, sie sind nicht aufeinander rückführbar. Eine Aufrechnung des Guten ist somit nicht möglich.

Die Frage „Soll ich Güter aufrechnen, um herauszufinden, was in einer konkreten Situation richtigerweise zu tun ist?“ stellt sich Thomas in diesem Kontext jedoch gar nicht. Die Antwort (gegen **Westerman**) muss lauten: Nein. Und zwar nicht nur deshalb, weil die genannten Güter in analoger Redeweise als Güter bezeichnet werden, sondern auch, weil Thomas hier noch gar nicht vom Kriterium für eine konkrete Handlung spricht: Er steckt erst den Rahmen ab, innerhalb dessen die Frage nach dem moralisch Richtigen gestellt und beantwortet werden kann. Er umreißt in diesem Artikel das Feld der menschlichen endlichen Vernunft und kennzeichnet es als Feld der Moral.

Die Absolutheit der hier genannten Güter – sie sollen ausnahmslos immer und überall, für jeden menschlichen Akteur den Charakter des Guten haben – sagt nichts darüber aus, welche Handlungen im Einzelnen gut oder böse sind. Der interpretatorische Kurzschluss von der Identifizierung eines irgendwie objektiv vorgegebenen Guts als Gut auf das Verbot jeglicher Verletzung dieses Guts ist auf der Grundlage der bisher geleisteten Begründungsarbeit noch gar nicht zu rechtfertigen.⁵⁴⁸ Bislang wurde doch gerade deutlich, dass der Charakter des Guten sich daraus ergibt, dass nur das Wohl des Akteurs (in essentialistischer Terminologie: seine Vervollkommnung) das handelnde Streben nach einem Ziel zum Streben nach einem Gut macht. Objektivität der Güter ist hier nur insofern gegeben, als die Grundstruktur von vernünftigem Streben überhaupt gekennzeichnet wird, eine Voraussetzung oder Grundbedingung dafür, dass es das konkrete vernünftige Streben

⁵⁴⁸ Zunächst wie hier Honnefelder 2008, S. 218: „Was aber das zu tuende Gute im Einzelnen ist, kann aus dem ... obersten praktischen Prinzip nicht abgeleitet werden. Da es das für den Menschen Gute sein muss, kann auf allgemeinste Weise nur gesagt werden, dass es sich im Umkreis derjenigen Ziele bewegen muss, auf die sich die „natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*)“ des Menschen beziehen, so dass Thomas neben dem schon genannten obersten Prinzip diejenigen Verbote zu den obersten Prinzipien der praktischen Vernunft zählen kann, die sich aus der Notwendigkeit der Sicherstellung der „natürlichen Neigungen“ ergeben.“ Nicht ganz eindeutig ist hier, ob Honnefelder trotz seiner Absage an konkrete Weisungen aus den obersten Vorschriften den genannten Kurzschluss zur „Verletzungsthese“ mitmacht – was für „Verbote“ er im letzten Teilsatz meint, ist nicht näher ausgeführt.

eines einzelnen Akteurs geben kann. Der Einzelne setzt innerhalb dieses Rahmens das, was in seinem Lebensentwurf für ihn ein Gut ist, selbst, entsprechend seinen Fähigkeiten und Anlagen, Lebensumständen und Vorlieben. Inkommensurabilität der Güter heißt in diesem Zusammenhang, dass z. B. der ausgezeichnete Sozialarbeiter nicht mit dem herausragenden Hochleistungssportler, dem liebevollen Familienvater oder dem brillanten Universitätsprofessor verglichen werden kann – jeder Lebensweg mit seiner spezifischen Wahl des Guten ist aus eigenem Recht Verwirklichung des Guten. Graduelle Abstufungen oder Verwirklichungsgrade des Guten gibt es nicht. Die analoge Aussage des Guten heißt, dass etwas gut genannt wird, wenn es selbst im Vollsinn gut ist, nicht deshalb, weil es an einem umfassenden Guten einen graduellen Anteil hat. Hinzu kommt, dass etwas, das dem einen ein Gut ist, dem anderen geradezu schädlich sein kann. Während die durch die *inclinationes naturales* vorgegebenen Grundgüter die Fülle der menschlichen Möglichkeiten erst eröffnen, muss für die konkrete Wahl des Guten in einer Handlung vom Wohl des einzelnen Akteurs ausgegangen werden. Nicht mehr, was allen Akteuren gleich ist, kann hier entscheidend sein, sondern gerade auf das den einzelnen Akteur von den anderen Unterscheidende kommt es an. Ob mir die Muße eines Spaziergangs ein Gut sein kann, hängt konkret davon ab, ob ich z. B. gerade von einer langen Krankheit genesen oder mir vom stundenlangen Grübeln über einem philosophischen Problem der Kopf raucht und mir die frische Luft zuträglich wäre oder ob ich auf diese Weise den eigentlich dringend notwendigen Besuch bei meiner kranken Freundin vermeide oder eine wichtige Seminarstunde versäume. Weshalb sollte auch ein abstraktes „menschliches Gut“ für einen einzelnen Akteur erstrebenswert im Sinne von handlungsmotivierend sein? Wenn die allgemeine Vorgabe des Thomas, dass alles Handeln Handeln für ein Gut ist, gewahrt bleiben soll und mit ihr die Verknüpfung von motivationalem und moralischem Gehalt von „Gut“, dann muss das individuelle Gute des einzelnen Akteurs die entscheidende Größe sein, nicht die abstrakte Menschennatur oder ein Speziesgut.⁵⁴⁹ Für die konkrete Wahl einer guten Handlung reicht allein die Bestimmung der Grundgüter also nicht aus. Eine Hierarchie oder Gewichtung der Güter – auch entsprechend dem Lebensplan des Einzelnen⁵⁵⁰ – ist folglich nicht nur möglich, sondern notwendig, um das konkrete Gute eines Einzelnen zu bestimmen. Dass dies nicht durch Berechnung von Handlungsfolgen objektiv vorgegeben ist, ist in Finnis' Intuition, dass die Freiheit der Wahl durch die Annahme berechenbarer Gutheit von

⁵⁴⁹ Vgl. Bidese 2002, S. 159: „Denn zu wissen, was für die allgemeine Natur des Menschen gut ist und zur Vollkommenheit führt, reicht nicht aus, um ein Individuum zu einer guten Handlung zu bewegen. Es muss erkennen, dass das Gute ein ‚Für-es-Gutes‘ ist, um es überhaupt als etwas Gutes erkennen zu können.“

⁵⁵⁰ Die Bedeutung des „Lebensplans“ des Einzelnen betont auch Honnefelder 2008, S. 221, 243.

Handlungen gefährdet würde, richtig gesehen. Falsch ist jedoch der Schluss, dass das für einen Einzelnen konkret Gute hier schon abschließend bestimmt sei und folglich nur noch herausgefunden werden müsse, ob eines der genannten Güter verletzt wurde („Verletzungsthese“). Wird Selbsterhaltung, Fortpflanzung, Überwindung der Unwissenheit des einzelnen Akteurs durch eine seiner Handlungen verletzt, so verstößt dies auch deshalb nicht automatisch gegen das natürliche Gesetz und ist *per se* schlecht, da zum Beispiel das Wahrheitsstreben in einer konkreten Situation⁵⁵¹ einen höheren Stellenwert haben kann als die Selbsterhaltung. Gerade das vielzitierte Märtyrer-Beispiel⁵⁵² – üblicherweise gebraucht, um den objektiven Gehalt der zu erzwingenden Handlung „Huldigung der weltlichen Macht als göttlicher Instanz“ zu illustrieren – zeigt doch, dass das Zurückstellen des Guts Lebenserhaltung hinter dem Gut der Wahrhaftigkeit durch den Märtyrer nicht nur nicht moralisch verwerflich, sondern sogar in höchstem Maße verdienstlich ist. Der Märtyrer ordnet bewusst das Gut Leben dem Gut Wahrheit unter – was nach Finnis’ Argumentation ausgeschlossen sein müsste, wenn jede Handlung, die eines der Grundgüter verletzt oder beeinträchtigt, *per se* schlecht ist.⁵⁵³

Die Frage der Freiheit der Wahl steht hier nur insofern zur Debatte, als die Güter und ihre Inkommensurabilität sich aus der Tatsache herleiten, dass vernünftiges Streben bestimmte Konditionen hat. Eine Handlungswahl ist insofern frei, als die Hinsicht, unter der etwas als Gut beurteilt wird, durch den Akteur selbst bestimmt wird, so dass kein endliches Gut für einen Akteur notwendigerweise ein Gut ist.⁵⁵⁴ Die Hinsicht, unter der in STh I-II q. 94 a. 2 etwas als Gut bezeichnet wird, ist die Relevanz für die Möglichkeit vernünftigen Strebens. Diese Hinsicht ist aber eine Perspektive, die jeder Akteur notwendig allein schon dadurch hat, dass er Akteur ist. Während jedes endliche Gut unter verschiedenen Hinsichten von der Vernunft sowohl als gut als auch – unter einer anderen Hinsicht – als nicht gut beurteilt

⁵⁵¹ Auf die Bedeutung der konkreten situativen Gegebenheiten weist auch Bidese 2002 hin, S. 180: „Die individuierte Natur ist operational von verschiedenen individuumsbezogenen Neigungen und die performative Handlung von situativen Gegebenheiten so bestimmt, dass die Entstehung einer angemessenen Handlung im Individuum nicht mit dem bloßen Hinweis auf die allgemeinemenschliche Vernunfttätigkeit erklärt werden kann.“; ähnlich Wieland 2005, S. 238: „Da Handeln immer nur als einzelnes Geschehen vorliegt, bedarf es zu dessen Orientierung und Regelung angemessener Konkretisierungen, die über den allgemeinen Rahmen des natürlichen Gesetzes hinausgehen.“

⁵⁵² Siehe hierzu Finnis 1991, S. 9.

⁵⁵³ Ebenso (mit weiteren Beispielen) Boler 1999, S. 174: „...being associated with a basic goal – that is, the object of one of the natural inclinations – does not guarantee a precept will be indefeasible ... ‘one’s life is to be preserved’ holds only *ceteris paribus*; additional information may make it reasonable to sacrifice one’s life in the service of a just cause“.

⁵⁵⁴ STh I-II q. 13 a. 6.

werden kann,⁵⁵⁵ wird hier eine Beurteilungshinsicht benannt, die für jeden Akteur zwingend ist. Die Beurteilung der hier genannten Güter als gut im Hinblick auf die Ermöglichung der Handlungsmacht von Akteuren ist zwingend – ebenso wie es zwingend ist, dass diese Hinsicht der Ermöglichung von Handlungsmacht für einen Akteur die relevante Beurteilungshinsicht ist. Doch allein die Ermöglichung von Handlungsmacht ist keine ausreichende Handlungsmotivation für eine konkrete Handlung: Das oberste praktische Prinzip, dass alles Handeln Handeln für ein Gut ist, fasst doch gerade die Struktur des Willens als rationales Strebevermögen zusammen: Dieser richtet sich immer auf ein Gut außerhalb seiner selbst, Reflexivität des Wollens ist immer nur beiläufig gegeben, als Begleiterscheinung zu einem konkreten Streben nach einem Gut, das eben nicht im bloßen Wollen seiner selbst besteht. Aus dem appetitiven Charakter auch des vernünftigen Strebens ergibt sich daher, dass die Benennung von Ermöglichungsbedingungen vernünftigen Wollens zwar das Feld der Moral abstecken kann, die Frage nach dem Moralkriterium jedoch noch nicht beantwortet. Aus der Inkommensurabilität der Güter kann daher zwar mit Finnis die Freiheit der konkreten Handlungswahl gefolgert werden und umgekehrt, denn diese „Güter“ benennen Bedingungen des Akteurseins, also der freien Handlungswahl überhaupt – doch dass hieraus universell gültige Handlungsgebote für konkrete Handlungen folgen, ist noch gar nicht ausgemacht; insoweit ist Finnis zu widersprechen. Seine Antwort auf die Frage, was vernünftige Handlungen zu solchen macht, die der rechten Vernunft entsprechen, ist die „Verletzungsthese“, also die Behauptung, dass jede intentionale Handlung, die eines der Grundgüter verletzt oder die Teilhabe an einem der Grundgüter verhindert, eine moralisch schlechte Handlung ist, die der rechten Vernunft widerspricht. Als Begründung der Verletzungsthese kann die Inkommensurabilitätsthese jedoch nicht ausreichen.

Zwischen abstrakter Bestimmung der Grundgüter und Handlungswahl in einer konkreten Situation tut sich also ein Hiatus auf, der sich nicht durch einen bloßen Verweis auf „self-evidence“ der Verletzungsthese überbrücken lässt. Als Begründung der Verletzungsthese kann die Inkommensurabilitätsthese nicht ausreichen.

bb) Überlegungen zur Rettung der **Finnis'schen** „Verletzungsthese“

(1) Die Herleitung der „Verletzungsthese“ bei Finnis

Finnis stützt seine Verletzungsthese nicht ausschließlich auf die Inkommensurabilitätsthese, er verbindet seine Argumentation dafür, dass die Grundgüter gute Handlungsgründe abgeben, mit folgender Überlegung: Auch wenn ich weiß, dass Wahrheit oder Lebenserhaltung Grundgüter sind, ist dadurch noch nicht vorgegeben, wie ich im Einzelnen

⁵⁵⁵ STh I-II q. 13 a. 6, besonders auch ad 3.

handeln soll. Er nennt zwei Beispiele: Ein Wissenschaftler, der eine Gruppe von Gefängnisinsassen mit einem Virus infiziert, um seine Forschungen voranzutreiben, kann diese Handlung zwar durch einen nachvollziehbaren Grund, nämlich das Streben nach Wahrheit, erklären. Ebenso kann der zum Tode verurteilte Verbrecher seinen Ausbruchversuch und seine Attacke auf die Gefängniswärter mit dem Streben nach Lebenserhaltung nachvollziehbar machen. Beides sind Erklärungen, die auf Grundgüter rekurren und folglich vernünftig nachvollziehbar sind.⁵⁵⁶ Dennoch sind beide Handlungserklärungen nicht in dem Sinne vernünftig, dass sie auch moralisch wären. Denn, so formuliert Finnis, keine der beiden Erklärungen könne die Frage beantworten, ob die jeweils gewählten Handlungen solche sind, die allgemein von Wissenschaftlern, zum Tode Verurteilten oder sonstigen Personen ausgeführt werden sollen.⁵⁵⁷ Finnis folgert hieraus die Notwendigkeit von praktischen Prinzipien, die die Wahl zwischen den Grundgütern und ihren verschiedenen Instantiierungen leiten. Als ein solches Prinzip kann die Verletzungsthese aufgefasst werden, da sie ein Kriterium für die Moralität eines Gutsstrebens liefert, das jede Einzelhandlung daraufhin überprüft, ob ihre Ausführung nicht nur Handeln-für-ein-Gut ist, sondern auch, ob nicht andere Güter durch diese Handlung gefährdet oder verletzt werden, also die Grundgüter integriert.

Die Verletzungsthese entspringt demnach der Forderung, die Grundgüter zu integrieren. Wie begründet Finnis diese Forderung? Normen wie das Tötungsverbot sind – anders als die obersten Vorschriften des natürlichen Gesetzes, die die Grundgüter als solche ausweisen – nicht selbstverständlich, *per se nota*, es handelt sich hierbei um Folgesätze aus den obersten Prinzipien.⁵⁵⁸ Diese werden laut Finnis erst dadurch einsichtig, dass die je einzeln für sich bereits ausgewiesenen Grundgüter integriert werden zu einem Ganzen, dem nämlich, was die „Vollkommenheit“⁵⁵⁹ der formalen *beatitudo imperfecta* des moralischen Lebens ausmacht. Diese Vollkommenheit wird von Finnis zwar als Grenzbegriff gebraucht, da irdisches Glück notwendigerweise unvollkommen bleibt. Dennoch meint er, diesen Begriff inhaltlich füllen zu können, indem er die Grundgüter zu einem Ganzen integriert. Dies ist laut Finnis möglich, wenn man das Prinzip der Nächstenliebe als architektonisch für das Feld des

⁵⁵⁶ Vgl. Finnis 1998, S. 103 f.

⁵⁵⁷ Finnis 1998, S. 104: „But neither statement answers further pertinent questions about what-is-to-be-done by scientists, condemned prisoners, or anyone else.“

⁵⁵⁸ Vgl. Finnis 1998, S. 125.

⁵⁵⁹ Finnis 1998 gebraucht die Begriffe „fullness“, „fulfillment“, „human flourishing“, S. 108 f.

Moralischen auffasst.⁵⁶⁰ Denn wer den Nächsten liebt, will dessen Gut wie sein eigenes, harmonisiert also eigenes und fremdes Gutsstreben zu einer Einheit. Eigentliches Verbindungsstück zwischen dem Ausweis der Grundgüter und spezifischen moralischen Normen wie dem Tötungsverbot ist daher das Prinzip der Nächstenliebe⁵⁶¹, das laut Finnis seiner systematischen Stellung und Funktion nach der Bedeutung von Kants kategorischem Imperativ für dessen Reich der Zwecke vergleichbar ist.⁵⁶²

(2) Kritik der Begründung der Verletzungsthese bei Finnis

Der Argumentation von Finnis kann hier aus mehrerlei Gründen nicht gefolgt werden:

1. Problematisch hieran ist nicht nur, dass Finnis hiermit entgegen seiner Behauptung⁵⁶³ nun doch eine theologische Fundierung der gesamten Moral vornimmt. Denn die Erfüllung des Liebesgebots ist etwas – anders als etwa die Gebote der Gerechtigkeit –, das dem anderen wie ein Geschenk umsonst zuteil wird, das er daher nicht einfordern kann.⁵⁶⁴ Die Liebe ist nur Gott geschuldet⁵⁶⁵, hat also letztlich eine theologische Fundierung.

Überlegen lässt sich, ob diese Schuld Gott gegenüber so umgedeutet werden kann, dass der philosophische Charakter der Begründung von Finnis gewahrt wird. Ein möglicher

⁵⁶⁰ Finnis 1998, S. 128: „Here then is a first, architectonic, and master principle of morality (of *philosophia moralis* and of *prudencia*), a principle conceived by Aquinas – or at least ready to be interpreted by his careful reader – as the import, the specifically moral significance, of the first practical principles when taken together, integrally.“

⁵⁶¹ Finnis 1998, S. 128: „The way from the first practical principles to specific moral norms about murder, adultery, theft and so forth is a way which runs through the ‚neighbour as oneself‘ principle.“. Ähnlich Flannery 2001, der die „Verletzungsthese“ nicht nur teilt, sondern auch als ein Gebot ansieht, das selbstverständlich aus dem Nächstenliebegebot hervorgeht – obwohl er auf dessen Ursprung in der aristotelischen Konzeption der Freundschaft hinweist, geht er dennoch nicht auf den theologischen Kontext, den das Liebesgebot bei Thomas hat, ein, siehe S. 43 „Harming a good is a direct contradiction of FPPR [the first principle of practical reason] no matter whose good it is“, Fn 55 verweist auf STh II-II q. 25 a. 12 und Aristoteles NE IX, 4, 1166a10-b2, IX, 8, 1168a28-1169b2.

⁵⁶² Finnis 1998, S. 131 note g: „The neighbour-as-oneself principle functions in Aquinas’ ethics rather like the ‚categorical imperative‘ of the kingdom of ends in Kant“.

⁵⁶³ Finnis 1998, S. 128: „...in the master principle [the ‚neighbour as oneself‘ principle] he [Aquinas] has found the point where philosophical and theological sources meet in a truth evident to reason whether aided or unaided by divine revelation.“

⁵⁶⁴ Denn im Akt der Liebe wird das Gut des anderen wie ein eigenes angestrebt, so dass der Akt der Liebe selbst ein eigenes Gut darstellt, kein Gut des anderen, STh II-II q. 31 a. 3 ad 3: „Aliud autem est debitum quod computatur in bonis eius qui debet, et non eius cui debetur: puta si debeatur non ex necessitate iustitiae, sed ex quadam morali aequitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis.“

⁵⁶⁵ STh II-II q. 25 a. 1: „Ratio diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus.“; siehe auch STh II-II q. 27 a. 7.

Ausgangspunkt wäre die bereits konstatierte ursprüngliche Verwiesenheit des Akteurs auf ein Gut außerhalb seiner selbst, wenn sich für dieses Gut der andere einsetzen lässt.⁵⁶⁶ Dann hinge die Konstitution des Akteurs als Akteur, also als jemand, der mit Wille und Vernunft handelt, so grundlegend von dem anderen ab, dass die Nächstenliebe ein alles fundierendes Gebot wäre, um das Akteursein überhaupt zu ermöglichen und zu sichern. Für eine solche Thomas-Deutung spricht, dass Thomas in STh I-II q. 94 a. 2⁵⁶⁷ die Grundgüter Wahrheitserkenntnis über Gott und Sozialität gleichordnet: Beide leitet er gerade aus der Vernunftverfasstheit des Menschen ab; eine natürliche Neigung der Vernunft gerade qua Vernunft besteht also nicht nur zur Wahrheit, sondern auch zur Gemeinschaft – eine Verbindung, die nicht von ungefähr hergestellt wird⁵⁶⁸, sollte es tatsächlich so sein, dass der objektive Anspruch, der mit vernünftigem Handeln in die Welt tritt, gerade in der Gemeinschaftlichkeit menschlichen Daseins Relevanz hat und auch eingelöst wird.⁵⁶⁹ Im Einzelnen könnte eine Argumentation etwa so verlaufen:

Der Wille als Strebe- und damit auch als Wirkvermögen wird erst konstituiert durch das reale Vorhandensein eines erstrebaren Guten. Die Relation der Vernunft als kognitivem Vermögen zu ihrem Gegenstand ist so, dass im Akt der Erkenntnis eine Veränderung des Vernunftvermögens selbst stattfindet; der erkannte Gegenstand ist im Vernunftvermögen. Dessen Aktuierung endet daher mit einer Veränderung seiner selbst. Die appetitiven Vermögen hingegen richten sich so auf ihren Gegenstand, dass ihre Aktuierung den Besitz des Gegenstandes bewirkt.⁵⁷⁰ Der Gegenstand wird also nicht als Erstrebter im

⁵⁶⁶ Zur grundsätzlichen Verwiesenheit des Menschen auf einen anderen siehe auch Froelich 1993, S. 614-619. Folge ist jedoch bei Froelich, dass er das *bonum commune* wie folgt versteht: als höchstes innerweltliches Gut, das um seiner selbst angestrebt wird. Er identifiziert damit die Ordnung des Gemeinwesens. Dass sich dieser Vorrang-Status des *bonum commune* aber nur im Rahmen einer theologischen Fundierung erklären lässt, wird aus dem Folgenden deutlich werden. Zum gerechtigkeitstheoretischen, philosophischen Gehalt von *bonum commune* siehe im vierten Teil.

⁵⁶⁷ „Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat.“

⁵⁶⁸ Für eine Abhängigkeit des Wahrheitsstrebens von Gemeinschaftlichkeit argumentiert Froelich 1993, S. 616 ff.

⁵⁶⁹ Dass hierbei jedoch im philosophischen Zusammenhang die Begriffe der Gerechtigkeit, nicht der Liebe, maßgeblich sein müssen, wird sogleich noch ausgeführt werden. Dass eine solche philosophische Begründung der Sozialität des Menschen auch für Thomas besteht, zeigt, dass das von ihm aus dieser doppelten natürlichen Neigung der Vernunft hergeleitete Gebot das Nichtschadensgebot (d.h. nicht das Nächstenliebegebot) ist, also ein Gerechtigkeitsprinzip: „Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.“ (STh I-II q. 94 a. 2).

⁵⁷⁰ Vgl. STh II-II q. 27 a. 4: „...actus cognitivae virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente: actus autem virtutis appetitivae perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam.“

Strebevermögen aufgehoben, so wie der Gegenstand des kognitiven Vermögens als Erkannter im Verstandesvermögen aufgehoben wird, sondern die Bewegung des Strebevermögens ist gerade eine Bewegung, die sich nach außen, zum realen Gegenstand hin vollzieht.⁵⁷¹ Das Willensvermögen als universales Strebevermögen muss daher wegen seines appetitiven Charakters als kausales Vermögen begriffen werden.⁵⁷² Handeln heißt deshalb, sich nach außen wenden, in der Welt sein. Nun ist allerdings auch das Wirken des Willens auf ein anderes Seelenvermögen wie die Vernunft eine Handlung, da auch hierbei der Akt des Willens nicht in ihm selbst terminiert, sondern auf etwas wirkt, das er gerade nicht selbst ist, also sich nach außen wendet. (Dementsprechend unterliegt ja auch die Aktivität des Vernunftvermögens der Steuerung durch den Willen, der den Akt jedes anderen Seelenvermögens befehlen kann.)⁵⁷³

Da der Wille sich natürlicherweise auf das Vernünftige richtet, also auf ein Objekt, das ihm vom Vernunftvermögen als Gut vorgestellt wird, ist der intentionale Gehalt „gut“ des sich auf sich selbst richtenden Willensvermögens nicht ausreichend, um das Strebevermögen zu aktuieren. Der Erkenntnisakt, in dem der Willensakt als „gut“ erkannt wird, kann nicht als Erstes angenommen werden, da er das Vorhandensein eines Willensaktes bereits voraussetzt. Auch ein Erkenntnisakt kann nicht als ursprünglich gedacht werden, da auch die Selbsterkenntnis der Vernunft nie als ursprünglicher Akt, sondern immer nur als ein Erkenntnisakt begleitender Reflexionsakt denkbar ist: Zwar kann sich der Vernunftakt auf sich selbst rückbeziehen, so dass die Vernunft selbst Gegenstand ihres eigenen Erkennens sein kann. Nun könnte man meinen, als „Erstes“, jeden weiteren Willens- und Vernunftakt Konstituierendes lasse sich die Erkenntnis der Vernunft ihrer selbst als ein „Gut“ setzen. Doch auch die sich selbst erkennende Vernunft bräuchte für diesen ersten Erkenntnisakt ein reales Gut. Der Erkenntnisakt als Gut ist oder existiert real jedoch erst mit seiner Aktuierung, also im Moment des Erkennens. Er kann daher nicht als Voraussetzung seiner selbst gedacht

⁵⁷¹ In STh I-II q. 8 a. 1 erklärt Thomas, dass die Hinwendung zum äußeren Gegenstand nicht notwendigerweise eine Hinwendung zu einem wahren Gut bedeutet, da die Willensrichtung sich aus der wahrgenommenen Form von etwas als Gut ergibt, diese kann jedoch auch nur ein Scheingut sein. Dennoch handelt es sich bei der Willensbewegung, die ihre Richtung von dem als Gut vorgestellten Gegenstand erhält, um eine Bewegung zu diesem Gegenstand hin, nicht zu der von ihm wahrgenommenen Form, vgl. hierzu Brock 1998, S. 178: „Although both willing and understanding are acts concerning things having a certain intentional existence in the soul of the subject of those acts, understanding is an act that terminates in the soul, whereas willing terminates in the thing itself.“

⁵⁷² Ausführlich hierzu Brock 1998, siehe besonders S. 161-186.

⁵⁷³ Zum *actus imperatus* des Willens vgl. STh I-II q. 17; Steuerung des Vernunftvermögens durch den Willen STh I-II q. 17 a. 6.

werden. Auch die Erkenntnis bleibt damit auf ein außerhalb ihrer selbst liegendes Gut angewiesen, um zu einem ursprünglichen ersten Akt angestoßen werden zu können. Das Streben nach einem außerhalb des Akteurs liegenden Gut muss also ein primärer Akt sein, noch vor der Selbsterkenntnis.

Nun hat zwar kein endliches Gut den Charakter der universellen Gutheit, den die Konstitution eines universellen Strebevermögens, wie es der Wille als rationales Strebevermögen ist, ermöglicht. Wenn jedoch einem Wesen mit rationalem Strebevermögen im Akt der Liebe der Ausgriff über die eigene Endlichkeit hinaus möglich ist, so dass es die eigenen Zwecke so erweitern kann, dass die Zwecke eines anderen zu seinen eigenen werden,⁵⁷⁴ so ist hier die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass ein solcher Akt der Liebe, der die Grenzen der Endlichkeit zu sprengen vermag⁵⁷⁵, als Initiator der ursprünglichen Strebung eines anderen wirken kann: Die Liebe eines Menschen zu einem anderen könnte eben das universelle Gut sein, das die ursprüngliche Aktuierung des Strebevermögens dieses Geliebten entzündet, diesen also „zum Menschen“ macht. Denn wenn jemand in einem Akt der Liebe, also dem höchsten Akt der Freiheit⁵⁷⁶, sein Freisein wie einen eigenen Zweck⁵⁷⁷ will, so kann die Antwort auf dieses Geliebtwerden nur seinerseits ein freier Akt sein. (Die Plausibilität eines solchen Gedankens ist schwer von der Hand zu weisen, hält man sich die existentielle Angewiesenheit eines Säuglings auf Zuwendung und Liebe seiner Eltern – gerade auch für seine weitere Entwicklung zu einem eigenständig handelnden Menschen – vor Augen.) Als „äußeres, reales Gut“, das die Konstitution des Willens als Willen ermöglicht, würde dann also die Liebe eines anderen Menschen gesetzt, die so im Vollsinn Mitteilung wäre, da sie ermöglichend für jeden eigenen freien Akt des anderen gedacht würde. Die

⁵⁷⁴ STh I-II q. 26 a. 4: „...Philosophus dicit in II Rhetoric. *amare est velle alicui bonum*. Sic ergo motus armoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. ... amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.“; I-II q. 28 a. 1: „...cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse *alter ipse*.“ Vgl. auch STh II-II q. 23 a. 1: „...non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus.“

⁵⁷⁵ Vgl. STh II-II q. 24 a. 7: „...semper, caritate excrescente, superexcrescit habitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod caritatis augmento nullus terminus praefigi possit in hac vita.“, siehe auch ad 2: „...capacitas creaturae spiritualis per caritatem augetur: quia per ipsam cor dilatatur.“

⁵⁷⁶ STh I-II q. 114 a. 4: „...id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus.“; siehe auch STh II-II q. 23 a. 2: „...amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis.“

⁵⁷⁷ STh I-II q. 28 a. 2: „In amore vero amicitiae, amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. ... Ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. In quantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.“; siehe auch unter Fn 574.

Verwiesenheit des Menschen auf andere Menschen wäre also radikal, wurzelhaft, die Sozialität als Grundgut jedes Akteurs hätte fundamentalste Bedeutung. Nicht erst, weil der Einzelne in einer Welt mit anderen lebt, muss er sich mit diesen arrangieren, nein, um überhaupt in vollem Sinne Mensch zu sein, um als Akteur handeln zu können, bedarf er der Liebe anderer Menschen. Das Gebot der Nächstenliebe wäre damit Grundstein jeder Moral⁵⁷⁸ („architektonisch“), die von der Eigenständigkeit der Akteure ihren Ausgang nimmt. Denn die Antwort auf das Geliebtwerden ist dann in höchster Weise ein freier Akt, wenn es sich seinerseits um einen Akt der Liebe handelt. So ist einerseits der Akt der Liebe der Akt, der am meisten als reflexiv gelten muss. Denn die Liebe liebt mit dem Geliebten immer auch ihren eigenen Akt der Liebe, so wie jemand die höchste Vervollkommnung seiner selbst lieben muss. Den Akt der Liebe bezeichnet Thomas daher als spontanen Akt.⁵⁷⁹ Andererseits ist die Liebe auch der Akt, der am meisten die menschlich-endlichen Grenzen überwinden kann, indem er dadurch, dass er das Gut eines anderen will, ganz aus sich selbst herausgeht, auf ein außerhalb liegendes Gut.⁵⁸⁰

Doch würde Thomas dies als philosophische Begründung⁵⁸¹ akzeptieren? Ich meine im Gegensatz zu Finnis: nein. Denn zwischen den Auswirkungen der Liebe eines Menschen und denen der Liebe Gottes besteht für Thomas ein fundamentaler Unterschied: Während Gott nur dadurch, dass er liebt, etwas zu einem Gut macht, richtet sich die menschliche Liebe auf

⁵⁷⁸ Vgl. STh II-II q. 23 a. 7: „Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate.“; siehe auch a. 8 „...per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum“; a. 8 ad 2, „...caritas comparatur fundamento et radici“; ad 3, „...dicitur [caritas] mater aliarum virtutum“.

⁵⁷⁹ STh II-II q. 25 a. 2: „Amor autem ex natura potentiae cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti. ... Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur: quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare.“

⁵⁸⁰ Siehe STh I-II q. 28 a. 3: „Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se: quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.“ Zudem handelt es sich bei diesem außerhalb des Akteurs liegenden Gut um einen anderen liebenden Menschen, also das wohl höchste innerweltliche Gut, was wiederum dem Akt der Liebe höchste Würde verleiht, vgl. STh II-II q. 23 a. 6 ad 1: „Operatio autem voluntatis, et cuiuslibet virtutis appetitivae, perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum. Ideo dignitas operationis appetitivae attenditur secundum rem quae est obiectum operationis.“

⁵⁸¹ Und für eine solche philosophische Begründung gilt, was Kluxen 1998, S. 89 zusammengefasst hat: „Selbstverständlich muß der Moralist von dem Letzten handeln; er muß sogar, wie es dem Wesen seines Gegenstandes entspricht, sein Forschen damit anfangen. Nur ist ihm nicht möglich, die sich eröffnende Weite menschlichen Seinkönnens mit voll bestimmter Inhaltlichkeit wirklich zu ‚füllen‘. Was er aber kann, ist dies: die Vorläufigkeit all dessen dartun, was sich als Erfüllendes im gegenwärtigen Leben anbietet, und darin aber jene Offenheit festhalten, welche gerade deshalb, weil sie Unvollkommenheit und Vollendbarkeit aufzeigt, ‚wahrer‘ Horizont natürlichen praktischen Verstehens ist.“ Ob und wie solche Offenheit das Festhalten an ausnahmslosen Verboten zulässt, ist hier gerade fraglich.

etwas, das bereits ein Gut ist.⁵⁸² Sie wirkt nicht kreativ, der Mensch macht nicht das Gute, er bezieht sich auf es. Wo also menschliche Liebe kreativ wirkt, wie in oben beschriebenem Zusammenhang, so tut sie dies nur kraft des Wirkens der Gottesliebe durch einen Menschen, also kraft göttlicher Gnade.⁵⁸³ Die Fähigkeit zu freier, großzügiger Mitteilung ihrer selbst⁵⁸⁴ erhält die menschliche Liebe nur insofern, als in ihr die Liebe Gottes wirksam wird.⁵⁸⁵ So ist es letztlich doch die Existenz Gottes als des universellen Guten, die fundierend für den gesamten Zusammenhang ist. Nicht umsonst ist also die Liebe von Thomas als theologische Tugend konzipiert worden, nicht als sittliche Tugend. Nur kraft übernatürlicher Einstrahlung wird der Mensch zu solcher Nächstenliebe befähigt, die wegen ihrer schöpferischen, freimachenden Wirkung fundamentalstes Gebot der Kreatur ist und in ihrem Wirken doch immer Geschenk bleibt. Die Finnis'sche Argumentation ist also selbstverständlich eine im Denken des Thomas korrekt verankerte Argumentation und in sich stimmig.⁵⁸⁶ Auch mit der akteurszentrierten Lesart des natürlichen Gesetzes, die hier vorgeschlagen wurde, ist sie - wie gerade gezeigt - kompatibel. Sie wird jedoch dem auch von Finnis selbst erhobenen Anspruch, eine rein philosophische Begründung zu sein, nicht gerecht.⁵⁸⁷ Mit der Fundierung der Moral im Gebot der Nächstenliebe springt Finnis von

⁵⁸² Vgl. STh I-II q. 110 a. 1: „Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeeistente in rebus: et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto.“

⁵⁸³ Vgl. STh I-II q. 109 a. 2: „Ulterius autem in utroque statu [naturae integrae et naturae corruptae] indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum.“

⁵⁸⁴ Vgl. STh II-II q. 25 a. 3: „...omnis amicitia fundatur supra aliqua communicatione vitae ... caritas fundatur super communicatione beatitudinis aeternae“, siehe auch STh II-II q. 25 a. 2 ad 2: „...caritas est ipsa communicatio spiritualis vitae, per quam ad beatitudinem pervenitur.“

⁵⁸⁵ Ohne dass hierdurch jedoch kein eigener Akt des Menschen mehr vorläge, die Wirkung des Heiligen Geistes im Menschen belässt diesem seine Freiheit: STh II-II q. 23 a. 2: „...sic voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum.“

⁵⁸⁶ Denn, so Kluxen 1998, S. 82, „ so wird die natürliche Perspektive von der übernatürlichen voll umschlossen; nichts gibt es im Bereich menschlichen Handelns, was nicht dem Blick von Gott her ebenso offenläge wie dem vom Menschen her, was nicht als zu Regelndes dem theologischen Wissen um das Gesetz Gottes ebenso unterläge wie dem ‚moralischen‘ (um die Vernunftregel). Das gesamte natürliche Verständnis des menschlichen Handelns wird vom übernatürlichen überhöht und vollendet – die gesamte Moralphilosophie wird von der Theologie aufgenommen, eingefordert und überformt.“

⁵⁸⁷ Ähnliches gilt für die von Flannery 2001, S. 43 vertretene These, dass Liebesgebot und Nichtschadensgebot beide parallel zu setzen sind mit dem obersten praktischen Prinzip, also ebenfalls dessen Status und uneingeschränkte Geltung genießen: Denn auch wenn sich – wie soeben gezeigt – die Notwendigkeit der Bezogenheit auf den anderen aufweisen lässt, so ist dies doch immer ein Aufweis, der den philosophischen Rahmen verlässt und sich in das Feld der Theologie begibt, da für Thomas die kreative Kraft des Liebesaktes (sowohl des anderen als auch des Akteurs selbst) immer auf göttlicher Einstrahlung beruht.

seinem bis zu diesem Punkt philosophischen Begründungsgang zu einem zumindest für Thomas nur theologisch zu begründenden Theoriestück.

Hängt die Harmonisierung der Grundgüter also tatsächlich ausschließlich vom Liebesgebot ab, können auch die hieraus folgenden Einzelweisungen wie das Tötungsverbot nicht mehr rein philosophisch begründet werden.

2. Fragen lässt sich auch, ob die Integration der Grundgüter, wie Finnis sie zur Gewinnung eines Moralitätskriteriums anstrebt, überhaupt sinnvoll ist. Ist doch die Pointe der Inkommensurabilitätsthese gerade, jedes der Grundgüter als unabhängig von einem übergreifenden Ganzen zu etablieren. Jedes Gut ist aus eigenem Recht gut, nicht weil es an der Gutheit eines übergeordneten Gutes partizipiert.⁵⁸⁸ Wenn „gut“ gerade nicht univok, sondern analog ausgesagt wird, dann gibt es keinen gemeinsamen Begriff des Guten, der die umfassende Integrationsfunktion, die Finnis anstrebt, erfüllen könnte.

3. Problematisch ist des Weiteren, dass hier zwei von Thomas ausdrücklich getrennte Theoriestücke vermischt werden, nämlich die Lehre von der theologischen Tugend der Liebe und die Lehre von der moralischen Tugend der Gerechtigkeit: Finnis will nämlich das Prinzip der Nächstenliebe so abstrakt verstehen, dass „den Nächsten lieben“ nicht bedeutet, sich dessen besonderes Gutsstreben und dessen besondere Zielsetzungen wie eigene Ziele als Zweck zu setzen, also das Wohl des anderen gerade in dem zu erstreben, worin er anderer ist, nämlich darin, seine ganz eigenen Ziele haben zu können und zu verfolgen. Es soll laut Finnis vielmehr bedeuten, den anderen in dem, worin er mir gleicht, zu respektieren. Die allen Akteuren notwendigerweise gleich erstrebaren Grundgüter sind eben deshalb zu respektieren, weil der andere als mir Gleicher dasselbe Recht hat, sie zu erstreben. Die Besonderheit des anderen als anderen wird hierbei gerade ausgeblendet, das moralische Gebot stützt sich auf die Gleichheit, nicht auf die Verschiedenheit des anderen. Dies ist aber eine Argumentationsweise, die Thomas im Bereich der Tugend der Gerechtigkeit verwendet.⁵⁸⁹ Bei der Liebe geht es um mehr als das: Gerade die Unterschiedenheit des anderen, seine Besonderheit, gerät in den Blick und wird mir zum Gebot. Was der andere tatsächlich will, ist dem Liebenden gleich einem von ihm selbst gewollten Ziel. Der Gerechte

⁵⁸⁸ Vgl. hierzu Flannery 2001, S. 28: „Goods, however, are goods in their own right and not because they participate in some good that stands above them. Although it is true that seeking, for instance, the good of personal survival can be understood as a way of seeking happiness or eudaimonia or even God, seeking personal survival has full intelligibility on its own.“

⁵⁸⁹ Zum Unterschied zwischen Liebe und Gerechtigkeit und dem jeweiligen Bezug zur Gleichheit siehe Porter 1989, besonders S. 208ff.

hingegen respektiert das, was der andere abstrakt wollen kann, von dessen tatsächlichem Willen wird gerade abstrahiert, damit sich das Recht als Gleichheitsverhältnis konstituieren kann. Ein solches Gleichheitsverhältnis will aber Finnis aus dem Liebesgebot folgern. Das ist zwar insofern nicht falsch, als Thomas tatsächlich die theologische Tugend der Liebe als architektonisch für den Gesamtbereich der Moral auffasst, die Tugend der Liebe umfasst daher alle anderen Tugenden und setzt also auch die Gebote der Gerechtigkeit voraus. Finnis nimmt der Tugend der Liebe durch seine verkürzte Argumentation jedoch die Basis, von der aus sie diese Gerechtigkeitsgebote überbietet – die Liebe stellt im Vergleich zur Gerechtigkeit eben ein ‚Mehr‘ dar, da sie mir zusätzlich zum Respekt vor dem Menschsein des anderen, in dem er mir gleich ist, die Achtung und Förderung seiner Individualität, die ihn von mir unterscheidet, aufgibt.

4. Außerdem ergeben sich Zweifel bezüglich der „Absolutheit“ der von Finnis so hergeleiteten Einzelweisungen. Denn wenn es sich hierbei – wie er selbst schreibt – nicht um oberste Prinzipien des natürlichen Gesetzes handelt, ist nach Thomas auch ihre Ausnahmslosigkeit nicht mehr gegeben:

Um den Unterschied zwischen den obersten Prinzipien, den *prima principia communia*, und den Einzelweisungen, den *propriae conclusiones principiorum communium*, zu erklären, zieht Thomas einmal mehr den Vergleich von theoretischer und praktischer Vernunft heran.⁵⁹⁰ Dies erlaubt ihm, den Anspruch allgemeingültiger Prinzipienkenntnis in der Moralphilosophie als praktischer Wissenschaft mit der Realität der offenkundigen Vielheit der moralischen Anschauungen zu vereinbaren.⁵⁹¹

Bei der theoretischen Vernunft folgen die Einzelsätze mit Notwendigkeit aus den Prinzipien, so dass die Folgesätze logisch zwingend ihren Wahrheitsgehalt aus den Prinzipien herleiten, auch wenn die Folgesätze nicht von allen Menschen erkannt werden, während die obersten Prinzipien doch so selbstverständlich sind, dass sie allen einleuchten (*per se nota*). Der Wahrheit in der theoretischen Vernunft entspricht nun die Rechtheit des Handelns bei der praktischen Vernunft, und hier zeigt sich ein entscheidender Unterschied: Die logische Notwendigkeit der Ableitung der Folgesätze aus den Prinzipien, die die Wahrheit der Folgesätze bei der theoretischen Vernunft garantiert, kann bei der praktischen Rechtheit

⁵⁹⁰ STh I-II q. 94 a. 4.

⁵⁹¹ Vgl. hierzu Pesch 1977, S. 580; siehe auch Wieland 2004, S. 238: „Es kommt ihm darauf an, die individuelle und kulturelle Vielfalt und Verschiedenheit nicht durch ein starres Einheitsprinzip zum Verschwinden zu bringen, sondern sie unter den Bedingungen des natürlichen Gesetzes zu erklären und so auch zu rechtfertigen.“

nicht angesetzt werden. Denn hier gilt: Die praktische Vernunft hat es mit Handlungswissen zu tun, das sich mit einzelnen und zufälligen Dingen befasst. Die auf Prinzipienebene gegebene Allgemeinheit lässt sich auf konkrete Einzelbedingungen aber nicht immer fehlerfrei bzw. logisch zwingend herunterbrechen, denn die logische Stringenz einer Ableitung könnte nur bei notwendigen Dingen bestehen, eine Handlungssituation ist aber gerade kontingent⁵⁹². Je mehr Einzelbedingungen also in ein praktisches Urteil eingehen, desto unsicherer bzw. fehleranfälliger wird es. Das kann so weit gehen, dass für einen bestimmten einzelnen Sachverhalt so außergewöhnliche Bedingungen gelten, dass das Naturgesetz in diesem Fall außer Kraft gesetzt wird und die entsprechende Einzelweisung nicht gilt.⁵⁹³ Anstelle von logischer Notwendigkeit ist bei der praktischen Vernunft also nur eine *ut-in-pluribus*-Rechtheit⁵⁹⁴ anzunehmen – und auch diese ist, wie schon bei der theoretischen Vernunft gesehen, nicht allen in gleicher Weise bekannt. Die Selbstverständlichkeit der Prinzipienkenntnis überträgt sich also auch hier nicht auf die Kenntnis der Einzelweisungen. Grund für den Mangel an Rechtheit einer Einzelweisung sind nach Thomas besondere Störungen oder Hindernisse, *impedimenta*, vergleichbar einem Naturdefekt; die mangelnde Kenntnis der Einzelweisungen hingegen liegt entweder an von Leidenschaft verdunkelter Vernunft⁵⁹⁵, schlechten Sitten⁵⁹⁶ oder schlechtem natürlichen *habitus*, die das Vernunfturteil behindern.

Die Gültigkeit von Einzelweisungen ist also ausdrücklich nur in der Mehrzahl der Fälle gegeben, was wohl kaum zu der Finnis'schen Forderung nach Ausnahmslosigkeit passt. Es ist also keine Eigenheit gerade des natürlichen Gesetzes, dass seine Einzelweisungen ausnahmslose Gültigkeit besitzen.

Zu bedenken wäre, ob die Finnis'schen „absoluten Verbote“ auch allgemeiner verstanden werden können, also nicht als Einzelweisungen, *conclusiones propriae*, sondern als oberste

⁵⁹² Vgl. Wieland 2004, S. 238: „Da Handeln immer nur als einzelnes Geschehen vorliegt, bedarf es zu dessen Orientierung und Regelung angemessener Konkretisierungen, die über den allgemeinen Rahmen des natürlichen Gesetzes hinausgehen.“ Dass die Konkretisierungen immer über die Reichweite des natürlichen Gesetzes hinausgehen, wird allerdings zu bestreiten sein, spricht Thomas doch bei den Einzelweisungen des natürlichen Gesetzes ausdrücklich von deren Wandelbarkeit, sieht sie also durchaus als Teil des natürlichen Gesetzes an, allerdings aber als einen wandelbaren Teil desselben.

⁵⁹³ STh I-II q. 94 a. 5.

⁵⁹⁴ Wörtlich STh I-II q. 94 a. 4: „Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est: sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur“.

⁵⁹⁵ STh I-II q. 94 a. 4, vgl. auch a. 6 und STh I-II q. 77 a. 2.

⁵⁹⁶ STh I-II q. 94 a. 4, vgl. auch a. 6.

Vorschriften, *prima principia communia*. So weist Flannery⁵⁹⁷ zutreffend darauf hin, dass zwischen solchen Vorschriften, die ein Grundgut schützen, wie zum Beispiel dem Tötungsverbot, und Vorschriften wie dem Gebot, *deposita* zurückzugeben, differenziert werden könne und müsse. Seine Analyse ergibt die unterschiedliche Stellung dieser Vorschriften innerhalb eines geordneten Systems von Sätzen der praktischen Wissenschaft, was zugleich ihren niedrigeren Rang als Vorschriften des natürlichen Gesetzes ausmacht. Dieser niedrigere Rang hat keine Lockerung der moralischen Bindungswirkung zur Folge, sondern zeigt an, dass eine eindeutige Formulierung nicht im selben Maße möglich ist wie bei höherrangigen Vorschriften: Der niedere Rang bedeutet eine höhere Empfänglichkeit für spezifizierende Umstände, also situative Gegebenheiten. Wenn also die ausnahmslosen Verbote, die Finnis thematisiert, *prima principia communia* sind, dann schlösse ihr höherer Rang gemäß der Strukturanalyse Flannerys eine solche Empfänglichkeit für spezifizierende Umstände, also „Ausnahmen“, aus oder enge sie zumindest stark ein.

Fraglich ist jedoch, ob diesen *prima principia communia* dieselbe Ausnahmslosigkeit zukommt wie dem obersten praktischen Prinzip, das mit Notwendigkeit gilt. Dies ist zu verneinen: Beim obersten praktischen Prinzip resultiert die Notwendigkeit seiner Geltung daraus, dass menschlichem Handeln diese Qualifikation als „menschliches Handeln“ gar nicht zukäme, wenn nicht seine allgemeine Beschreibung des Praktischen zuträfe. Diese Notwendigkeit überträgt sich auf die Gebotsfassung des obersten praktischen Prinzips, das oberste Gebot des natürlichen Gesetzes „Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu lassen“, gegen das folglich auch zu verstoßen unmöglich ist. Wer willentlich „das Böse tut“, tut dies eben immer unter dem Aspekt des Guten, da alles willentliche Streben nach einem Gut – und sei es ein Scheingut! – darstellt. (Wegen dieser scheinbaren Inhaltsleere – „Gut“ kann hier ebensogut als „Scheingut“ gelesen werden – entstand die Debatte darum, ob das oberste Gebot rein formal sei. Dass die Inhaltsleere keine zwingende Folgerung aus der Doppeldeutigkeit von „Gut“ darstellt, wurde bereits gezeigt.) Alle dem obersten Prinzip nachgeordneten Vorschriften – also auch die *prima principia communia* – benennen jedoch nicht mehr die allgemeinste Handlungsstruktur, sondern jeweils einzelne Ermöglichungs- oder Verwirklichungsbedingungen menschlichen Handelns. Gegen diese ist ein Verstoß möglich: Wer die Zerstörung von Leben als Scheingut anstrebt, handelt zwar gemäß des obersten praktischen Prinzips „für ein Gut“, doch „Zerstörung von Leben“ ist eben kein menschliches Gut, „Leben“ hingegen schon. „Notwendigkeit“ in dem für das oberste praktische Prinzip zutreffenden Sinne kommt den *prima principia communia* folglich nicht zu,

⁵⁹⁷ Flannery 2001, besonders S. 79-83; auf eine ähnliche Unterscheidung zwischen unwandelbaren obersten Prinzipien und niederrangigen, wandelbaren Normen will Boler 1999 hinaus.

ein Verstoß gegen sie durch eine menschliche Handlung ist immer möglich. Nun lässt sich formulieren: Was in dem genannten Sinne „notwendig“ gilt, gilt auch ausnahmslos. Umgekehrt ist dies jedoch nicht der Fall: Was zwar nicht „notwendig“ gilt, könnte dennoch ein ausnahmsloses Gebot darstellen. Ob dies der Fall ist oder nicht, lässt sich jedoch aus dem Gesetzestraktat nicht herleiten. Der Textbefund scheint eher dafür zu sprechen, eine – wie auch immer - abgestufte Empfänglichkeit der Vorschriften für moralisch spezifizierende Umstände anzunehmen. Auch die Analyse Flannerys kann zwar zutreffend zwischen verschiedenen hierarchisch geordneten Stufen des natürlichen Gesetzes genau differenzieren, die Frage der Ausnahmslosigkeit jedoch nicht entscheiden: Denn wie bereits gezeigt, ergibt sich aus der Inkommensurabilität der Grundgüter allein eben noch keine „Verletzungsthese“, die den Schutz der Grundgüter ausnahmslos vorschreibt.

Dennoch enthält der Finnis'sche Argumentationsgang einige fruchtbare Einsichten, deren Bedeutsamkeit im Folgenden nachgegangen werden soll. Denn dass aus dem Gesetzescharakter des natürlichen Gesetzes allein noch keine ausnahmslosen Gebote folgen, muss deren Möglichkeit innerhalb eines moralphilosophischen Ansatzes nicht ausschließen, sondern heißt lediglich, dass an der bislang erreichten Stelle des Argumentationsganges noch keine solchen Gebote begründet wurden.

Für den Gesamtbereich der Moral, der vom natürlichen Gesetz abgesteckt und umfasst wird, lassen sich ausnahmslose Handlungsverbote zwar – entgegen Finnis – nicht begründen, doch einiges in Finnis' Argumentation deutet darauf hin, dass in einem Teilbereich des vom natürlichen Gesetz umrissenen Feldes die Plausibilität ausnahmsloser Einzelweisungen höher ist und die Chancen ihrer Begründbarkeit besser stehen. Denn während das natürliche Gesetz entsprechend der handlungstheoretischen Vorgabe des obersten praktischen Prinzips jeden willentlichen Akt des Akteurs umfasst und mit seinen Rahmenvorgaben die Willensfreiheit des Akteurs sichert, scheinen sich die von Finnis ins Auge gefassten Vorschriften auf einen speziellen Ausschnitt aus dem Feld des Willentlichen zu beschränken: In Frage steht nämlich nicht die Moralität von Gefühlsregungen, Wünschen, nicht umgesetzten Intentionen oder sonstigen willentlichen inneren Akten, wie sie Thema nicht nur des Tugend-, sondern eben auch des Gesetzestraktats sind. Vielmehr geht es ausschließlich um die moralische Verantwortung des Akteurs für Geschehen in der äußeren Welt, also für äußere Handlungen. Diese sind zwar als willentliche Handlungen Teil des moralischen Feldes, machen aber einen speziellen Bereich desselben aus, da sie ausschließlich die Handlungsfreiheit des Akteurs zum Gegenstand haben. Dies zeigt sich zum Beispiel an Finnis' Beharren auf der Zuständigkeit des Akteurs nur für sein eigenes Gut. Es

macht nach Finnis einen entscheidenden Unterschied für die Zurechenbarkeit, wer einen Schaden für ein Gut verursacht⁵⁹⁸. Dieses Element sichert nicht nur gegen den Proportionalismus eine überschaubare Verantwortlichkeit des Akteurs für eigenes Handeln, indem es die bloße Verursachung als zu grobe Kategorie für die moralische Zurechnung offenlegt, sondern ist auch Ausdruck der Grundannahme, dass moralisches Handeln das Wohl des Akteurs befördert, dessen Identität als Mensch und moralisches Subjekt sichert. Finnis' Insistieren auf der Verursachung deutet allerdings darauf hin, dass es hier ausschließlich um die Zurechnung von äußeren Handlungen geht, also um die Frage, ob ein bestimmter Akteur für eine bestimmte äußere Handlung (moralisch) verantwortlich ist oder nicht. Die Willensfreiheit des Akteurs dient hierbei zwar als Zurechnungskriterium, der Absolutheitsanspruch der Verbote bezieht sich jedoch auf äußere Handlungen, also Gegenstände der Handlungsfreiheit.

Außerdem ist Finnis' Hauptargument gegen den Proportionalismus, dass nämlich die Güterwahl von freier Entscheidung abhängt, bezogen auf genau den Ausschnitt der Moral plausibel, der die Verletzung der Güter gerade eines anderen, nicht des Akteurs selbst, betrifft. Denn aus der Außenperspektive ist nicht voraus„berechenbar“, was ein Akteur wählen wird – ein Aspekt, den Westerman zu Recht unterstreicht, wenn sie bemängelt, dass die rationale Überprüfbarkeit des Einzelurteils bei dieser Betonung der Entscheidungsfreiheit entfällt. Ich kann nicht wissen, welche konkrete Entscheidung gemäß dem Lebensplan eines anderen für diesen ein Gut darstellt und welche nicht. Das heißt, dass das Urteil über die Moralität einer Handlung außer dem Handelnden selbst nur fällen könnte, wer wie Gott die Perspektive des betreffenden Akteurs einnehmen könnte. Was ich aber weiß, ist, dass jeder Akteur qua Akteur im Rahmen der durch die Grundgüter abgesteckten Möglichkeiten handelt. Diese Grundgüter eines anderen verletzen heißt also, seine Handlungsmacht als Akteur zu beschränken – egal welche Entscheidungen und Güterwahl er im Einzelnen getroffen haben mag. Verletze ich also die Grundgüter eines anderen, so ist das *per se* schlecht. Nur bei Verletzung der Grundgüter eines anderen ist also überhaupt ein absolutes Verbot denkbar. (Ausgeklammert sind hier freilich noch Fälle, in denen zum Beispiel der andere erkennbar auf ein Gut freiwillig verzichtet bzw. in dessen Verletzung einwilligt. Was „absolut“ in einem solchen Zusammenhang heißen kann, wäre also erst noch zu klären.) Die Begründung dieser absoluten Verbote wird von Thomas im Gesetzestraktat noch gar nicht geleistet. Wieso ist das Gut des anderen zu achten? Bislang wurde der Zusammenhang der

⁵⁹⁸ Finnis 1991, S. 50.

Grundgüter mit dem Wohl des Akteurs aufgewiesen. Wieso Güter eines anderen für das Wohl des Akteurs relevant und ihre Achtung daher moralisch sein sollte, ist noch offen.

Nur wenn ein solcher Schaden als Gefährdung des Wohls gerade des Akteurs gesehen werden muss, ist nämlich nach der Grundthese der Vervollkommnung des Akteurs durch die Moral auch die moralische Relevanz der Verletzung gegeben. Diese Frage nach der moralischen Relevanz bestimmter Schäden beantwortet Thomas - wie gezeigt - im Gesetzestraktat, wenn er mit den natürlichen Neigungen verbindliche Gesetzmäßigkeiten vernünftigen menschlichen Handelns aufzeigt. Besonderes Gewicht hat hierbei die natürliche Neigung des vernünftigen Seelenteils nach Erkenntnis der Wahrheit und nach Gesellschaft mit anderen Menschen. Das Streben nach wahrer Erkenntnis ist eng verknüpft mit dem Streben nach Sozialität; das Bedürfnis der Vernunft, wahres Wissen zu erlangen, ist, sofern es nicht nach dem Unendlichen ausgreift, auf die in der geteilten Welt mit anderen Akteuren hergestellte Wahrheit verwiesen: eine ihrer endlichen Verfasstheit entsprechende Form der Objektivität. Die objektive Seite des Handelns wird durch diesen Gedanken gerade als objektives äußeres Geschehen als für das Wohl des einzelnen Akteurs relevant begründet; das Gut des anderen ist wegen eines Bedürfnisses der Vernunft selbst eine Größe, mit der einen Ausgleich zu suchen, für das Wohl des Akteurs unerlässlich ist. Wie aber dieser Ausgleich auszusehen hat und was ihn gefährdet und damit das Gut „Sozialität“ verletzt, das ist das Thema der Tugend der Gerechtigkeit. Ihre Prinzipien sind es deshalb, die bei der Festlegung von Handlungstypen, die *per se* schlecht sind, eine entscheidende Rolle spielen. Die Identifikation des Grundgutes „Sozialität“ allein reicht also nicht aus, um zu sagen, was dieses Grundgut verletzt.

Diese beiden Elemente – Zuständigkeit eines Akteurs für äußeres Handeln und Verletzung gerade eines anderen – sind bei Thomas beides Kennzeichen des besonderen Gegenstandes der Tugend der Gerechtigkeit.

„...in his quae spectant ad seipsum, videtur primo aspectui quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet; sed in his quae sunt ad alterum, manifeste apparet, quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet.“

STh II-II q. 122 a. 1.

Vierter Teil:

Der Primat der Gerechtigkeit für die Handlungsfreiheit

Das Handlungsobjekt liefert den materialen Gehalt einer Handlung. Denn – so wurde im ersten Teil festgestellt – das Handlungsobjekt befasst sich mit dem „Was“, nicht mit dem „Wie“ einer Handlung. Dieses „Was“ hat unmittelbar nicht die inneren Strebungen zum Gegenstand, sondern die aus ihnen resultierende Handlung in der Welt. Nur bei äußeren Handlungen – das war Ergebnis des zweiten Teils – ist die materiale Bestimmung durch das Handlungsobjekt der objektive Sinn menschlichen Handelns, der einer konkreten Handlung entspringt. Diese objektive Bedeutung, die sie als äußere Handlung gewinnt, ist aber spezifisches Aufgabenfeld der Tugend der Gerechtigkeit.⁵⁹⁹ Der objektive Sinn menschlichen Handelns ist zwar auch Gegenstand des Gesetzestraktats, doch wie im dritten Teil gezeigt, werden hier noch keine konkreten Handlungsvorschriften begründet, sondern lediglich auf das Rechte oder Gerechte als nähere Bestimmung hingewiesen.

Schon die Fülle des Textmaterials deutet daraufhin, dass der Gerechtigkeit unter den Tugenden eine besondere Stellung zukommt⁶⁰⁰, denn die ihr gewidmeten Überlegungen des Thomas übertreffen an Quantität – jedenfalls in der Summa Theologiae – alle anderen Einzeltugenden: Die Darstellung der Kardinaltugend der Gerechtigkeit ist mit 64 *quaestiones* von allen Tugenden die ausführlichste. Was die systematische Bedeutung der Tugend der Gerechtigkeit ausmacht und ihre Sonderstellung begründet, soll im Folgenden untersucht werden.

I. Die Perspektive der Gerechtigkeit und der Begriff des Rechts⁶⁰¹

Thomas beginnt den Gerechtigkeitstraktat, indem er zunächst den besonderen Blickwinkel der Gerechtigkeit im Gegensatz zu den anderen Tugenden heraushebt und festlegt, wie sich Gerechtigkeit, Recht und Gesetz zueinander verhalten.

Die Tugend der Gerechtigkeit, so setzt Thomas an, ordnet den Menschen in den Dingen, die andere angehen.⁶⁰² Die Vollkommenheit der anderen Tugenden hingegen ist die des

⁵⁹⁹ STh II-II q. 58 a. 9 ad 2: „Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex obiectis; ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia iustitiae quam aliarum virtutum moralium.“

⁶⁰⁰ Siehe Porter 2002, S. 172, die den Grund hierfür nicht nur in der systematischen Bedeutung der Gerechtigkeit, sondern auch in der Komplexität der von Thomas aufgenommenen Traditionsstränge sieht: „The discussion of justice is the longest, the most complex, and arguably the most difficult treatment of a particular virtue in the Summa theologiae...the length and complexity of Aquinas’s treatment of justice is not only a reflection of its importance for him. It also reflects the complexity of the traditions which informed his own discussion.“

⁶⁰¹ Im Folgenden wird das lateinische „rectum“ mit „richtig“, „iustum“ mit „recht“ oder „gerecht“ und „lex“ mit „Gesetz“ wiedergegeben.

Menschen in seiner Selbstbezüglichkeit⁶⁰³: Bei jeder der Tugenden mit ihrem je eigenen Gegenstandsbereich wird der Handelnde als Handelnder thematisiert. So bewirkt die Tugend der Maßhaltung, dass vernunftwidrige Strebungen nicht die vernünftigen Handlungen stören.⁶⁰⁴ Die Tapferkeit ordnet die menschlichen Strebungen so, dass gute Handlungsentschlüsse auch bei Schwierigkeiten, Hindernissen und Gefahren umgesetzt werden.⁶⁰⁵ Die Klugheit vervollkommnet den Klugen durch angemessene Ordnung seiner appetitiven Strebungen so, dass er ein richtiges Einzelurteil treffen kann. Dabei ist die Klugheit im eigentlichen Sinne auf das eigene Wohl des Handelnden ausgerichtet⁶⁰⁶ – entsprechend dem Grundprinzip, dass das Moralische das für den Handelnden Gute ist. Bei der Tugend der Gerechtigkeit hingegen erweitert sich die Perspektive in einer bestimmten Weise: Gerecht wird etwas nicht genannt, weil es in einer bestimmten Relation zu dem Handelnden steht, sondern im Lichte seiner Beziehung auf einen anderen. Gerade die Beziehung auf ein anderes ist also der besondere Bezugspunkt der Gerechtigkeit.

Hieraus folgt das zweite Merkmal der Gerechtigkeit: Eine Handlung daraufhin zu betrachten, ob sie gerecht ist, bedeutet primär nicht, sie qua Handlung zu betrachten, sondern qua äußerer Handlung. Denn mittels ihrer Äußerlichkeit kann die Handlung eines Akteurs von anderen Akteuren wahrgenommen werden und Interaktion ermöglichen, steht also in Beziehung auf ein anderes. Damit hat die Gerechtigkeit besonders mit dem zu tun, was einen Handlungsvorsatz nach außen handlungswirksam werden lässt.

Gerecht ist nach den allgemeinen handlungstheoretischen Vorgaben das, worin die Tätigkeit der Gerechtigkeit ihren Abschluss findet. Bei den anderen Tugenden bestimmt sich das Richtige insofern, als es irgendwie vom Handelnden gesetzt wird. Maßstab ist also die Angemessenheit der Handlung in Bezug zum Handelnden selbst. Das Richtige der Gerechtigkeit hingegen ist ein Ausgleich, das, was einem anderen entspricht oder zukommt. Dies kann nicht durch eine *comparatio* zum Handelnden bestimmt werden, sondern

⁶⁰² STh II-II q. 57 a. 1: „...iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum.“

⁶⁰³ STh II-II q. 57 a. 1: „Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum.“

⁶⁰⁴ Siehe STh II-II q. 141.

⁶⁰⁵ Siehe STh II-II q. 123.

⁶⁰⁶ STh II-II q. 47 a. 11: „Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium: ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni.“

erfordert die angemessene Relation zu einem anderen. Gegenstand der Gerechtigkeit ist daher die Ordnung zwischen Handelnden, das Recht.

Wenn Thomas von Recht spricht, meint er etwas anderes, als wenn er den Begriff Gesetz verwendet.⁶⁰⁷ Das Gesetz verhält sich zum Recht wie die Regel der Kunst im Geiste des Künstlers, der ein Werk schafft, zu dem Kunstwerk.⁶⁰⁸ Das Gesetz ist die Vernunftregel, *ratio*, der Grund, der – schriebe man ihn nieder – einem Werk der Gerechtigkeit vorausgeht. Das Recht hat Prinzipien (Regeln der Kunst), nach denen seine Bestimmung erfolgen muss: das Gesetz. Gesetz ist deshalb Gegenstand der Klugheit, Recht ist Gegenstand der Gerechtigkeit. Der Gegenstandsbereich des Gesetzes ist weiter als der des Rechts: Gesetz ist auf den Gesamtbereich menschlichen Tätigwerdens anwendbar, das Recht hingegen betrifft ausschließlich äußere Handlungen, insofern diese geeignet sind, nicht nur das eigene Gut des Akteurs zu betreffen, sondern Bezug auf einen anderen oder die Gemeinschaft haben. Wenn Thomas in seinem knappen Hinweis das Gesetz der Klugheit zuweist, so denkt er offensichtlich an die *lex naturalis*, den Gesamtbereich der Moral also, auf den sich unter den sittlichen Tugenden nur die Klugheit als die Tugend, die die sittlichen Tugenden verbindet, im Ganzen erstreckt. Thomas kennt auch ein Naturrecht⁶⁰⁹, d.h. einen Ausgleich, dessen Angemessenheit sich aus der Natur des Verhältnisses selbst ergibt, das er vom positiven Recht unterscheidet. Diese Einteilung entspricht jedoch nicht derjenigen von *lex naturalis* und *lex humana*. Denn der Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit, also das Recht, mithin auch das Naturrecht, wird zwar von der *lex naturalis* erfasst, stellt aber nur einen Teilbereich dar. Ebenso muss wohl auch das *ius positivum*, da es Recht und damit Gegenstand der Tugend der Gerechtigkeit ist, von der *lex naturalis* umfasst sein. Schwieriger ist das Verhältnis von *ius positivum* und *lex humana* zu bestimmen: Positives Recht⁶¹⁰ sind einerseits die intersubjektiv getroffenen privaten Vereinbarungen wie Verträge, andererseits aber auch öffentliche Vereinbarungen, also Festlegungen des allgemeinen Willens des Volkes oder des Fürsten als Vertreter des Volkes oder Verwalter der Angelegenheiten des Volkes. Für positives Recht ist dort Raum, wo das Naturrecht keine oder keine abschließende Regelung trifft. Positives Recht darf den Vorschriften des Naturrechts jedoch nicht

⁶⁰⁷ STh II-II q. 57 stellt daher keine „knappe Zusammenfassung der Gesetzeslehre“ dar, wie Wittreck 2003, S. 279 meint, sondern eine davon zu unterscheidende Lehre vom Recht.

⁶⁰⁸ STh II-II q. 57 a. 1 ad 2.

⁶⁰⁹ STh II-II q. 57 a. 2, a. 3.

⁶¹⁰ STh II-II q. 57 a. 2.

widersprechen. Es gilt: Das positive Recht ist deshalb gut, weil es geboten ist.⁶¹¹ Die *lex humana* hingegen ist wie alles Gesetz eine moralische Größe, sie soll – obgleich von einem menschlichen Gesetzgeber erlassen - nach Thomas dann *in foro conscientiae*, also moralisch verpflichtet, wenn sie der Gerechtigkeit entspricht.⁶¹² Als Einzelweisung, die entweder in Form von *conclusio* von der *lex naturalis* abhängt⁶¹³ und ihre Verpflichtungskraft daher wie diese aus der *lex aeterna* ableitet, ist hier jedoch das Verhältnis umgekehrt: Die *lex humana* verpflichtet, weil sie gut ist und nur dann, wenn sie gut ist. Doch die *lex humana* kann im Verhältnis zur *lex naturalis* auch eine *determinatio* enthalten, also etwas vom natürlichen Gesetz nur allgemein Geregelteres näher bestimmen oder ausgestalten – in diesem Fall rührt ihre Autorität nur aus ihr selbst; wie beim *ius positivum* ist, was sie gebietet, gut, weil es geboten wurde. Es gibt noch weitere Gemeinsamkeiten: Wie das *ius positivum* erstreckt sich die *lex humana* nur auf äußere Handlungen, hat lediglich auf eine bestimmte Gemeinschaft begrenzte Geltung und ist wandelbar.⁶¹⁴ Während *ius positivum* also die dem Maßstab der Gerechtigkeit genügenden, aufgrund von Vereinbarung positiv geltenden Rechtsregeln einer konkreten Gemeinschaft oder eines konkreten Staates meint und auf Rechtspflichten beschränkt ist, thematisiert die *lex humana* die Möglichkeit moralischer Verpflichtung durch menschliche Gesetzgebung und erstreckt sich auf alle menschlichen Gesetze, Sitten, Gebräuche und Moralvorstellungen, die in einem konkreten Gemeinwesen bestehen und sich mit der Gerechtigkeit vereinbaren lassen.

Das Naturrecht wird von Thomas weiter spezifiziert: Naturrecht ist einerseits die Unterworfenheit unter natürliche Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten, wie wir sie mit den Tieren teilen: Auf diese Weise sind etwa die Eltern auf ihr Kind hingeordnet, um es zu ernähren. Hierunter fällt die Notwendigkeit von Schlaf, Ernährung, Fortpflanzung u.ä. Andererseits gibt es aber auch das spezifisch menschliche Naturrecht, das nämlich, was die Vernunft als Prinzip oder Grund der Dinge bzw. Sachverhalte vorstellen kann. So wie

⁶¹¹ STh II-II q. 57 a. 2 ad 3.

⁶¹² STh I-II q. 96, a. 4: „...leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna.“

⁶¹³ STh I-II q. 95 a. 2.

⁶¹⁴ Für das positive Recht: STh II-II q. 57 a. 2 (nicht nur für Völker, auch unter Einzelnen kann es durch Vereinbarung begrenzt geltendes Recht geben) und ad 2, wo Thomas klarstellt, dass im positiven Recht etwas so oder auch anders geregelt werden kann. Für das menschliche Gesetz STh I-II q. 91 a. 4: „...de his potest homo legem ferre, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. ... Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus“; STh I-II q. 96 a. 5, „Unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec eius dominio.“ und STh I-II q. 97 a. 1, 2 (Wandelbarkeit).

Eigentum aus Besitz folgt, d.h. das Eigentum an einer Sache nicht durch absolute Betrachtung der Sache festgelegt wird, sondern die Beziehung zu einem Eigentümer nur aus der Möglichkeit zur vernünftigen und friedlichen Nutzung gefolgert werden kann, so betrachtet auch das menschliche Naturrecht die Dinge nicht absolut, sondern was aus ihnen folgt oder mit ihnen einhergeht, also mit Vernunft. Dieses spezifisch menschliche Naturrecht kann auch Völkerrecht genannt werden.

Vom einfachhin Gerechten⁶¹⁵ spricht man, so Thomas, bei einer Beziehung von Menschen untereinander, die als Menschen zwar der gemeinsamen Idee „Mensch“ unterfallen, aber gerade deshalb, weil sie sich darin gleichen, nicht in einer hierarchischen Ordnung untereinander stehen. Menschen treten einander als Eigenständige entgegen, einer steht nicht über dem anderen. Es geht bei dem Gerechten um Gleichheitsverhältnisse.⁶¹⁶

Eine andere Bewandnis des Gerechten ist gemeint, wenn keine Beziehungen unter Eigenständigen gemeint sind, sondern solche von einander Angehörigen, wie zum Beispiel von Sohn und Vater. Ein Sohn kann nicht Sohn genannt werden, ohne dass die Beziehung zum Vater mitgedacht würde, so dass jemand als Sohn bzw. als Vater nicht als Eigenständiger gedacht wird, sondern gerade in Beziehung auf einen anderen. Deshalb kann hier nicht in voller Weise von einer Beziehung *ad alterum*, wie sie für die Gerechtigkeit typisch ist, gesprochen werden. Menschen als Menschen gehören sich jedoch nicht gegenseitig an und sind insofern von der Gerechtigkeit schlechthin umfasst.⁶¹⁷

Für die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne lässt sich also festhalten: Sie regelt die Beziehungen zwischen Eigenständigen, die als solche gleich sind. Nicht jedes hierarchische Verhältnis ist jedoch wie das zwischen Vater und Sohn aus dem eigentlichen Bereich der Gerechtigkeit auszuscheiden: Die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne unterscheidet durchaus verschiedene Ämter, umfasst also besondere Beziehungen. Diese Unterscheidung ist aber eine nach der Funktion im Staat, die nicht die Eigenständigkeit der das Amt innehabenden Menschen betrifft. Sie kann eine Ungleichbehandlung von prinzipiell als Gleichen gedachten rechtfertigen, denn einem jeden steht je nachdem, was für ein öffentliches Amt er innehat, auch etwas anderes zu. Weil es dennoch um Verhältnisse unter

⁶¹⁵ STh II-II q. 57 a. 4.

⁶¹⁶ Z. B. STh II-II q. 58 a. 11: „Hoc autem dicitur esse suum uniuscuiusque personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est.“ Zur Gleichheit als spezifischem Merkmal der Gerechtigkeit siehe auch Steel 2005, S. 337 ff.

⁶¹⁷ STh II-II q. 57 a. 4.

Eigenständigen geht, gehört auch diese unterschiedliche Behandlung zum Bereich der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne.⁶¹⁸

II. Probleme der Gerechtigkeitskonzeption

1. Gerechtigkeit als Tugend

Mit diesen ersten Begriffsbestimmungen wird zwar deutlich, welche Aufgaben die Gerechtigkeit erfüllt, nämlich dass sie das Zusammenleben von Menschen regelt. Doch Thomas muss nun zeigen, wie er das Rechte zum Gegenstand einer Tugend, also einer persönlichen Vollkommenheit machen kann. Er formuliert: Gerechtigkeit ist der *habitus*, kraft dessen der Mensch mit stetem und ewigem Willen einem jeden sein Recht zuteilt.⁶¹⁹ Durch die Charakterisierung der Gerechtigkeit als *habitus* legt Thomas fest, dass sie alle Charakteristika einer Tugend haben muss: Willentlichkeit, Verdienstlichkeit, Hinordnung ihrer Akte auf ein Gut, Hervorbringung richtiger Handlungen:

Das Seelenvermögen, auf dessen Akt die Regelungsmacht einer Tugend hingeordnet ist, ist das Subjekt, das Zugrundeliegende einer Tugend.⁶²⁰ Da wir nicht gerecht heißen, weil wir etwas richtig erkennen, sondern weil wir richtig handeln, bezieht sich die Gerechtigkeit auf den Willen, das rationale Strebevermögen, als auf ihr Zugrundeliegendes. Die Gerechtigkeit ist folglich eine moralische Tugend.

Weil tugendhaft nur ein willentlicher Akt ist, muss auch ein Akt der Gerechtigkeit willentlich sein. Die Verdienstlichkeit tugendhaften Handelns ist deshalb auch im Falle des gerechten Handelns gegeben, obwohl man „nur“ tut, was man dem anderen schuldet. Thomas versteht „tun, was man dem anderen schuldet“ als Ausdruck des Nichtschadensgebots.⁶²¹ Wenn man aber seine Pflichten anderen gegenüber aus eigenem Antrieb und bereitwillig tut, so ist dies verdienstlich.⁶²² Die freiwillige Erfüllung einer Pflicht ist also tugendhaft und verdienstlich, verdient jedoch nicht das Lob des Supererogatorischen.⁶²³ Alles verdienstliche Handeln, das

⁶¹⁸ STh II-II q. 57 a. 4 ad 3.

⁶¹⁹ STh II-II q. 58 a. 1: „...*iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.*“ Der Gedanke des „*suum cuique*“ kann mit Pieper 1953, S. 14 als „Gemeingut der abendländischen Überlieferung“ angesehen werden, auch wenn Thomas ausdrücklich bei seiner Formulierung nur Rückgriff nimmt auf das Römische Recht (vgl. etwa *Corpus Juris Civilis*, Institut. I, 1).

⁶²⁰ STh II-II q. 58 a. 4.

⁶²¹ STh II-II q. 58 a. 3 ad 1: „...*cum aliquis facit quod debet, non affert utilitate lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinet a damno eius.*“

⁶²² STh II-II q. 58 a. 3 ad 1: „*Sibi tamen facit utilitatem, in quantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet, quod est virtuose agere.*“

⁶²³ STh II-II q. 58 a. 3 ad 2.

über die Erfüllung von Pflichten noch hinausgeht, ist aus dem Bereich der Gerechtigkeit ausgenommen.

Wie Aristoteles charakterisiert Thomas das tugendhafte Handeln als das Treffen der Mitte. Die Mitte ist jedoch nicht negativ das Mittlere zwischen zwei Lastern, die durch die korrekte Ausrichtung durch die Tugend vermieden werden, sondern sie wird positiv ermittelt⁶²⁴: Jede Tugend wird durch den von ihr hervorgebrachten guten Akt als ihrer Materie bestimmt. Eine Handlung ist Ausdruck der Tugend und gut, wenn sie den Regeln der Vernunft entspricht, die den menschlichen Handlungen das Maß des Richtigen gibt. Die Gerechtigkeit macht die äußeren Handlungen (*operationes*) richtig, denn spezifisches Feld der Gerechtigkeit ist das, was den anderen angeht, das Gut des anderen. Wegen dieser Ausrichtung auf das Gut des anderen ist die Gerechtigkeit mit äußeren Dingen befasst, denn über die äußere Welt steht der Mensch mit anderen Menschen in Beziehung⁶²⁵ und bedarf der Rechtheit der Gerechtigkeit. Immer wieder betont Thomas, dass die Gerechtigkeit - wie jede Tugend - auf ein Gut ausrichtet, die Besonderheit ist jedoch, dass die Gerechtigkeit nicht unmittelbar auf ein Gut des Akteurs selbst, sondern auf das Gut von anderen hinordnet. Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne betrifft nach dieser Konzeption das Verhältnis zwischen zwei Handelnden.⁶²⁶ Die (platonische) Ansicht, dass die Gerechtigkeit die Strebungen bzw. Seelenvermögen im Menschen ordne, weist Thomas deshalb als uneigentliche Rede im bloß übertragenen Sinne zurück: Als Ausgleich (*aequalitas*) setzt die Gerechtigkeit zwei unterschiedene Seiende voraus, zwischen denen der Ausgleich stattfinden oder eine Gleichheit ausgesagt werden kann. Wenn die Gerechtigkeit den menschlichen Handlungen ihr Maß oder ihre Rechtheit gibt, so drückt sie eine Beziehung zwischen zwei Handelnden aus.

Wer bestimmt aber, was Recht ist? Müsste jemand, der wie Thomas die Gerechtigkeit als Tugend konzipiert, nicht antworten: Der Gerechte handelt gerecht; bei der Bestimmung des Gerechten handelt es sich um eine Festlegung des tugendhaften Akteurs? Thomas differenziert; den Einwand, dass nur der Fürst gerecht sein könne, da einem jeden sein Recht zu verschaffen Sache des Fürsten sei, entkräftet er zwar wie folgt: Der Richter gibt jedem, was sein ist als Befehlender und Leitender, der Fürst ist Hüter des Gerechten. Die

⁶²⁴ Vgl. hierzu Porter 2002, 247 f.

⁶²⁵ STh II-II q. 58 a. 3 ad 3: „...iustitia non consistit circa exteriores res quantum ad facere, quod pertinet ad artem: sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.“

⁶²⁶ STh II-II q. 58 a. 2.

Untergebenen aber sind Ausführende, wenn sie einem jeden geben, was sein ist.⁶²⁷ Nicht nur der Fürst kann also gerecht sein, auch die Untergebenen können gerecht handeln. Rechtsetzend sind die Untergebenen aber nicht. Der Gerechte bestimmt nicht selbst aus seiner eigenen Perspektive, was gerecht ist, sondern nur der Ausführende der öffentlichen Gewalt trifft das Rechte. Allerdings ist es möglich, dass die Untergebenen eben in ihrer Funktion als Untergebene als Ausführende handeln, ihren privaten Standpunkt also zur öffentlichen Perspektive erweitern. Nun könnte man meinen, dass der Prototyp des Gerechten der Richter sei, dem die Funktion zukommen könnte, als Vorbild für gerechtes Handeln zu dienen, also zu bestimmen, was Recht ist. Doch auch der Richter, der Rechtsprechende, ist nicht Maß des Gerechten. Obwohl der Richter von Thomas als Befehlender und Leitender bezeichnet wird, kann er nicht eine verhängte Strafe erlassen.⁶²⁸ Denn er handelt zwar in Ausübung öffentlicher Machtbefugnis⁶²⁹, diese ist ihm jedoch nur beschränkt übertragen⁶³⁰: Er hat das Recht für den besonderen Fall zu konkretisieren.⁶³¹ Straferlass bleibt deshalb dem Inhaber der öffentlichen Gewalt im vollen Sinne – und das ist für Thomas der Fürst – vorbehalten. Diese Ausführungen zeigen: Zur Disposition des Einzelnen steht das Recht nicht, es kann nur in Ausübung öffentlicher Gewalt bestimmt werden. Bei der Bestimmung dessen, was Recht ist, handelt es sich folglich um eine Gemeinschaftsleistung.

Als Merkmale der Gerechtigkeit lassen sich also vorläufig festhalten: Ausrichtung auf das Gut des anderen bzw. auf das Allgemeingut, Ordnung äußerer Handlungen, umfassende Regelung menschlicher Beziehungen als Beziehungen unter Eigenständigen, die nicht durch einen (tugendhaften) Einzelnen erfolgt, sondern selbst Gemeinschaftsleistung ist. Das Recht als Objekt der Gerechtigkeit tritt dem einzelnen Akteur somit bei oberflächlicher Betrachtung als etwas Äußeres entgegen, es steht nicht zu seiner Disposition. Der Einzelne kann allein aus seiner Perspektive heraus nicht gültig bestimmen, was Recht ist. Die Konzeption der Gerechtigkeit als Tugend ermöglicht (und fordert) jedoch eine

⁶²⁷ STh II-II q. 58 a. 1 ad 5: „...iudex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis: quia *iudex est iustum animatum*, et *princeps est custos iusti*, ut dicitur *V Ethic*. Sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.“

⁶²⁸ STh II-II q. 67 a. 4.

⁶²⁹ STh II-II q. 67 a. 2: „...iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate.“

⁶³⁰ Als weiteren Grund nennt Thomas, dass ein Straferlass des Richters gegen das Recht des Klägers verstoße, aaO.

⁶³¹ STh II-II q. 67 a. 1: „...sententia iudicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto.“

differenziertere Betrachtung: Obwohl es sich beim Objekt der Gerechtigkeit um einen objektiven Maßstab handelt, der gleichsam von außen an den Akteur herantritt, ist doch gleichzeitig zu fordern, dass gerechtes Handeln wie jedes tugendhafte Handeln die eigene Vollkommenheit, das eigene Glück des Akteurs fördert. Mehr noch: Die gerechte Handlung müsste hervorgebracht werden durch eine bestimmte (vernünftige) Charakterhaltung, nämlich die eines Gerechten. Wie lassen sich beide Ansprüche vereinbaren?

2. Gesetzes- und Einzelgerechtigkeit

Das dargestellte Problem zeigt sich erstens an der Unterscheidung von allgemeiner oder Gesetzesgerechtigkeit und Einzelgerechtigkeit.

Thomas spricht von Gerechtigkeit in zweifacher Hinsicht⁶³²: einerseits, insofern sie das Verhältnis von Menschen als Einzelne betrachtet ordnet, als Einzelgerechtigkeit. Die Ordnung zwischen den Einzelnen kann jedoch auch betrachtet werden als Ordnung zwischen Menschen, die Teil eines Gemeinwesens sind. Das Gut jedes Einzelnen wird durch die so genannte allgemeine Gerechtigkeit auf das Allgemeinwohl ausgerichtet. Gerechtigkeit als allgemeine Tugend behandelt also die Richtigkeit unserer (äußeren) Handlungen, insofern sie auf das Allgemeingut bezogen werden können und müssen. Alles Handeln in der Welt, jeder irgendwie äußerlich werdende Akt unterfällt damit der Gerechtigkeit als allgemeiner Tugend. Die allgemeine Tugend ist insofern "in allen Tugenden",⁶³³ denn alle tugendhaften Akte sind auf das Allgemeingut ausgerichtet und können insofern der allgemeinen Tugend der Gerechtigkeit zugerechnet werden. Die Gerechtigkeit als besondere Tugend dagegen bewirkt das Einbeziehen des Wohls eines anderen in die eigene Beurteilungsperspektive des Guten und hat einen hierdurch eingeschränkten bzw. stärker spezifizierten Gegenstandsbereich.

Die Gerechtigkeit als allgemeine Tugend, so führt Thomas aus, wird auch Gesetzesgerechtigkeit genannt,⁶³⁴ da das Gesetz auf das Allgemeingut hinordnet und der Mensch durch die Tugend in Übereinstimmung mit dem Gesetz steht. Wie alle moralischen Tugenden ordnet auch die Gerechtigkeit das Strebevermögen. Speziell bei der Gerechtigkeit ist aber, dass das Zugrundeliegende das rationale Strebevermögen ist, das als Rationales auf

⁶³² STh II-II q. 58 a. 5.

⁶³³ STh II-II q. 58 a. 5: „...actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere“.

⁶³⁴ Zur Problematik der Interpretationsgeschichte des Begriffs der Gesetzesgerechtigkeit oder *iustitia legalis* vgl. unten IV. Die hier vertretene Gleichumfänglichkeit der Begriffe der „Gerechtigkeit als allgemeiner oder allumfassender Tugend“ und der „Gesetzesgerechtigkeit“ bestätigt Del Vecchio 1950, S. 36 (Fn15), mit Verweis auf STh II-II q. 58 a. 5, a. 6, a. 7.

das vom Verstand erkannte allgemeine Gute gerichtet ist. Diese Ausrichtung auf das allgemeine Gute erklärt den stärkeren Allgemeinheitsbezug der Gerechtigkeit im Vergleich zu den anderen sittlichen Tugenden.

Im Verhältnis zu den anderen sittlichen Tugenden ist das Verhältnis zur Einzelgerechtigkeit als einer dieser sittlichen Tugenden enthalten. Die allgemeine oder Gesetzesgerechtigkeit muss demnach alle Tugendpflichten, also auch die der Klugheit, der Tapferkeit, der Maßhaltung, aber eben auch die der Einzelgerechtigkeit umfassen. In der Interpretation des Gerechtigkeitstraktates hat dies zu der Schwierigkeit geführt, dass das allgemeine Gerechtigkeitsmerkmal des Bezugs zum anderen unterschiedlich zugeordnet wurde⁶³⁵: Teilweise wurde es als Spezifikum der Einzelgerechtigkeit angesehen, teilweise aber auch der Gesetzesgerechtigkeit insgesamt zugeschrieben.

Thomas führt hierzu aus: Die allgemeine Tugend ist nicht allgemein im Verhältnis zu den anderen Tugenden wie die Gattung zur Spezies, sondern wie die umfassende Ursache zu den Wirkungen. Ihr Wesen ist deshalb unterschieden von den anderen Tugenden, die sie in ihrer Ausrichtung auf das allgemeine Gute in Bewegung bringt. Nur insofern jede Tugend in ihrer Ausrichtung auf das allgemeine Gute Gesetzesgerechtigkeit genannt werden kann, ist die allgemeine Tugend der Gerechtigkeit auch wesensgleich mit den anderen Tugenden.⁶³⁶

Außerdem: Von den - von der Gesetzesgerechtigkeit wesenhaft unterschiedenen – anderen Tugenden wird der Mensch unmittelbar auf Einzelgüter ausgerichtet und nur mittelbar auf das *bonum commune*. Einzelgüter können Güter in der Beziehung des Handelnden zu sich selbst sein oder Güter in der Beziehung des Handelnden auf einen anderen Einzelnen. Im letzten Fall ist der spezifische Gegenstandsbereich der Einzelgerechtigkeit angesprochen.⁶³⁷ Einzelgut und Allgemeingut unterscheiden sich nicht bloß quantitativ, sondern aufgrund eines formalen Unterschieds.⁶³⁸

3. Einzelwohl und *bonum commune*

Durch die Konzeption der Gerechtigkeit als Tugend ergibt sich also noch ein zweites Problem: Während laut Gesetzesgerechtigkeit alles tugendhafte Handeln in objektiven Regeln reformulierbar sein muss, erfolgt durch die Einzelgerechtigkeit die eigentliche

⁶³⁵ Vgl. die Hinweise bei Del Vecchio 1950, S. 37 (Fn 15).

⁶³⁶ STh II-II q. 58 a. 6.

⁶³⁷ STh II-II q. 58 a. 7.

⁶³⁸ Zur Inkommensurabilität von Gütern, da sich ein Abwägen im Sinne eines quantitativen Aufrechnens verbietet, Flannery 2001, 84-108.

Vermittlung dieses objektiven Gehalts mit dem subjektiven Standpunkt des Akteurs und seinem Gutsstreben. Die Sphäre des Objektiven ist in der Perspektive der Gerechtigkeit die Sphäre des Gemeinschaftlichen, so dass das Problem sich hier als Problem der Vermittlung von Einzelgut des Akteurs und *bonum commune* stellt.

Thomas' Umgang mit den Begriffen *bonum alterius* und dem schillernden *bonum commune* ist nicht auf Anhieb durchsichtig. Gerechtigkeit behandelt das, was das Gut der anderen und das Allgemeingut betrifft. Zunächst unproblematisch scheint das *bonum individuale* oder *singulare* zu sein, das Gut eines einzelnen Akteurs also. Hier kann es sich entweder um das für den Handelnden Gute handeln, oder aber um das Gut eines anderen. Das Gut des anderen ist laut Thomas direkt Gegenstand der Gerechtigkeit, die beiden Gutsbegriffe als eigenständige aufzufassen soll schließlich gerade die spezifische Leistung der Gerechtigkeit sein. Schwieriger ist jedoch der Begriff des *bonum commune*.⁶³⁹ Das Verhältnis von *bonum commune* und *bonum individuale* wird von Thomas wie folgt bestimmt: Während in einer existierenden Gemeinschaft das Allgemeingut die Güter der Einzelnen beinhaltet oder Ziel der Einzelnen ist, sind die partikularen Güter Einzelner nicht notwendigerweise oder immer auch das Gute für die jeweils anderen. Allgemeingut und Individualgut verhalten sich zueinander wie das Ganze und seine Teile.⁶⁴⁰ Dem *bonum commune* kommt also offenbar

⁶³⁹ Froelich 1989 etwa unterscheidet drei Verwendungsweisen des Begriffs *bonum commune*: Erstens nennt er das *bonum commune in praedicando*, ein universeller Begriff, der das individuelle Gut des Einzelnen ausschließt, also keine Entsprechung in der Wirklichkeit hat, sondern eine allgemeine Aussageweise ist. In diesem Sinne ist zum Beispiel das Glück ein *bonum commune*, weil jeder das Glück erstrebt. Das Glück wird nicht deshalb erstrebt, weil es *commune* ist, sondern wird deshalb als *commune* bezeichnet, weil Objekt menschlichen Strebens dieselbe Art von Ziel ist, nämlich Glück. Zweitens nennt Froelich das *bonum commune in causando*, das wiederum intrinsisch oder extrinsisch verstanden werden kann. Im Unterschied zu *bonum commune in praedicando* handelt es sich hierbei um einen konkreten Gegenstand des Strebens, der aber eben für viele Strebensgegenstand und deshalb *commune* ist. Beispiel sind etwa der Sieg für das Heer, Kinder für ihre Eltern oder Gott für das Universum (jeweils extrinsisch) oder die Schlachtordnung für das Heer, die Ordnung des Universums und die politische Ordnung für ihre Subjekte (jeweils intrinsisch). Als dritte Verwendungweise des Begriffs *bonum commune* identifiziert Froelich die Pluralform, *bona communia*, also Gemeinschaftsgüter. Im Unterschied zum *bonum commune in causando* geht es hierbei nicht um ein Gut, das um seiner selbst willen erstrebt wird, sondern um Gegenstände, die als Mittel zu einem Ziel erstrebt werden. *Commune* sind sie nicht notwendigerweise, sondern um des geordneten Gemeinschaftslebens willen können manche Güter kooperativ verwaltet werden, wie z.B. Wasser, Strom u.Ä.

Finnis 1980, S. 166ff. ordnet den Teilen der Einzelgerechtigkeit, *commutativa* und *distributiva* jeweils unterschiedliche Bedeutungen von *bonum commune* zu, indem er durch die *commutativa* die Voraussetzungen oder Bedingungen menschlichen Zusammenlebens zum Wohle des Einzelnen als *bonum commune* angestrebt sieht, bei der *distributiva* aber unter *bonum commune* Gemeinschaftsgüter versteht. Dabei unterscheidet er bei letzteren solche Güter, die niemandem im eigentlichen Sinne gehören, wie Luft, Wasser, Sonnenlicht, von gemeinsam erwirtschafteten Gütern.

⁶⁴⁰ STh II-II q. 58 a. 9 ad 3: „...bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius.“

gegenüber dem *bonum individuale* eine Vorrangstellung zu.⁶⁴¹ Problematisch ist in diesem Zusammenhang die Aussage von Thomas, dass der Teil durch das Ganze ist, was er ist.⁶⁴² Besonders deutlich wird dieser Aspekt der Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft⁶⁴³, wenn Thomas sagt, dass zur Wahrung der Gemeinschaftsinteressen die Tötung von Verbrechern erlaubt sei, obwohl er ansonsten jede Tötung eines Menschen verurteilt. Das öffentliche Interesse scheint hier eindeutig dem Einzelnen übergeordnet zu werden, dessen Bestrafung zum Beispiel Mittel zum Herstellen oder Wahren der Sicherheit in einer Gemeinschaft ist.⁶⁴⁴ Ist der Einzelne also nur Funktion der Gemeinschaft, dieser untergeordnet und dienend?⁶⁴⁵

⁶⁴¹ Nach Utz 1953 Anmerkungen, S. 409, Anm 40 geht es hier nicht so sehr um eine Überordnung des Kollektivs über die Person, denn das Gemeinwohl ist das gemeinsame Wohl vieler Personen. Doch jegliche individualrechtliche Freiheit erhalte ihre Begrenzung durch das Gemeinwohl.

⁶⁴² STh II-II q. 58 a. 5: „Pars autem id quod est totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius“; STh II-II q. 64 a. 5 : „Quilibet autem homo est pars communitatis: et ita quod est, est communitatis.“

⁶⁴³ Nach Lippert 2000, 78 hilft hier die Unterscheidung zwischen innerweltlichem, d.h. staatlichem *bonum commune*, und übernatürlichem, so dass dem Individuum eine staatsfreie Sphäre verbleibt. Obwohl bestechend einfach, kann diese Lösung nicht überzeugen: Brisant ist die Frage, was die Gemeinschaft vom Individuum einfordern kann, als innerweltliche Frage, die deshalb auch einer innerweltlichen Antwort bedarf. Unklar wird durch die von Lippert vorgenommene Vereinfachung vor allem das Verhältnis von dem positiven Recht einer bestimmten Gemeinschaft zur Moral, die ja im Bereich der Tugend der Gerechtigkeit auch mit dem *bonum commune* zu tun hat. Den gesamten moralischen Bereich als auf das übernatürliche Gute ausgerichtet zu begreifen, wie Lippert das vorzuschlagen scheint, ist unmöglich: Denn wenn die natürliche Vernunft Orientierung im Bereich der Moral bieten soll, dann muss auch das *bonum commune* von ihr zu erfassen sein, sonst wäre sie orientierungslos. Ist aber nur das innerweltliche – was nach Lippert heißt: das staatliche – *bonum commune* Orientierung für die natürliche Vernunft, dann bleibt die Schärfe des Problems auch dann bestehen, wenn man Lipperts Zuordnung teilt, denn der moralische Spielraum für das Individuum müsste dann auch innerhalb des Staates denkbar sein.

Dafür, dass nicht nur die Politik, sondern auch die Moral ein innerweltliches *bonum commune* kennt (nämlich im Gesetzestraktat) siehe Froelich 1993.

⁶⁴⁴ STh II-II q. 64 a. 2: „Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur: *Modicum enim fermentum totam massam corrumpit*, ut dicitur 1 ad Cor. 5,6.“

⁶⁴⁵ Vgl. Froelich 1989, S. 39: „Some have argued that the common good is good only to the extent that it serves as a means to each citizen's happiness, whereas others have argued almost the contrary, that is, that an individual citizen's happiness is measured by the common good, which is the highest good and nothing at all like a means.“ Speziell der verengten Frage nach dem Verhältnis von Einzelnem und Staat widmet sich die Monographie von Kurz 1932, wo im Ergebnis behauptet wird, der Mensch sei für den Staat da, allerdings „beschränkt auf das, worin Staat und Mensch gleicher Art“ seien (zum zweifelhaften Wert einer solchen Unterscheidung zwischen Innerweltlichem und Übernatürlichem siehe Fn 643); siehe zu Sinn und Unsinn dieser Fragestellung auch Verpaalen 1954, der betont, dass Thomas die typisch moderne Angst vor einer Vereinnahmung des Individuums durch den Staat nicht kennt. Bei beiden Autoren finden sich weitere Nachweise zu dieser speziellen Debatte. Siehe auch Crofts 1973.

Eine erste Verbindung zwischen den *bona singularia* und dem *bonum commune* wird geschaffen durch den Begriff des *bonum humanum*, das durch seinen universellen Anspruch bereits einen Bezug sowohl zum *bonum singulare* als auch zum *bonum commune* aufweist.⁶⁴⁶ Den Begriff des *bonum humanum* führt Thomas im Gesetzstraktat ein, und zwar als Maßstab dafür, ob ein menschliches Gesetz gerecht sei.⁶⁴⁷ Er wird verwendet als Gegenbegriff zum *bonum divinum*, dem göttlichen Gut, und bezeichnet daher das für den Menschen Gute, insofern er endlich ist. Das, was den Menschen als Endlichen auszeichnet, ist jedoch wie ausgeführt Gegenstand des natürlichen Gesetzes und entspricht daher dem von Thomas im Zusammenhang mit dem natürlichen Gesetz verwendeten Begriff des *bonum commune*: Für das natürliche Gesetz meint *bonum commune* die dem Menschen durch Teilhabe an der göttlichen Vorsehung mittels der menschlichen Vernunft innewohnende Neigung zu dem ihm gemäßen Handeln und zu den ihm gemäßen Zielen.⁶⁴⁸ Im Gesetzstraktat wurde deutlich, dass dieses *bonum commune* die individuellen Einzelgüter in sich enthält und integriert, so dass jedes konkrete Streben nach einem subjektiven (wahren) Gut eines Akteurs zugleich als Streben nach dem *bonum commune* aufgefasst werden kann. Diese Scharnierfunktion des *bonum humanum*, des für alle Menschen Guten, wird im Folgenden weiter aufzuklären sein.

III. Allgemeine und besondere Gerechtigkeit

1. Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne: Die Einzelgerechtigkeit

Der Gegenstandsbereich der Einzelgerechtigkeit ist ein besonderer: Die umfassende sittliche Tugend betrifft alles, was durch die Vernunft seine Rechtheit erhalten kann, d.h. sowohl die inneren Leidenschaften der Seele wie auch die äußeren Tätigkeiten und die äußeren Dinge, die vom Menschen gebraucht werden. Durch die äußeren Handlungen und den Gebrauch der äußeren Dinge treten Menschen aber zueinander in Beziehung, vermittelt über die äußere Welt leben Menschen in Gemeinschaftlichkeit.⁶⁴⁹ Die äußeren Handlungen betreffen deshalb - insofern sie äußerlich sind - die Beziehungen der Menschen untereinander,

⁶⁴⁶ Vgl. Lippert 2000, S. 76 Fn 12; Maier 2002, S. 362 ff.. Mit dem Begriff des *bonum humanum* arbeitet auch Verpaalen 1954.

⁶⁴⁷ STh I-II q. 96 a. 4.

⁶⁴⁸ STh I-II q. 92 a. 2.

⁶⁴⁹ STh II-II q. 58 a. 8: „...per exteriores actiones et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alium“.

während in den inneren Leidenschaften das Verhältnis des Menschen zu sich selbst zum Ausdruck kommt. Da die spezielle Gerechtigkeit das Ordnungsverhältnis zwischen Menschen betrifft, ist ihr Gegenstandsbereich unmittelbar nur der der äußeren Handlungen, also enger als der der sittlichen Tugend insgesamt. Diese Einschränkung des Gegenstandsbereichs ist direkte Folge der auf das Gut des anderen hin erweiterten Perspektive: Denn was das Gut des anderen ist, hängt davon ab, was der andere will, und der Wille eines anderen ist nicht unmittelbar erkennbar⁶⁵⁰, sondern kann nur mittelbar anhand der äußeren Handlungen bzw. der damit einhergehenden körperlichen Veränderungen wie zB. der Mimik rückgeschlossen werden⁶⁵¹. Der Wille vernünftiger Geschöpfe nämlich ist nur Gott unterworfen, der als höchstes Gut den Willen als Willen konstituiert. Folglich kann auch nur Gott die Willensstrebungen erkennen. Einem Menschen ist der Wille eines anderen Menschen verborgen.⁶⁵² Das Gut des anderen ist für mich prinzipiell nicht vollständig erkennbar, da dieser durch seinen Lebensentwurf selbst bestimmt, wie sein Wohl konkret verwirklicht wird. Meine Perspektive auf das Gut des anderen hin zu erweitern heißt also nicht, zu wissen, was gut für ihn ist. Es kann nur heißen, ihn als jemanden zu respektieren, der ein eigenständiges Gut erstrebt, ihn also an der Verwirklichung seines Strebens durch äußere Handlungen nicht zu hindern. Es heißt weiter, den anderen als jemanden zu verstehen, der mir denselben Respekt entgegenbringt, und auf diese Weise die Verwirklichung meines eigenen Gutsstrebens durch äußere Handlungen erst ermöglicht. Weil die Anerkennung der Eigenständigkeit des anderen in seinem Gutsstreben gerade die besondere Perspektive der Gerechtigkeit ausmacht, muss die Ordnungskraft der Gerechtigkeit auf äußere Handlungen – das, was ich vom anderen erkennen kann – beschränkt sein. Das Subjektive bleibt subjektiv, einen Zugriff auf Innerlichkeit kann es unter Menschen nicht geben.⁶⁵³

Die äußeren Handlungen sind zwar nicht ohne Leidenschaften denkbar: Einerseits folgt aus ihnen Trauer oder Lust, etwa, wenn sich der Gerechte an seinen gerechten Handlungen

⁶⁵⁰ Siehe STh I q. 57 a. 4 ad 1: „...modo cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio, propter duplex impedimentum: scilicet propter grossitiem corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta.“

⁶⁵¹ STh I q. 57. a. 4: „...cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo, in suo effectu... Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus: et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt.“

⁶⁵² STh I q. 57 a. 4: „...solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest.“

⁶⁵³ Und zwar nicht einmal unter Freunden bzw. Liebenden, denn obwohl die durch die Liebe (*amor amicitiae*) hergestellte Einheit zwischen Liebendem und Geliebtem das Streben nach vollkommener Erkenntnis des Geliebten erzeugt, so setzt vollkommene Liebe doch nicht vollkommene Erkenntnis voraus, STh I-II q. 27 a. 2 ad 2: „Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.“ Zu dieser Argumentation und allgemein dazu, dass Freundschaft die Gerechtigkeit nicht überflüssig macht, siehe Schwartz Porzecanski 2004, S. 40 f. und passim.

erfreut.⁶⁵⁴ Andererseits kann z.B. eine ungerechte äußere Handlung wie der Diebstahl gerade aus einer Leidenschaft wie Habgier entspringen. Die äußeren Handlungen erhalten ihre Artbestimmung jedoch nicht von den inneren Leidenschaften, sondern von den äußeren Dingen, insofern diese in das Handlungsobjekt integriert sind. Der Diebstahl verstößt gegen den in den äußeren Dingen herzustellenden Ausgleich, das Handlungsobjekt „eine fremde Sache wegnehmen“ ist als äußere Handlung Gegenstand der Gerechtigkeit.⁶⁵⁵

Die Leidenschaften haben also nur mittelbar mit der Einzelgerechtigkeit zu tun, insofern nämlich die äußere Handlung der in die Welt tretende Teil einer einzigen Handlung ist, die auch einen inneren Akt hat, und insofern das Handlungsobjekt nicht unabhängig von der inneren Perspektive des Akteurs konstituiert wird; unmittelbar ist Gegenstand der Einzelgerechtigkeit aber nur die äußere Handlung oder das Handlungsobjekt. So darf der Befugte (d.h. ein Richter) nur richten, wenn sein Urteil aus der Neigung der Gerechtigkeit hervorgeht und von der Gewissheit der Vernunft geleitet wird (Klugheit). Über das, was zweifelhaft oder verborgen ist, darf niemand urteilen: Hierzu gehören die Absicht des Herzens und andere unsichere Dinge.⁶⁵⁶ Zugriff auf die Innerlichkeit hat der Richter, der auch als „lebendige Gerechtigkeit“⁶⁵⁷ bezeichnet wird, also nicht.

Die Einzelgerechtigkeit hat es also, gerade weil sie die Beziehungen zu anderen ordnet, mit äußeren Handlungen zu tun⁶⁵⁸; die Beurteilung einer Handlung nach objektiven Kriterien heißt, die Perspektive der Einzelgerechtigkeit einzunehmen, wenn durch die Handlung aktuell oder potentiell die Beziehung zu anderen betroffen ist.

Diese Erwägungen führen dazu, dass Thomas die „Mitte“ der Tugend Gerechtigkeit als sachbestimmte Mitte kennzeichnet⁶⁵⁹: Während die anderen Tugenden das Selbstverhältnis des Menschen betreffen und deshalb die Mitte rein durch die subjektive Vernunft bestimmen (*secundum rationem quoad nos*), geht es bei der Gerechtigkeit um das Verhältnis zum anderen. Dieses Verhältnis ist aber vermittelt über die Welt, über äußere

⁶⁵⁴ Vgl. STh II-II q. 58 a. 9 ad 1.

⁶⁵⁵ Siehe STh II-II q. 58 a. 9 ad 2: „Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex obiectis; ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia iustitiae quam aliarum virtutum moralium.“

⁶⁵⁶ Siehe STh II-II q. 60 a. 2 c. und ad 1.

⁶⁵⁷ STh II-II q. 67 a. 3, unter Berufung auf Aristoteles.

⁶⁵⁸ Vgl. Porter 2002, S. 276.

⁶⁵⁹ STh II-II q. 58 a. 10.

Handlungen.⁶⁶⁰ Dieser Wirklichkeits- oder Weltbezug erfordert, dass die Mitte der Gerechtigkeit eine sachbestimmte Mitte ist, die nicht nur der subjektiven Vernunftbestimmung eines Akteurs entspricht, sondern zugleich in der Wirklichkeit verobjektivierbar ist (*secundum exterior operatio habet debitam proportionem ad aliam personam*), nämlich als Ausgleich zwischen äußeren Dingen und äußeren Personen. Die vernunftbestimmte Mitte ist so bei der Tugend der Gerechtigkeit zugleich sachbestimmte Mitte. Diese Verlagerung der vernunftbestimmten Mitte nach außen ermöglicht die Konzeption der für die Einzelgerechtigkeit typischen Verpflichtung einem anderen gegenüber, der eine Berechtigung, ein rechtlicher Anspruch dieses anderen entspricht. Die Reziprozität von Verpflichtung und Berechtigung, Kennzeichen des *debitum legale*, erfordert, das Selbstverhältnis der Tugend zu erweitern zu einem Verhältnis zum anderen hin: Aus der bloß vernunftbestimmten Mitte wird so die sachbestimmte Mitte; das, was für mich und mein Wohl gilt, wird erweitert zu dem, was für alle gilt. Nur so kann etwas, das das Wohl eines anderen betrifft, Bestandteil des für mich Guten, mein Wohl Befördernden, Tugendhaften werden.

Wenn die Gerechtigkeit die Beziehungen der Menschen untereinander zum Gegenstand hat, so regelt sie nicht nur die richtige Verwaltung von Dingen, sondern auch das Verhindern von ungerechten Handlungen. Der Ausdruck „einem jeden geben, was sein ist“, soll das nicht ausschließen. Er wird verwendet, weil ursprünglich von Gerechtigkeit in Tauschverhältnissen gesprochen wird. In erweitertem Sinne heißt aber „jedem geben, was sein ist“, das rechte Verhältnis der Gleichheit zu anderen Personen einzunehmen, anderen gegenüber seine Schuldigkeit zu erfüllen – durch ordentliche Verwaltung der eigenen Angelegenheiten (Schädigungen unterlassen) oder durch Verhindern ungerechter Handlungen (aktiv Schädigungen verhindern).⁶⁶¹

2. Verhältnis von Einzelgerechtigkeit und Gesetzesgerechtigkeit

Während also die Gesetzesgerechtigkeit in jeder Tugend wirkt, insofern deren Güter einerseits auf das *bonum commune* auszurichten sind und andererseits in äußeren Handlungen verwirklicht werden, hat die Einzelgerechtigkeit speziell die Beziehungen zu anderen zum Gegenstand und ordnet äußere Handlungen unter diesem Aspekt. Hierbei findet ein Perspektivenwechsel von objektiver, äußerer Perspektive der Gerechtigkeit zu

⁶⁶⁰ STh I-II q. 100 a. 2: „Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant.“

⁶⁶¹ STh II-II q. 58 a. 11.

innerer, subjektiver Perspektive der sonstigen Tugenden statt: Die Einzelgerechtigkeit ordnet zum Gut einer anderen Einzelperson hin, also zu etwas, das prinzipiell für den Handelnden ein anderes ist. Die Einzelgerechtigkeit schafft so einen Ausgleich zwischen zwei subjektiven Perspektiven, die voneinander unterschieden sein müssen. Die innere Handlungsseite der Handlung eines anderen ist für mich gerade nicht nachvollziehbar, das Gut des anderen ist nicht mein Gut. Sofern die Gesetzesgerechtigkeit jedoch auf das Allgemeingut ausrichtet, nimmt sie eine Perspektive ein, die für alle Einzelnen relevant ist: Wie die Teile eines Ganzen können die zu einem Gemeinwesen gehörenden Einzelnen die Perspektive des allgemeinen Guten, des Ganzen, in ihre subjektiven Entwürfe integrieren. Zum Gut des Einzelnen als Teil des Ganzen gehört immer auch das Allgemeingut, noch mehr: Das Allgemeingut ist immer auch das Gut der Einzelnen. Dieser abstraktere Standpunkt des Allgemeinguts befähigt mich dazu, das prinzipiell für mich opake Gut eines anderen nachzuvollziehen. Denn es handelt sich um den Standpunkt des für alle Richtigen, dem also, was auch in den obersten Vorschriften des natürlichen Gesetzes ausgedrückt wird. Dieses „für alle Richtige“, das *bonum humanum*, steht nicht zur Disposition des Einzelnen und ist doch durch die Einzelnen konstituiert. Was allen gleich ist, lässt sich im Allgemeingut, dem *bonum commune* ausdrücken.⁶⁶² Weil alles Handeln durch die äußere Handlungsseite „von außen“ betrachtet werden kann und dadurch eine Bedeutung hat, die von allen gleich verstanden werden kann und für alle als Handelnde gleich relevant ist, deshalb lässt sich diese Sphäre des Objektiven, der für alle verbindlichen Bedeutung des Handelns, im Begriff des allgemeinen Guten benennen. Denn wenn jeder Einzelne, um handeln zu können, sich dieser objektiven Bedeutung bedienen muss, dann können deren Gehalte nur so verstanden werden, dass sie das Gut jedes Einzelnen integrieren, sonst würden die Handlungen des Einzelnen unverständlich bzw. unmöglich. Für jede Handlung gilt, dass sie um eines Gutes willen vollzogen wird; wenn handelnd also nicht immer auch das individuelle Gutsstreben verwirklicht würde, gäbe es keine Akteure.

Die allgemeine Gerechtigkeit lenkt demnach den Blick auf die objektive Seite von Handlungen, insofern sie äußerliche Akte haben. So gibt es äußere Handlungen, die als Werke eines Tapferen aufgefasst werden, oder solche, die Werke eines Maßhaltenden sind. Eine äußere Handlung kann also auch Ausdruck einer anderen Tugend als der Gerechtigkeit sein. Die nach außen getretene innere Handlungsseite ist hierbei „nur“ mittelbar Thema der Gerechtigkeit als der Tugend, die auf das Gut des anderen hinordnet, und heißt in dieser

⁶⁶² Auf diesen universellen Gehalt, das für alle Gleiche, verweist auch Maier 2002; anders Verpaalen 1954, der das *bonum commune* „im analogen Sinne“ verstehen will, so dass die konkreten Güter der Einzelnen in ihm enthalten sind.

allgemeinen Funktion allgemeine Gerechtigkeit oder Gesetzesgerechtigkeit. Das „Werk eines Tapferen“ mag unterschiedliche Gestalten haben, so dass sich keine Vorschrift formulieren lässt, die bestimmte Handlungsarten als immer der Tapferkeit widerstrebend oder ihr immer dienlich formulieren lassen. Diese Unbestimmtheit erklärt sich daraus, dass die durch tapferes Handeln angestrebten Ziele nicht festgelegt sind: Jedes wahre Gut eines Akteurs verdient, mit Tapferkeit erstrebt zu werden. Die Wahl möglicher wahrer Güter von Akteuren aber ist – wie bereits für das natürliche Gesetz gesehen – nicht determiniert und von kontingenten Faktoren abhängig. Wer den Wissenserwerb durch das Schreiben einer Doktorarbeit erstrebt, sieht sich mit ganz anderen Hindernissen konfrontiert, deren Überwindung Tapferkeit erfordert, als derjenige, der einen anderen aus einem brennenden Haus rettet. Was „tapfer handeln“ heißt, lässt sich daher nicht für jeden Akteur gültig im Voraus benennen.⁶⁶³ Ja, selbst eine Handlung, die von außen eindeutig das „Werk eines Tapferen“ zu sein scheint, mag nicht aus der Geisteshaltung der Tapferkeit heraus ausgeführt worden und daher keine tugendhafte Handlung des Akteurs sein. So scheint zum Beispiel mutig zu handeln, wer sich großer Gefahr stellt, auch wenn er in Wahrheit die Größe der Gefahr aus Unwissenheit verkannt und daher gar nicht mutig gehandelt hat.⁶⁶⁴ Doch jeder Akteur ist formal zum tapferen Handeln verpflichtet, da seine Willensbetätigung nur dann einwandfrei möglich ist, wenn er mit Hindernissen umzugehen weiß, die sich seinen vernünftigen Entschlüssen entgegenstellen⁶⁶⁵. Diese objektive Verpflichtung ist eben wegen dieses Verpflichtungscharakters der allgemeinen Gerechtigkeit zugehörig; es ist von jedem Akteur richtig zu sagen, dass tapferes Handeln die Willensbetätigung und damit das Akteursein selbst schützt. Die Verpflichtung zu tapferem Handeln ist für alle Akteure gleich gültig, auch wenn die im Einzelnen durch tapferes Handeln zu erstrebenden Güter mannigfach und für jeden Akteur aus dessen eigener Perspektive zu bestimmen sind. Die allgemeine Gerechtigkeit benennt das, was für alle Menschen als handelnde Menschen gültig sein muss. Deshalb ist sie Ausdruck der allgemeinen Tugend.

Eine Besonderheit unter den Tugendakten weisen jedoch die Akte der (Einzel-)Gerechtigkeit auf. Denn hier lassen sich – anders als bei den anderen Einzeltugenden – einerseits äußere Handlungen benennen, die objektiv unrecht sind, andererseits aber stellt sich hier auch die Frage nach deren Zurechenbarkeit als eigenes Handeln des Akteurs in besonderer Weise.

⁶⁶³ Im Ergebnis ähnlich Pieper 1953, S. 42: Nicht sinnvoll sei es, „nach dem, was „objektiv“ tapfer und feige, maßvoll und zuchtlos sei, auch nur zu fragen.“; siehe auch S. 48: „...weil es etwas „objektiv“ Ungerechtes gibt, während es sinnlos ist, von etwas „objektiv“ Feigem oder Geduldigem zu sprechen“.

⁶⁶⁴ Vgl. STh II-II q. 123 a. 1 ad 2.

⁶⁶⁵ STh II-II q. 123, a. 1.

Denn ein äußerer Akt kann ungerechte Verhältnisse schaffen, auch wenn er dem Handelnden nicht zugerechnet werden kann, weil dieser z.B. aus Unwissenheit handelt. Alles, was außerhalb der *intentio* liegt und aus Unwissenheit geschieht, mag zwar eine äußerliche Unausgeglichenheit, d.h. einen unrechtlichen Zustand herstellen, ist aber keine Handlung eines Ungerechten.⁶⁶⁶ Handlungen sind auf ein Ziel ausgerichtet. Nur das, was von der *intentio* umfasst ist, ist *per se* auf ein Ziel ausgerichtet. Was außerhalb der *intentio* ist, ist nur *per accidens* mit dem Ziel verbunden. Die *per se* Beziehung ist entweder durch direktes Beabsichtigen (*finis operantis*) vom Akteur hergestellt, oder sie liegt als notwendige Folge einer Verhaltensweise auch notwendig in der Wahl einer bestimmten Handlungsweise (*finis operis*). Ein nur äußerliches Herstellen eines ungerechten Zustandes ohne intentionale Bindung kann folglich nur im uneigentlichen Sinne als ungerechte „materiale Handlung“ bezeichnet werden.⁶⁶⁷ Das Problem, dass man auch im uneigentlichen Sinne in solchen Fällen von „unrecht handeln“ spricht, stellt sich nur bei der Tugend der Gerechtigkeit⁶⁶⁸, denn nur sie hat die äußeren Dinge zu ihrem Gegenstand, und äußere Handlungen können wie alle äußeren Dinge auch wie Vorkommnisse – nicht wie Handlungen – beschrieben werden: Verstöße gegen die anderen Tugenden müssen die Beziehung des Akteurs zu seiner Handlung schon wegen ihres das Innere betreffenden Gegenstandsbereichs in der Beschreibung der nicht tugendgemäßen Handlung enthalten. So handelt unmäßig schon *per definitionem* nur derjenige, der nicht bloß zufällig oder unbeabsichtigt etwas tut. Bei der Gerechtigkeit geht es jedoch primär um die äußere Handlung. Ein äußeres Geschehen kann prinzipiell auch ohne Einbeziehen der inneren Handlung, d.h. der intentionalen Beziehung des Akteurs zu der Handlung, beschrieben werden. Eine solche Beschreibung kann aber nur „*quasi*“, uneigentlich, auf die Handlung angewendet werden. Es ist nicht die Beschreibung einer Handlung, sondern die eines äußeren Geschehens. Eine unrechte Handlung im eigentlichen Sinne entspricht deshalb immer einem *per se* schlechten Handlungsobjekt. Wenn nun die Gesetzesgerechtigkeit abstrakt bestimmt, was recht und unrecht hinsichtlich des *bonum humanum* ist, konkretisiert die Partikulargerechtigkeit das, was recht ist in Bezug auf konkrete menschliche Beziehungen. Was ein *per se* schlechtes Handlungsobjekt ist, kann

⁶⁶⁶ Der Einwand von Williams 1980 gegen die aristotelische Konzeption der Einzelgerechtigkeit als partikularer Tugend, dass eine ungerechte Handlung nicht immer auf eine ungerechte Charakterverfassung rückführbar sei, wird also von Thomas durch die Unterscheidung von äußerem Geschehen und äußeren Handlungen ausgeräumt. Vgl. zur Kritik an Aristoteles Horn 2002, S. 29 f.

⁶⁶⁷ STh II-II q. 59 a. 2: „Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum non intendens iniustum facere;tunc non facit iniustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est iniustum.“

⁶⁶⁸ STh II-II q. 59 a. 2 ad 3.

also nicht nur durch Verallgemeinerung bzw. abstrakte Bestimmung des *bonum humanum* ermittelt werden, sondern bedarf der kontextberücksichtigenden Konkretisierung durch die Tugend der (Partikular-)Gerechtigkeit.

Der subjektive Teil einer Handlung wird im äußeren Handeln jedenfalls teilweise verobjektiviert, da das äußere Handeln unabhängig vom Akteur in sich selbst, d.h. in seinen möglichen Beziehungen auf andere hin, betrachtet werden kann.⁶⁶⁹ Dies geschieht bei der Einzelgerechtigkeit, deren Gegenstand im Gegensatz zu den anderen sittlichen Tugenden nicht innere Strebungen, sondern äußere Handlungen, *operationes*, sind. Hier wird nicht die Angemessenheit einer Handlung in Bezug auf den Akteur selbst thematisiert, sondern die Angemessenheit der äußeren Handlungen in Bezug auf andere. Die von der Einzelgerechtigkeit ausgesprochene Verpflichtung ist folglich primär keine Verpflichtung sich selbst und der eigenen Handlungsfähigkeit gegenüber, sondern sie besteht in Beziehung auf einen anderen Akteur, einen Berechtigten. Dessen Berechtigung entsteht daraus, dass die eigene Perspektive des Akteurs auf das Gut des anderen hin erweitert wird. Die Undurchdringlichkeit der fremden Perspektive, die verbietet, sich anzumaßen, bestimmen oder auch nur erkennen zu können, was für den anderen ein Gut darstellt, kann nur überwunden werden, indem der andere vermittelt über die Perspektive der Allgemeinheit, des allgemeinen Wohls, in den Blick gerät. Indem etwas als Gut identifiziert wird, das für alle Akteure aufgrund ihrer Akteurseigenschaft ein Gut sein muss, wird jedem Akteur von der Einzelgerechtigkeit ein eigener Bereich des Gutsstrebens zugewiesen, innerhalb dessen er anderen gegenüber den Anspruch hat, nicht gestört zu werden. Sofern etwas zu diesem verallgemeinerbaren, für jeden Akteur Guten Gehöriges Endpunkt des tugendhaften Handelns ist, kann auch tapferes oder maßvolles Handeln im Sinne der Gesetzesgerechtigkeit allgemeingültig benannt werden. Obwohl also das Gut des einen Einzelnen nicht das Ziel eines anderen Einzelnen ist (deshalb die Einzelgerechtigkeit, die die Beziehung zum anderen ordnet) – der innere, subjektive Teil einer Handlung bleibt eben subjektiv –, so ist doch das Gut des Ganzen Ziel jedes einzelnen Teils und das Subjektive kann mittelbar, in seinen äußeren Verobjektivierungsformen, als abstrakter Ausdruck des

⁶⁶⁹ STh I-II q. 60 a. 2: „...quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas: in quantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum. Et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas ... omnes huiusmodi operationes in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum. Et propter hoc, iustitia et partes eius proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam.“, vgl. auch Pieper 1953, S. 44.

normalerweise mit einer bestimmten äußeren Handlung Erstreben, in der allgemeinen Tugend oder Gesetzesgerechtigkeit für alle gültig angesprochen werden.⁶⁷⁰

IV. Das Verhältnis von Einzelwohl und *bonum commune*: *Distributiva* und *commutativa*

Die Einzelgerechtigkeit, die ja auf einen Einzelnen hingeordnet ist, unterscheidet Thomas in zwei Arten⁶⁷¹, eine Einteilung, die er in Aristoteles' fünftem Buch der Nikomachischen Ethik vorfindet und aufgreift. So enthält seine Einzelgerechtigkeit erstens die austeilende Gerechtigkeit, *iustitia distributiva*, als Aufteilungsprinzip für gemeinsame Güter der Einzelnen, bzw. als Bestimmung der Rolle des Einzelnen als Teil eines Ganzen, und zweitens die ausgleichende Gerechtigkeit, *iustitia commutativa*, als Verhältnis eines Akteurs zu einem anderen Akteur, zwei Eigenständige mit ihrem je eigenen *bonum singulare*.⁶⁷²

Üblicherweise wird die von Thomas eingeführte Unterscheidung zwischen *iustitia distributiva* und *iustitia commutativa* verkürzt interpretiert als Aufteilung von Pflichten des Staates gegen den Bürger (distributiv) im Gegensatz zu Pflichten von Bürgern gegen Bürger (commutativ).⁶⁷³ Diese Interpretationslinie lässt sich zurückführen auf die berühmte Kommentierung von STh II-II q. 61 durch Cajetan im 16. Jahrhundert. Dieser reformulierte die thomanische Aufteilung, indem er statt der von Thomas vorgeschlagenen zwei Arten der Gerechtigkeit die Gesetzesgerechtigkeit als dritte Art klassifizierte.⁶⁷⁴ Er konnte dadurch alle logisch möglichen Relationen einer eigenen Gerechtigkeitsart zuordnen, also das Verhältnis der Teile zueinander der kommutativen Gerechtigkeit, das Verhältnis der Teile zum Ganzen

⁶⁷⁰ Zentral hierzu STh II-II q. 58 a. 9 ad 3; vgl. auch STh II-II q. 59 a. 1, wo Thomas den Verstoß gegen die Gesetzesgerechtigkeit als dem Wesen nach besonderes Laster (Missachtung des *bonum commune*), der Intention nach aber als allgemeines Laster (der Möglichkeit nach könnte jede der Tugenden verletzt worden sein) kennzeichnet; vgl. auch STh I-II q. 60 a. 3 ad 2.

⁶⁷¹ STh II-II q. 61.

⁶⁷² STh II-II q. 61 a. 1.

⁶⁷³ Siehe statt vieler Elders 2005, S. 246: „The first [distributive justice] is the virtue persons in the government must possess, by which they give each member of the community proportionally what is due to him. Commutative justice, on the other hand, regulates the relations between citizens as they exchange goods and services among themselves“ und Lippert 2000, S. 228: „Zwei Arten der Partikulargerechtigkeit sind zu unterscheiden: die Verteilungsgerechtigkeit (...), der typischerweise die Staat-Bürger-Bürger-Struktur zugrundeliegt, und die Ausgleichgerechtigkeit (...), die sich auf Vertragsverhältnisse im Bürger-Bürger-Verhältnis bezieht.“

⁶⁷⁴ Commentaria in Secundam Secundae Divi Thomae de Aquino (1518), in II-II q. 61 a. 1.

der Gesetzesgerechtigkeit und schließlich das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen der distributiven Gerechtigkeit.

Konsequenz dieser problematischen⁶⁷⁵ Gleichordnung von Gesetzesgerechtigkeit und den beiden Arten der Einzelgerechtigkeit (*commutativa* und *distributiva*) als drei gleichgestellten Arten von Gerechtigkeit⁶⁷⁶ war, dass in der Folge diese „symmetrische“ Interpretation weiter ausgedeutet wurde als Aufteilung nicht nur der möglichen Relationen von Teil und Ganzem, sondern von Bürger und Staat. Der *commutativa* wurde hierbei die Regelung des Verhältnisses Bürger - Bürger zugewiesen, der *distributiva* das Verhältnis Staat - Bürger und der *iustitia legalis* das Verhältnis Bürger - Staat⁶⁷⁷.

Begünstigt wurde diese Entwicklung wohl besonders durch eine Formulierung von Thomas in *quaestio* 61, die die Unterscheidung zwischen *distributiva* und *commutativa* einführt, und zwar bei der Beantwortung des vierten Einwandes: Er schreibt dort, dass Einzelgerechtigkeit und Gesetzesgerechtigkeit unterschiedliche Endpunkte haben, die sie unterschiedlich spezifizieren⁶⁷⁸. Zu beachten ist aber, dass der Einwand, den Thomas hiermit ausräumt, die Zuordnung der *distributiva* zur Einzelgerechtigkeit bestreitet. Sein Beweisziel ist also nicht eine Klärung des Verhältnisses von Gesetzes- und Einzelgerechtigkeit, sondern er muss erklären, warum die *distributiva* trotz ihres Gemeinwohlbezugs – den sie mit der Gesetzesgerechtigkeit teilt – dennoch der Einzelgerechtigkeit zugehört: Akt der Einzelgerechtigkeit ist die Bewegung auf einen Einzelnen hin, der Akt der Gesetzesgerechtigkeit richtet den Einzelnen auf das Gemeinwohl aus. Obwohl sie wie die Gesetzesgerechtigkeit eine Ordnung bezüglich des Gemeinwohls aufstellt, ist also auch die austeilende Gerechtigkeit wegen der unterschiedlichen Perspektive (auf den Einzelnen hin) Teil der Einzelgerechtigkeit.⁶⁷⁹ Die Klassifizierung der Gesetzesgerechtigkeit als gleichgeordneter Teil der Einzelgerechtigkeit lässt sich hieraus also nicht ableiten. Vielmehr

⁶⁷⁵ Als fehlerhafte Interpretation, die den ursprünglichen thomanischen Gedanken abwandelt, wird diese Kommentierung auch von Finnis 1998, S. 217 (note a), Finnis 1980, S. 184ff., S. 196f. (note VII.6), Del Vecchio 1950, Dognin 1961, Dognin 1965 angesehen.

⁶⁷⁶ Ausführliche Nachweise bei Del Vecchio 1950, S. 38ff. (Fn 15), der auch auf eine teilweise vertretene Verteilung der Gerechtigkeit hinweist.

⁶⁷⁷ Das Dreierschema vertritt zum Beispiel Kaufmann 1993, S. 30 f.; vgl. zur Rezeptionsgeschichte grundlegend Del Vecchio 1950, S. 36-42 (Fn 15), in neuerer Zeit Finnis 1980, S. 185 f. (mit Verweis auf Del Vecchio). Beide verbinden die Untersuchung mit der Frage, wie die sog. „soziale Gerechtigkeit“ in das thomanische Schema eingeordnet werden kann, hierzu unten unter 4.

⁶⁷⁸ STh II-II q. 61 a. 1 ad 4: „...motus accipiunt speciem a termino ad quem.“

⁶⁷⁹ STh II-II q. 61 a. 1 ad 4: „Et ideo ad iustitiam legalem pertinet ordinare ea quae sunt privatarum personarum in bonum commune: sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est iustitiae particularis.“

ist wie alle sittliche Tugend auch die Einzelgerechtigkeit in ihren zwei Arten (*distributiva* und *commutativa*) in der Gesetzesgerechtigkeit enthalten. Mehr noch: Die beiden Arten der Einzelgerechtigkeit stellen den Gemeinwohlbezug nur mittelbar her, nämlich über den Umweg über den Einzelnen. Nur sofern das *bonum singulare* als das Wohl von jemandem, der notwendig Teil einer Gemeinschaft ist (*commutativa*) und dieser bedarf (*distributiva*), in seiner Beziehung zu anderen Einzelnen mit ihrem je eigenen *bonum singulare* und in den gemeinschaftlichen Tätigkeiten sich als zusammenhängend mit dem Begriff des *bonum commune* erweist, also nicht unmittelbar, sondern mittelbar, erreichen die Arten der Einzelgerechtigkeit die Ausrichtung des Einzelnen auf das *bonum commune*. Bei den Arten, auch der *distributiva*, geht es zunächst um das Wohl des Einzelnen, die Ordnung des *bonum singulare*. Die Gesetzesgerechtigkeit hingegen hat unmittelbar das *bonum commune* zum Gegenstand, da sie als allgemeine Tugend das thematisiert, was als tugendhaftes Handeln für alle Akteure gleichermaßen ihr je eigenes Wohl fördert. Die beiden Arten der Einzelgerechtigkeit zeigen nur einen Ausschnitt hieraus, den nämlich, der die soziale Dimension des Akteurseins zum Inhalt hat.

Doch auch *commutativa* und *distributiva* werden durch die im Dreierschema vorgeschlagene Charakterisierung nicht korrekt beschrieben. Zu Recht wurde darauf hingewiesen⁶⁸⁰, dass die Einteilung Bürger - Bürger (*commutativa*) und Staat - Bürger (*distributiva*) eine zu starke Vereinfachung darstellt. Denn einerseits kann die *iustitia distributiva* auch zwischen Bürgern Anwendung finden, zum Beispiel im Verhältnis des Familienoberhauptes zu den Familienmitgliedern⁶⁸¹, und andererseits ist nicht jede Beziehung des Staates zu seinen Bürgern Gegenstand der Verteilungsgerechtigkeit. Für Letzteres lassen sich mehrere Beispiele anführen. So tritt der Staat seinen Bürgern als Gleicher entgegen, wenn er z.B. seine Bediensteten entlohnt oder Eigentum erwirbt – bei solchen Tauschverhältnissen zwischen Staat und Bürger ist die *iustitia commutativa* einschlägig.⁶⁸² Auch das Lehrstück vom *contrapassum*⁶⁸³, der Wiedervergeltung, zeigt, dass die Gleichsetzung „Bürger-Staat“

⁶⁸⁰ Finnis 1998, S. 217.

⁶⁸¹ STh II-II q. 61 a. 1 ad 3: „Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium non quidem civitati, sed uni familiae: quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius privatae personae.“

⁶⁸² STh II-II q. 61 a. 4 ad 2: „...si alicui qui communitati servisset retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivae iustitiae, sed commutativae.“

⁶⁸³ Obwohl es sich hierbei um ein für seine angebliche Unklarheit berühmtes Lehrstück handelt, vgl. etwa Porter 2002, S. 278: „Aquinas’s mathematical images for the different senses of equality proper to justice, which he takes from Aristotle, are notoriously unclear, as is the idea of *contrapassum*.“, kann mit Hilfe der nun im Folgenden vorgeschlagenen Interpretation die Wiedervergeltung als staatliche Strafe kohärent begründet werden.

mit „distributiv“ sowie „Bürger-Bürger“ mit „kommutativ“ zu kurz greift.⁶⁸⁴ Denn hier wird die Notwendigkeit staatlicher Reaktion auf Verletzung der interpersonalen Gleichheitsverhältnisse beschrieben. Das *contrapassum* wird hierbei als Ausgleich der Störung zwischen Einzelnen durch eine Statureinbuße des Täters⁶⁸⁵ im Vergleich zum eigentlichen Akt der *iustitia commutativa*, der *restitutio*⁶⁸⁶ oder Wiedererstattung, die das Recht des Geschädigten durch Schadensausgleich wiederherstellt, zunächst herausgehoben, da Thomas sich fragt, ob es überhaupt einer der beiden Gerechtigkeitsarten zuzuordnen oder nicht vielmehr für beide gültig ist. Obwohl Thomas meint, dass die Schädigung eines anderen auch eine Schädigung des Staates beinhaltet, weil die Sicherheit seines Schutzes bedroht werde,⁶⁸⁷ sieht er das *contrapassum* dennoch ausdrücklich nicht als Akt staatlichen Austeilens, der der *distributiva* zuzuordnen wäre. Die Wiedervergeltung bestraft vielmehr den, der das Gleichheitsverhältnis der *iustitia commutativa* gestört hat und erfolgt daher zwar durch den Staat, aber ebenfalls nach den Grundsätzen der *commutativa*.

Da die beschriebene Interpretation von *distributiva* und *commutativa* die genannten Beispiele nicht erklären kann, soll hier versucht werden, durch eine andere Bestimmung sowohl von *iustitia distributiva* als auch von *iustitia commutativa* die verschiedenen Aussagen Thomas' in Einklang zu bringen.

1. Die austeilende Gerechtigkeit

Die Erklärung, was austeilende Gerechtigkeit sei, fällt bei Thomas in STh II-II q. 61 a. 1 und a. 2 denkbar knapp aus, a. 3 und 4 charakterisieren nur noch die ausgleichende Gerechtigkeit. Nähere Bestimmungen ergeben sich daher erst aus den Ausführungen zur ausgleichenden Gerechtigkeit, insbesondere bei der Abgrenzung oder Kontrastierung zur austeilenden Gerechtigkeit. Erst nach der Behandlung der *iustitia commutativa* wird eine vollständige Bestimmung auch der *iustitia distributiva* möglich sein.

⁶⁸⁴ STh II-II q. 61 a. 4.

⁶⁸⁵ Dass Thomas hier eine Einbuße des Rechtsstatus des Täters im Auge hat, wird daran deutlich, dass er betont, die Schwere der Wiedervergeltung müsse der Schwere der Rechtsverletzung durch die unrechte Handlung entsprechen, nicht der Schwere etwa der Schmerzen, die der Geschlagene erlitten hat. Ungenau deshalb Porter 2002, S. 278, die nicht die unrechte Handlung, sondern das erlittene Unrecht ausgeglichen sehen will: „...Contrapassum...is...a state of affairs in which the suffering or loss of one is balanced by the suffering or loss of another.“ Thomas hingegen, STh II-II q. 61 a. 4, gleicht die Wiedervergeltung an die auslösende unrechte Tat an: „...debet fieri ...recompensatio secundum aequalitatem: ut scilicet passio recompensata sit aequalis actioni.“

⁶⁸⁶ STh II-II q. 62, bes. a. 1.

⁶⁸⁷ STh II-II q. 61 a. 4: „...non solum damnificavit personam privatam, sed rempublicam, eius tutelae securitatem infringendo.“

Bei der austeilenden Gerechtigkeit ist der Einzelne nicht als Einzelner, sondern als Teil des Gemeinwesens Endpunkt des Gerechtigkeitsaktes: „Der Ordnung des Ganzen zu den Teilen entspricht die Ordnung dessen, was gemeinsam ist, zu den einzelnen Personen.“⁶⁸⁸

Auffällig ist zunächst, dass Thomas nicht – wie später seine Kommentatoren – vom Verhältnis Staat - Bürger spricht, sondern über die Verteilung gemeinsamer Güter an die Einzelnen, insofern sie Teil eines Gemeinwesens sind. Subjekt der *iustitia distributiva* ist also nicht – wie häufig angenommen – der Staat, sondern jeder, dem die Verteilung gemeinsamer Güter obliegt⁶⁸⁹, also zum Beispiel auch das Familienoberhaupt⁶⁹⁰. Ihre Kriterien können folglich nicht nur im Bereich des „öffentlichen Rechts“ angewendet werden, sondern greifen auch unter Privaten, nämlich überall dort, wo es – etwa durch Arbeitsteilung – zur Erwirtschaftung gemeinsamer Güter kommt.

Außerdem ordnet die *iustitia distributiva* nicht – wie ebenfalls oft angenommen⁶⁹¹ – das Verhältnis des Ganzen zum Teil, sondern es geht ihr gerade um die Teile, allerdings insofern diese Teil eines Gemeinwesens sind⁶⁹². Ihr Thema ist also die Verteilung gemeinsamer Güter (Plural) an die Einzelnen, nicht die Ordnung des Einzelnen zum *bonum commune* (Singular); letztere Beziehung charakterisiert die Gesetzesgerechtigkeit.⁶⁹³ Dies erklärt, weshalb die *iustitia distributiva* als Spezies der Einzelgerechtigkeit zu klassifizieren ist – sie hat es mit dem Handeln des Einzelnen in einem gemeinsamen Handlungsraum zu tun und lässt ihm das Seine zuteil werden. Was sie dabei spezifiziert, also von der anderen Art der Einzelgerechtigkeit, der *commutativa*, unterscheidet, ist das, was dem Einzelnen als „das Seine“ zugewiesen wird: Die *distributiva* verteilt gemeinsame Güter, die *commutativa* schützt das eigene Gut des Einzelnen. Dennoch hat auch die *distributiva* es mit dem *bonum singulare* zu tun, denn Pointe der Ausführungen zur *distributiva* ist ja gerade, dass und

⁶⁸⁸ STh II-II q. 61 a. 1: „huic ordini [totius ad partes] assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas.“

⁶⁸⁹ Siehe hierzu Dognin 1965, S. 406, 416; Dognin 1961, S. 624 ff., S. 638ff.

⁶⁹⁰ Ausdrücklich STh II-II q. 61 a. 1 ad 3: „Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium non quidem civitati, sed uni familiae: quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius privatae personae.“

⁶⁹¹ Aus dieser Interpretation kann dann die Folgerung gezogen werden, dass die Gesetzesgerechtigkeit erst durch ihre Ordnung des Einzelnen zum Ganzen die Gemeingüter schafft, die hernach die *distributiva* wieder vom Ganzen an die Einzelnen verteilt, Nachweise bei Dognin (1965), S. 408, sowie (1961).

⁶⁹² Vgl. Dognin 1965, S. 403: „...le totum est rien d'autre que ces personnes elles-mêmes, en tant qu'incluses dans un certain ordre, dans un certain rapport...“.

⁶⁹³ Vgl. Dognin 1965, S. 407: „La justice légale, en effet, n'a pas directement affaire aux „biens communs“, mais au „bien commun“.

inwiefern die gemeinsamen Güter den Einzelnen zustehen.⁶⁹⁴ Dieses Geschuldetsein der gemeinsamen Güter ist nun genauso *debitum legale* wie bei der *iustitia commutativa*⁶⁹⁵, beide begründen als Arten der Einzelgerechtigkeit Verpflichtungen, denen ein Anspruch Berechtigter entspricht.⁶⁹⁶ Die Bestimmung des Geschuldeten jedoch erfolgt anders, je nachdem, ob es mehreren oder nur einem geschuldet ist: Der gerechte Ausgleich, der von der Gerechtigkeit hergestellt wird, indem sie jedem das seine gibt, kann zwei verschiedene Gestalten haben, nämlich den der arithmetischen Gleichheit (*commutativa*) oder den der geometrischen Proportion (*distributiva*).⁶⁹⁷ Maß der austeilenden Gerechtigkeit ist also nicht ein Gleichheitsverhältnis, wie es der Tauschgerechtigkeit zugrunde liegt (hierzu unten unter 2.), sondern ein Verhältnis unter Nicht-Gleichen, bei dem der gerechte Ausgleich nach dem Status der jeweiligen Personen im Gemeinwesen bestimmt wird⁶⁹⁸. Der gerechte Ausgleich besteht deshalb bei der austeilenden Gerechtigkeit in einer Proportion von Person und Sache, nicht in einem arithmetisch bestimmbar Verhältnis von Sachen.⁶⁹⁹ Die geometrische Proportion hilft, Aussagen über Zahlen zu machen, indem man ihre mathematische Funktion im Verhältnis zu anderen Zahlen bestimmt, auch wenn man – wie etwa bei irrationalen Zahlen – unmittelbar die Zahl nicht verstehen kann.⁷⁰⁰ Gibt man eine Proportion an, wie zum Beispiel „wenn $a:b = c:d$, dann $ma:nb=mc:nd$ “, so erklärt man damit, wie die Zahlen a , b , c und d sich untereinander verhalten, ohne a , b , c oder d zu kennen. Die Ordnung, die man zwischen diesen Zahlen herstellt, liegt nicht in ihnen selbst, wie das beim

⁶⁹⁴ STh II-II q. 61 a. 1 ad 2: „...cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.“

⁶⁹⁵ Nachweise zur Gegenansicht bei Dognin 1965, S, 411.

⁶⁹⁶ Schwer verständlich insofern STh II-II q. 61 a. 1 ad 5: „...iustitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa, sed secundum diversam rationem debiti: alio enim modo debetur alicui id quod est commune, alio modo id quod est proprium.“ Vgl. zu der hieraus resultierenden Auseinandersetzung darüber, ob das *debitum* der *distributiva* in demselben strengen – rechtlichen - Sinne geschuldet ist, wie das der *commutativa* Dognin 1965, S. 410 f. (im Ergebnis dafür): „Quand donc Thomas parle de *diversa debiti ratio*, ou d’un „mode“ distinct que revêt la dette dans l’une et l’autre justice, il ne fait nullement porter cette *diversa ratio* ou cet *alius modus* sur la dette elle-même, mais sur l’égalité qu’il faut réaliser pour l’éteindre.“

⁶⁹⁷ STh II-II q. 61 a. 2.

⁶⁹⁸ STh II-II q. 61 a. 2 ad 3: „Et ita conditio personae in distributiva iustitia attenditur secundum se: in commutativa autem secundum quod per hoc diversificatur res.“; STh II-II q. 61 a. 4 ad 2: „In distributiva enim iustitia non attenditur aequalitas eius quod quis accipit ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum modum utriusque personae.“

⁶⁹⁹ STh II-II q. 61 a. 2.

⁷⁰⁰ Vgl. zu „ordnen“, „zählen“ und Hierarchien Flannery 2001, S. 84-108, zur geometrischen Proportion insb. 98f.

Mehr oder Weniger des arithmetischen Verhältnisses der Fall ist, sondern es handelt sich um Funktionen einer Metaordnung. Die hier angewendeten Ordnungsprinzipien sind unabhängig von den verwendeten Zahlen. Ebenso ist die Funktion einer Person für das Gemeinwesen nicht dadurch bestimmt, was für ein Mensch jemand ist. Die Vorrangstellung einer Person bestimmt sich vielmehr abhängig davon, wie ein Gemeinwesen organisiert ist: In der Aristokratie nach der Tugend der Einzelnen, in der Oligarchie nach dem Reichtum und in der Demokratie nach der Freiheit.⁷⁰¹ Das Gemeinwesen als Ganzes zu verstehen, das sich zu den Einzelnen wie zu seinen Teilen verhält, heißt also, seine Ordnungsprinzipien als Hierarchiestrukturen zu thematisieren, ohne damit die „Teile“ als Menschen zu charakterisieren. Die Hierarchie ist keine Hierarchie unter Menschen (die als Menschen Gleiche sind), sondern unter durch ihre Funktion bestimmten Personen.

Folgerichtig ist auch der einzige von Thomas genannte Verstoß gegen Gerechtigkeit in Form von distributiver Gerechtigkeit die falsche Rücksicht auf Personen.⁷⁰² Er meint hiermit nicht das, was allen gleich geschuldet wird, denn die Personenwürde unterscheidet zwischen den Einzelnen nach ihrer Funktion im Gemeinwesen und fordert deshalb auch unterschiedliche Behandlung. Nur im Akteursein selbst liegt eine Respekt fordernde Eigenwürde, die allen Menschen gleich zukommt. Insofern das einer Person Geschuldete sich nicht immer nach Gleichheitsprinzipien im Verhältnis von Leistung und Gegenleistung bestimmen lässt, ist die austeilende Gerechtigkeit betroffen. Sie bestimmt den gerechten Ausgleich unter einer besonderen Hinsicht, nach der die Stellung eines Menschen im Gemeinwesen beurteilt wird. Nicht der Mensch als Mensch, sondern die innerhalb eines Gemeinwesens eine bestimmte Stellung innehabende Person ist Träger der Personenwürde.⁷⁰³ Falsche Rücksicht auf Personen als Verstoß gegen die austeilende Gerechtigkeit ist folglich nicht ein Verstoß gegen allgemeine Gleichheitsprinzipien, sondern ein Fehler bei der Bestimmung der Hinsicht, unter der der Status einer Person im Gemeinwesen zu bestimmen ist.

Die *iustitia distributiva* hat also als Teil der Einzelgerechtigkeit ihren ganz eigenen Bereich: Sie regelt das, was – abstrakt – Angelegenheit der Gemeinschaft als Kollektiv ist, stellt aber zugleich klar, dass eben keine eigene moralische Person „der Staat“ oder „das Kollektiv“ als

⁷⁰¹ STh II-II q. 61 a. 2: „Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas“.

⁷⁰² STh I-II q. 63.

⁷⁰³ Dementsprechend darf ein Richter keine Rücksicht auf die Personenwürde nehmen, denn er entscheidet über Gleiche im Verhältnis der *iustitia commutativa*, siehe STh II-II q. 63 a. 4.

Akteur Inhaber der Gemeinschaftsgüter ist, sondern diese immer schon den Einzelnen als Teilen des Ordnungsgefüges zustehen.⁷⁰⁴ Hier geht es folglich nicht unmittelbar um die Integration der Einzelnen (das wäre Aufgabe der das *bonum commune* bzw. *bonum humanum* artikulierenden Gesetzesgerechtigkeit insgesamt), sondern um die genuinen Gemeinschaftsgüter. Die Sozialität wird in der *iustitia distributiva* als eine eigene Dimension des einzelnen Menschen anerkannt, der eben nicht nur *animal rationale*, sondern als solches auch *animal sociale* ist, dem also mit anderen gemeinsam etwas zustehen kann und der mit anderen gemeinsam Güter schafft und schaffen muss.⁷⁰⁵ Das Ganze wird nicht als eigene handelnde Größe, als dem Einzelnen gegenüberstehender Staat thematisiert, sondern gerade in seiner Beziehung zu den Teilen. Während die *commutativa* die Eigenständigkeit der Akteure im geteilten Handlungsraum sichert, stellt die *distributiva* Prinzipien des Gemeinsamen, der Kooperation an die Hand. Die Gemeinschaft wird hier selbst zum Gut, das dem Gemeinschaftsleben als solchem Nützliche wird hier zum Prinzip gemacht. Indem sie die Organisationsstrukturen und deren notwendige Abstützung durch die Förderung von Personen, die innerhalb dieser Strukturen Funktionen haben, als Ganzes in seiner Beziehung zu den einzelnen Teilen darstellt, bindet die *iustitia distributiva* den Gedanken des Kollektivnutzens an das Wohl jedes Einzelnen. Denn „das, was dem Ganzen gehört, ist auch dem Teil geschuldet“.⁷⁰⁶ Dem liegt die Einsicht zugrunde, dass das *bonum commune* im Sinne des für jeden Menschen als Menschen Guten nur dann seine Integrationsfunktion erfüllen kann, wenn eine Gemeinschaft konkrete Organisationsstrukturen besitzt und diese hinreichend abstützt. Die Möglichkeiten des *bonum commune*-Begriffs, der das Gutsstreben jedes Einzelnen ermöglicht, entfaltet sich erst innerhalb konkret organisierter Gemeinschaftsformen, die deshalb auch selbst als Gut erstrebenswert sind und gefördert werden müssen. Eine legitimatorische Rückbindung an den Einzelnen, der in eine konkrete Gemeinschaft hinein handelt, die er mit ihrer Organisationsform vorfindet und damit einer

⁷⁰⁴ Vgl. Dognin 1965, S. 414.

⁷⁰⁵ Vgl. hierzu Dognin 1965, S. 404f., der auf den besonderen - gemeinschaftlichen - Charakter des von der *distributiva* zugewiesenen gerechten „*suum*“ hinweist: „Il y a donc ... un *suum* qui est partie intégrante d'un nostrum, c'est-à-dire d'un droit commun originaire ... ce *nostrum* primitif, d'une part, n'est pas contradictoire avec un droit personnel, un *suum* de chacun des membres de la communauté; mais ce *suum* primitif, partie intégrante d'un *nostrum* également primitif, ne pourra, d'autre part, se transformer correctement en *proprium* que selon les normes de la justice distributive.“ Dognin wendet sich hiermit gegen Versuche, das *totum* als hypostasierte eigene Größe zu verstehen, was in der Rezeptionsgeschichte zur Folge hatte, dass der Staat nicht nur als (einziger) Träger der *distributiva*, sondern auch als originärer Eigentümer der Gemeinschaftsgüter angesehen wurde.

Man beachte auch die auffallende Parallele bei der Eigentumslehre, STh II-II q. 66 a. 1.

⁷⁰⁶ STh II-II q. 61 a. 2: „...id quod est totius est debitum parti“; siehe auch STh II-II q. 61 a. 1 ad 2: „...pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius quodammodo est partis.“

Hierarchie ausgeliefert ist, die nicht zu seiner Disposition steht und nicht von ihm "hergestellt" wurde, ist hier nur indirekt und abstrakt über die Rückbindung an den *bonum commune*- oder *humanum*-Begriff gegeben. Wie die Organisationsform auszusehen hat, ist nicht Thema der *iustitia distributiva*, sondern nur, dass Organisationsstrukturen überhaupt notwendig und deshalb zu fördern sind. Dieser zunächst in seinem Kollektivismus gefährlich erscheinende Ansatz wird jedoch zugleich domestiziert, denn die Organisation des Gemeinwesens bleibt selbst funktional auf das *bonum commune* der Gesetzesgerechtigkeit bezogen, kann also den Rahmen einer vernünftig-menschlichen Ordnung nie verlassen.⁷⁰⁷ Thema der *distributiva* als Art der Einzelgerechtigkeit ist –wie bei jeder Tugend – das Wohl des Einzelnen. Nur weil dieses Wohl die Gemeinschaftlichkeit beinhaltet und fordert, können hier die Organisationsstrukturen der Gemeinschaft selbst zum Gut werden. Weil gemeinschaftliches Handeln andere Kriterien des Gerechten hat als das Handeln Einzelner, selbst dann, wenn das Handeln Einzelner im Hinblick auf seine Interaktion mit anderen Einzelnen betrachtet wird, wie bei der *commutativa*, stellt die *distributiva* eine eigene Art der Gerechtigkeit dar. Sie macht mit dem Kriterium der geometrischen Proportion deutlich, dass gemeinschaftliches Handeln und Gemeinschaftlichkeit überhaupt nach Regeln ablaufen müssen, die durch die Organisation der Gemeinschaft vorgegeben werden, die ja das eigentliche Verteilungsmaß, nämlich die Funktion der Person in der Gemeinschaft, liefert. Wie diese Organisation der Gemeinschaft auszusehen hat, bleibt offen – dass aber für gemeinschaftliches Handeln eine solche Organisation notwendig ist und die Kriterien des Gerechten hervorbringt, das herauszustellen ist Leistung der *distributiva*. Da mittelbar durch diese „echte“ Gemeinschaftstugend im Wohl der Einzelnen auch das *bonum commune* befördert wird, wird sich auch die Organisationsform selbst wieder daraufhin befragen lassen können, ob sie das Gutsstreben der Einzelnen befördert. Eine solche Kritik der Gemeinschaftsorganisation ist jedoch nicht Gegenstand der *distributiva* selbst, sondern kann nur in dem größeren Rahmen erfolgen, in dem sie als Art einer Tugend situiert ist, nämlich dem Rahmen der allgemeinen Tugend und des *bonum commune*.

Für den Interpretationsstreit zwischen kollektivistischer und individualistischer Lesart heißt dies: Während die *distributiva* der Anerkennung einer genuin sozialen Dimension des Menschseins jedes einzelnen Akteurs Rechnung trägt, indem sie eigene Regeln für kollektives Handeln aufstellt, bleibt sie doch als Tugend im Dienst des Wohls des Einzelnen. Die Entgegensetzung von Kollektivismus und Individualismus wird so zu einem künstlichen

⁷⁰⁷ Im Ergebnis ähnlich, jedoch ohne auf die Unterscheidung zwischen *commutativa* und *distributiva* einzugehen, Maier 2002, S. 358-371, die auch auf die in dieser Konzeption des Thomas verarbeiteten Traditionsstränge eingeht und eine historische Einordnung vornimmt.

Interpretationsmuster, dessen Begrifflichkeit die konzeptionelle Weite des thomanischen Ansatzes nicht abbilden kann; beide Standpunkte, der kollektivistische wie der individualistische, greifen zu kurz.⁷⁰⁸ Die Beziehung zwischen *bonum commune* und *bonum singulare* kann nur in einer umgreifenden Perspektive erhellt werden, die einerseits den Einzelnen nicht nur vereinzelt, sondern eben auch als Teil der Gemeinschaft sieht, andererseits aber auch seine Eigenständigkeit in der Gemeinschaft verteidigt. Auf letzteren Teil ist sogleich bei der zweiten Art der Gemeinschaftstugend der Einzelgerechtigkeit, der *iustitia commutativa*, einzugehen.

2. Die ausgleichende Gerechtigkeit

Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit, *iustitia commutativa*, ist das Verhältnis unter Gleichen, dementsprechend ist die von ihr bestimmte Mitte die arithmetische Sachmitte⁷⁰⁹: So wie die arithmetische Mitte zweier Zahlen danach zu bestimmen ist, welchen Wert die beiden Zahlen haben,⁷¹⁰ so ist auch die von der *iustitia commutativa* zu bestimmende Sachmitte im Verhältnis zweier Menschen untereinander ausgehend davon zu bestimmen, was jeweils Gut des einen und was Gut des anderen ist. Nun kann in der Perspektive der Gerechtigkeit das Gut des einen nicht das Gut des anderen sein – ihre Leistung besteht ja gerade darin, die beiden Sphären gegeneinander abzugrenzen und das Subjektive der Perspektive eines Einzelakteurs zu bewahren. Die *iustitia commutativa* erbringt die spezifische Leistung, die Einzelakteure mit ihrem jeweils unterschiedenen Einzelgut gegeneinander ins Recht zu setzen.⁷¹¹ Dies ist möglich, indem die Akteure als einander Gleiche erkannt werden: Jeder Akteur verwirklicht handelnd sein Gut. Die Verwirklichung jeweils eigener, möglicherweise unterschiedlicher Güter ist also gerade das Merkmal, worin die Akteure einander gleich sind. Wenn also die *iustitia commutativa* die arithmetische Sachmitte ausgehend von den Gütern der Akteure ermittelt, so nimmt sie hierbei einen Standpunkt der Abstraktion ein: Die Akteure werden als einander darin gleich gesetzt, dass sie Akteur sind, also handelnd das ihnen eigene Gut erstreben.

⁷⁰⁸ Mit zu enger Fragestellung daher Kurz 1932.

⁷⁰⁹ STh II-II q. 61 a. 2, siehe besonders ad 2: „...generalis forma iustitiae est aequalitas, in qua convenit iustitia distributiva cum commutativa. In una tamen invenitur aequalitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmetica.“

⁷¹⁰ Also ist z. B. bei 4 und 6 die arithmetische Mitte 5.

⁷¹¹ Vgl. Utz 1953, Kommentar S. 454: „Es bleibt nämlich immer Eigenheit der Gerechtigkeit, den Abstand des Ich vom Du zu behalten und keine Vermengung der Interessen vorzunehmen.“

Diesen Standpunkt der Abstraktion, der von allen Besonderheiten der einzelnen Akteure absieht, um nur das zu thematisieren, worin sie einander gleich sind, verlässt, wer die „goldene Regel“ als Grundprinzip der Gerechtigkeit ansieht:⁷¹² Tu Deinem Nächsten all jenes, wovon du willst, dass auch er es dir tue. Thomas hingegen erwähnt die goldene Regel im Gerechtigkeitstraktat kaum⁷¹³. Aufschlussreich ist Thomas' Kommentierung der Schriftpassage:⁷¹⁴ Es sei unnötig, das Prinzip zu ergänzen, so dass es heißt „Alles Gute, was ihr wollt, das man euch tut,...“, da durch den Gebrauch des Verbs „wollen“ der Satz nur diese Bedeutung haben könne. Er setzt also für „wollen“ „gut wollen“.⁷¹⁵ Dies zeigt aber, dass der goldenen Regel keine prinzipielle Bedeutung zukommen kann: Denn was „gut wollen“ bedeutet, soll schließlich durch die Tugend der Gerechtigkeit erst konkretisiert werden. Statt sich auf die goldene Regel zu berufen, sagt Thomas im Traktat zur Gerechtigkeit: Der Akt der Gerechtigkeit ist, einem jeden das Seine zu geben.⁷¹⁶ Damit sagt er auch: Das Meine ist eben nicht das Seine. Nicht das, was ich will, was mein Gut ist, schulde ich dem anderen, sondern die Anerkennung, dass er jemand ist, der handelnd sein Gut verwirklicht.⁷¹⁷ Die besondere Leistung der Tugend der Gerechtigkeit ist es, die Handlung, die Bezug zu einem anderen hat, die einen anderen betrifft, ihm angemessen zu machen.⁷¹⁸ Was Gut eines anderen ist, kann ich aber grundsätzlich nicht wissen – nur was vermittelt über den äußeren, verobjektivierbaren Teil des Handelns am Allgemeingut teilhat, weil es für alle Akteure gleich ist, kann für alle gültig auch vom Einzelnen in seiner beschränkten

⁷¹² Rhonheimer 2002, S. 290; ausführlicher Rhonheimer 2001, S. 249 f; Pesch 1977, S. 569; die goldene Regel als eines der „obersten praktischen Handlungsprinzipien“ nennt auch Oeing-Hanhoff 1975, S. 17.

⁷¹³ Erwähnung findet sie in STh II-II q. 77 a. 1 (sed contra).

⁷¹⁴ In Matt caput 7 lect. 1: „*Omnia ergo quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis; id est, aliis dimittite, si vultis ut dimittatur vobis. Aliqui apposuerunt omnia bona; sed non oportet, quia dicit vultis. Voluntas autem bonorum, et cupiditas malorum; ideo non est necessarium addere bona. Unde quod tibi vis fieri, aliis facias.*“

⁷¹⁵ Wie Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in einer Fußnote ausführt, ist die goldene Regel trivial, da sie den Verpflichtungsgrund nicht enthält. Sie kann deshalb nicht den Status eines Prinzips haben, sondern höchstens als Ableitung aus der Zweckformel des kategorischen Imperativs begriffen werden. Seine bissige Bemerkung, dass auf der Grundlage der goldenen Regel auch der Verbrecher gegen seinen Richter argumentieren könne, fängt Thomas durch seine Interpretation des „Wollens“ als „recht Wollen“ ab.

⁷¹⁶ STh II-II q. 58 a. 11: „...proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est.“

⁷¹⁷ Als Gerechtigkeitsprinzip taugt die goldene Regel daher nicht – möglich bleibt aber die Zuordnung zur Tugend der Liebe, bei der das Gut des anderen wie ein eigenes Gut gewollt und befördert wird. Die Argumentation soll also nicht die Bedeutung der goldenen Regel schmälern, sondern nur zeigen, dass sie nicht Gerechtigkeitsprinzip sein kann.

⁷¹⁸ STh II-II q. 58 a. 2 ad 4: „...actiones quae sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt.“

Perspektive als zum Gut des anderen gehörend eingesehen werden. Dieser eingeschränkte Blick auf das Gut des anderen, der im Akt der *iustitia commutativa* handlungsbestimmend ist, ist notwendig abstrakt: Der andere ist mir gleich, insofern er Akteur ist. Meine Handlungen dem anderen angemessen machen kann ich also nur, indem ich diesen abstrakten Standpunkt der Gleichheit aller Akteure einnehme. Die Gerechtigkeit ist als Gerechtigkeit nur denkbar, wenn zwei Menschen sich als Verschiedene, als Eigenständige und in dieser Eigenständigkeit Gleiche anerkennen.⁷¹⁹

Die Gerechtigkeit gebietet mir also nicht, das Gut des anderen anzustreben – das Gut des anderen ist eben nicht mein Gut und muss auch nicht wie ein eigenes Gut zum Ziel des Wollens gemacht werden.⁷²⁰ Sie verpflichtet mich jedoch, in meinem Gutsstreben und damit verbundenen äußeren Handeln zu beachten, dass andere Akteure ihrerseits mittels äußerer Handlungen nach ihren Gütern streben und dies im Verhältnis zu mir gleichberechtigt tun.

Der Bereich der ausgleichenden Gerechtigkeit ist dementsprechend umfassend. Sie enthält als Gegenstand nicht nur freiwillige Austauschverhältnisse im engen Sinne wie Verträge, sondern auch Austauschverhältnisse im weiteren Sinne wie Schädigungen, die jedenfalls auf Seiten des Geschädigten unfreiwillig sind.⁷²¹ So sind Verstöße gegen die Austauschgerechtigkeit nach Thomas der Totschlag⁷²², Verletzungen der Einzelperson wie Verstümmelung, Körperverletzung, Freiheitsberaubung⁷²³, Sachschaden gegen den Nächsten wie Diebstahl und Raub⁷²⁴, die Verletzung des Nächsten durch Worte wie das Richten ohne öffentliche Befugnis, die Falschaussage vor Gericht⁷²⁵, *contumelia*⁷²⁶, *detractio*⁷²⁷,

⁷¹⁹ STh II-II q. 58 a. 2: „Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum: et ideo non est nisi unius hominis ad alium.“ Man beachte auch, dass Thomas an der einzigen Stelle, an der er die goldene Regel zitiert – im *sed contra* auf die Frage, ob eine Sache über Wert verkauft werden dürfe, STh II-II q. 77 a. 1 -, diese in seiner eigenen Antwort nicht verwendet, sondern darauf abstellt, dass jedem der Vertragspartner das Seine verbleiben müsse.

⁷²⁰ STh II-II q. 58 a. 9 ad 3: „Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius.“; missverständlich daher die Aussage Steels, die Tugend der Gerechtigkeit bringe den Willen dazu, „sein eigenes Gut zu übersteigen und dem bonum alterius nachzustreben“, Steel 2005, S. 332.

⁷²¹ STh II-II q. 61 a. 3: „...commutativa...iustitia est directiva commutationum quae attendi possunt inter duas personas. Quarum quaedam sunt involuntariae; quaedam vero voluntariae.“

⁷²² STh II-II q. 64.

⁷²³ STh II-II q. 65.

⁷²⁴ STh II-II q. 66.

⁷²⁵ Des Angeklagten: STh II-II q. 69 a. 2; des Zeugen: STh II-II q. 70 a. 1, a. 4; des Anwalts: STh II-II q. 71 a. 3 ad 3.

⁷²⁶ STh II-II q. 72. Zu den Schwierigkeiten, diesen und die folgenden Begriffe sprachlich zu übertragen, vgl. Pieper 1953, S. 34.

*susurratio*⁷²⁸, *derisio*⁷²⁹ und *maledictio*⁷³⁰. Verstöße gegen freiwillige Tauschhandlungen sind Betrug bei Kaufverträgen⁷³¹ und Wucher⁷³². Die *iustitia commutativa* enthält außerdem auch die Bestimmungen dafür, wie „einseitige“ Schädigungen auszugleichen sind. Sowohl Strafe als auch Schadensersatz gehören in den Bereich der ausgleichenden Gerechtigkeit⁷³³. Auch die Gerichtshandlungen bezüglich der Verfehlungen gegen die ausgleichende Gerechtigkeit⁷³⁴ sind Gegenstand der *iustitia commutativa* und werden nach ihren Grundsätzen beurteilt.

Die Weite des Gegenstandsbereiches hat in der Interpretation dazu geführt, dass die Bestimmung des Tausches als grundlegenden Akt der *iustitia commutativa* als falsch empfunden wird: Die ausgleichende Gerechtigkeit sei nicht Tauschgerechtigkeit, da sie auch einseitige Schädigungen umfasse.⁷³⁵ Dem liegt jedoch ein sehr enges Verständnis von Tauschgerechtigkeit zugrunde, wie gezeigt werden soll. Die Insistenz Thomas' auf der Eigenständigkeit der Perspektiven der Einzelnen bei der *iustitia commutativa* – das Gut des einen Akteurs ist nicht Ziel eines anderen Akteurs⁷³⁶ – spricht nämlich für ein weites Verständnis von Tauschgerechtigkeit, das sich wie folgt beschreiben lässt: Wenn in einem weiten Verständnis der Tausch darin besteht, dass der Handelnde gegen eine andere Person Handlungsraum beansprucht und der anderen Person dafür die gleiche Möglichkeit der

⁷²⁷ STh II-II q. 73.

⁷²⁸ STh II-II q. 74.

⁷²⁹ STh II-II q. 75.

⁷³⁰ STh II-II q. 76.

⁷³¹ STh II-II q. 77.

⁷³² STh II-II q. 78.

⁷³³ STh II-II q. 61 a. 4: „Et sic contrapassum est commutativum iustum.“; STh II-II q. 62 a. 1: „Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae.“ Während sich Thomas beim *contrapassum* zunächst fragt, ob dies nicht ein für die Gerechtigkeit insgesamt paradigmatischer Akt sei, dann aber zum Schluss kommt, dass es sich um einen nur für den Teil Austauschgerechtigkeit typischen Akt handelt, wird die *restitutio* als Akt behandelt, der ganz offensichtlich ein eigentlicher Akt nur der Austauschgerechtigkeit ist.

⁷³⁴ STh II-II qq. 67-71.

⁷³⁵ Horn 2002, S. 101: Da Thomas bei der *iustitia commutativa* nicht nur freiwillige Gütertransaktionen im Sinn habe, sondern auch an einseitige Schädigungen denke, liege „auf der Hand, dass *iustitia commutativa* nicht soviel wie Tauschgerechtigkeit bedeuten kann“. Zur Schwierigkeit der Interpretation, die schon bei der aristotelischen Konzeption durch die Weite des Gegenstandsbereiches entsteht, vgl. Del Vecchio 1950, S. 66 (Fn 9) mwN auch zu weiteren Engführungen des Begriffs der *commutativa*.

⁷³⁶ STh II-II q. 58 a. 9 ad 3: „Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius.“

Inanspruchnahme von Handlungsraum schuldet, so übernimmt er durch sein Handeln die Verantwortung für eventuelle, von ihm ausgehende Schädigungen des anderen. Denn indem er mit seiner äußeren Handlung in die Welt tritt, tritt er mit anderen in Interaktion und beeinträchtigt diese potentiell. Nur wenn er auch deren Inanspruchnahme äußeren Handlungsraumes anerkennt, kann er erwarten, seinerseits Handlungsraum beanspruchen zu können. Aus der jeweiligen Eigenständigkeit der sich als Gleiche begegnenden Einzelnen resultiert so die Notwendigkeit des wechselseitigen Zugeständnisses von Handlungsräumen. Durch äußere Handlungen geht man ein Tauschverhältnis zu anderen Handelnden ein, bei dem Inanspruchnahme von eigenem Handlungsraum gegen Anerkennung fremden Handlungsraumes sich synallagmatisch wie Leistung und Gegenleistung gegenüberstehen. Dann ist aber beispielsweise ein Mord als Verletzung dieses Austauschverhältnisses zwischen zwei Personen fassbar. Eine solche Schädigung ist nicht einseitig, sondern verletzt die wechselseitige Anerkennung von Handlungsräumen. Grundlegendes Prinzip der *iustitia commutativa* ist daher das Nichtschadens- und Verantwortungsprinzip, das aus dem wechselseitigen Respekt der Eigenständigkeit des anderen resultiert.

Den Vorrang des angeborenen Gleichheitsverhältnisses vor allen Anerkennungsverhältnissen betont **Rhonheimer**.⁷³⁷ Für Thomas impliziert Menschsein Akteursein⁷³⁸, so dass ein Mensch nicht erst seine Akteurseigenschaft unter Beweis stellen muss, um als Gleicher anerkannt zu werden. Vielmehr ist die Anerkennung als Gleicher und der hiermit verbundene Respekt vor dem eigenständigen Gutsstreben des anderen jedem Menschen als Menschen geschuldet⁷³⁹, das gerade ist ja die Pointe der Unterscheidung zur *iustitia distributiva*, die eine unterschiedliche Behandlung der Menschen nach ihrer Funktion im Gemeinwesen zulässt. Das grundlegende wechselseitige Tauschverhältnis der *iustitia commutativa* ist also nicht aufhebbar und kann keinem Menschen verweigert werden. Ob ein Mensch tatsächlich vollverantwortlich handelt, also seine Akteurseigenschaft voll aktualisiert, ist hierfür nicht entscheidend. So können auch Menschen, die offensichtlich nicht vollverantwortlich handeln können wie etwa Säuglinge, Kinder, Bewusstlose bzw. Schlafende, aber auch Menschen, die durch Krankheit oder Alter nicht mehr vollständig Herr ihrer Handlungen sind, im Sinne der

⁷³⁷ Rhonheimer 2002, S. 290.

⁷³⁸ Dies wird systematisch ermöglicht durch die Annahme einer Leib-Seele-Einheit: Ist das Lebensprinzip nichts zu der Vernunftseele anderes, so muss die Spezieszugehörigkeit dafür entscheidend sein, ob jemand als Gleicher anzuerkennen ist. Andere Zuschreibungskriterien wie etwa Ausprägung oder Aktualisierung der Vernunftfähigkeit sind nicht möglich, setzt die Möglichkeit des Auseinanderfallens von Menschsein und Vernunftigsein doch eine Trennung zwischen Vernunftseele und Lebensprinzip voraus.

⁷³⁹ Vgl. auch Porter 1995, S. 124.

iustitia commutativa Berechtigte sein. Dass eine solche Berechtigung besteht, wird besonders deutlich daran, dass Thomas innerhalb der *iustitia commutativa* eine Einstandspflicht für existentielle Notlagen anderer begründet.⁷⁴⁰ Der ausgleichende Akt der *recompensatio* kann sich auch auf Zustände beziehen, die nicht durch das Unrecht eines Menschen entstanden sind: Unglück, „Schicksal“, Krankheit, Naturkatastrophen – auch nicht-menschliche Ursachen können Zustände hervorrufen, die Unrecht im Sinne der *commutativa* darstellen und ausgeglichen werden müssen,⁷⁴¹ so dass ihre Opfer nicht – etwa mangels aktueller Befähigung, eigenständig und vollverantwortlich zu handeln – aus dem ursprünglichen Gleichheitsverhältnis der *commutativa* „herausfallen“, sondern vielmehr Berechtigte bleiben und sogar einen Anspruch auf Kompensation ihrer Hilflosigkeit haben. Auch kann die Notwendigkeit der Anerkennung des anderen Menschen als Gleicher nicht dadurch „umgangen“ werden, dass man selbst keine Leistung in Anspruch nimmt und somit kein Tauschverhältnis zustande kommt – etwa, indem man nicht handelt. Denn auch Passivität ist in einem geteilten Handlungsraum aus der Perspektive der anderen Akteure ein Verhalten, das als Handlung eines eigenständigen anderen bewertet werden muss und folglich Respekt einfordert. Die Anerkennung ist folglich notwendig, sie kann nicht gegeben oder verweigert werden. Das zugrundeliegende Tauschverhältnis der *iustitia commutativa* ist also kein Vertrag im engeren Sinne, dessen Abschluss und Inhalt zur Disposition der daran Beteiligten stünde und dessen Zustandekommen die Rechtsposition der Beteiligten erst schaffen würde.⁷⁴²

Dieser Befund sollte aber nicht zu einer scharfen Entgegensetzung von „Austausch als Vertrag und demzufolge Rechtssetzung per Vertrag“ und „Austausch als Korrektiv vorhandener Rechtspositionen“ führen und den Gedanken der rechtsschöpfenden Kraft des

⁷⁴⁰ STh II-II q. 66 a. 7, ausführlicher hierzu unten unter 4. und unter VI. 2. b).

⁷⁴¹ Zu eng daher Pieper 1953, S. 14, der „einem Jeden das Seine geben“ so einschränkt, dass nur dort, wo „dem Menschen das Seine vorenthalten oder genommen wird, und, wiederum, nicht durch Unglück, Missernte, Feuer, Erdbeben, sondern durch den Menschen“, Unrecht vorliege.

⁷⁴² Auf diesen Punkt möchte auch Pieper 1953 hinaus, wenn er von den „unabdingbaren Rechten“ (S. 28) des Menschen spricht. Die von Pieper angegebene (theologische) Begründung, dass der Mensch als *creatura* Gottes unabdingbar berechtigt und verpflichtet ist, ist jedoch unvollständig, vermag sie doch weder die besondere Stellung (hierzu Pieper S. 24 f.) des menschlichen Geschöpfes im Vergleich zu anderen Geschöpfen zu erklären, noch Umfang und Inhalt der hier angesprochenen Berechtigung anzugeben: Wie in der vielzitierten Stelle STh I-II prol. zum Ausdruck kommt, ist es gerade die Akteurseigenschaft des Menschen, die ihn als Abbild Gottes im Vergleich zu den anderen Geschöpfen auszeichnet. An dieser Akteurseigenschaft aber kann die philosophische Argumentation für die Unabdingbarkeit des grundlegenden Gleichheitsverhältnisses der Gerechtigkeit ansetzen.

Vertrages ganz aus der *iustitia commutativa* herausnehmen. Dies geschieht bei **Harke**⁷⁴³, dessen Analyse zufolge das bei Thomas historisch zugrundeliegende Vertragsmodell grundsätzlich vom heutigen Vertragsmodell zu unterscheiden sei. Denn bei Thomas knüpfe die Wiedererstattung im Störfall nicht direkt an die Austauschvereinbarung an, so wie das nach heutigem Vertragsverständnis der Fall ist, sondern bekräftige vielmehr lediglich die bereits veränderten Vermögensverhältnisse. Deshalb könne Thomas sagen, dass jeder „das Seine“ erhalte, wenn Störungen im Vertragsverhältnis entsprechend dem Gebot der *recompensatio* behoben würden. Das Gebot des gerechten Verhältnisses von Leistung und Gegenleistung sei eine Folge davon, da es materiell gewährleiste, dass das Vermögen des Vertragspartners gleich bleibe. Nicht der Vertrag lasse also die Rechtsposition entstehen, sondern diese gebe dem Vertragsmechanismus Halt. Dasselbe Prinzip – das Vermögen muss gleich bleiben – liege auch den unfreiwilligen Tauschverhältnissen zugrunde. Mit dem heute gängigen Vertragsmodell hingegen sei die Forderung des gerechten Verhältnisses von Leistung und Gegenleistung nicht vereinbar.⁷⁴⁴

Harkes Darstellung, dass die Konzeption der *commutativa* alternativ entweder als kraft Vertrages rechtsschöpfend, d.h. eine Ordnung zwischen Individuen hervorbringend, oder eben an Rechtspositionen anknüpfend, also inhaltlich bereits festgelegt, vorgenommen werden müsse, bedeutet jedoch eine Engführung der Fragestellung. Spricht man der *iustitia commutativa* rechtsschöpfende Kraft ab, ist der Gedanke der selbstverantwortlichen Gestaltung des Rechtsraumes einer Gemeinschaft durch ihre Mitglieder, wie sie geistesgeschichtlich paradigmatisch im neuzeitlichen Modell des Gesellschaftsvertrages zum Ausdruck kommt, völlig undenkbar. Der Einzelne kann eben nicht kreativ auf die Gestalt der Gemeinschaft Einfluss nehmen – was ihn in der Konsequenz aber auch von der Verantwortung für diese Gestaltung weitgehend entlastet. Dies ist jedoch ein Kurzschluss, kommt es Thomas bei der Gerechtigkeitskonzeption doch gerade darauf an, die Eigenständigkeit der Akteure in dem Bereich, der alle betrifft, zu wahren. Das Unaufgebbare der nicht zur (vertraglichen) Disposition stehenden rechtlichen Grundpositionen der

⁷⁴³ Harke 2005, S. 11. Harkes rechtshistorische Untersuchung geht der Frage nach, ob und wie die Vorstellung materieller Austauschgerechtigkeit in Form von Gleichwertigkeit von Leistung und Gegenleistung bei privatrechtlichen Verträgen in die traditionellen Lehren von der *iustitia commutativa* integriert wurde.

⁷⁴⁴ Einen ähnlichen Einwand formuliert Del Vecchio 1950, S. 57: „Ein anderer Fehler der aristotelischen Lehre ... besteht darin, daß nach ihr die vergleichende oder berichtigende Gerechtigkeit, welche die Vertragsverhältnisse regelt, eine objektive Grundlage in der Gleichheit der Werte haben soll, während das Wesenselement in den Rechtsverträgen vielmehr das Subjektive ist, das durch die beiderseitige Willensübereinstimmung gebildet wird; von dieser hängt grundsätzlich die Bestimmung der in Betracht kommenden Werte ab. Die Anerkennung der Gültigkeit derartiger Verträge bedeutet deshalb, daß man den vertragsschließenden Subjekten gleichermaßen die Würde als Persönlichkeiten zuerkennt.“

Gleichheit und Eigenständigkeit dient dazu, die Aktualisierung des Akteurseins, also die Verwirklichung der Handlungsmacht im geteilten Handlungsraum zu ermöglichen. Sie ist daher jeder konkreten Ausgestaltung einzelner Rechtspositionen zwar vorgeordnet, schließt aber (vertragliche) Rechtsschöpfung durch die Einzelnen nicht aus, sondern ermöglicht diese im Gegenteil erst: Weil die Eigenständigkeit der Akteure zu wahren ist, müssen diese als an der Hervorbringung der gemeinschaftlichen Ordnung Beteiligte gedacht werden. Die Perspektive des Einzelnen wird bei der Gerechtigkeit nicht zu Gunsten der Gemeinschaftsperspektive aufgegeben, sondern ihre Berechtigung wird vielmehr gerade in der Vermittlung durch das Gemeinschaftliche, nämlich ihrer Anerkennung durch die anderen Akteure, notfalls auch gegen diese einklagbar. Das Recht steht deshalb zwar nicht zur Disposition des Einzelnen, doch es handelt sich hierbei um eine Gemeinschaftsleistung, die der Einzelne mitträgt und mitverantwortet wie jemand, der an einem Austauschvertrag beteiligt ist. Thomas unterscheidet die Aspekte der vertraglichen Rechtsschöpfung bzw. Rechtswahrung nicht im Sinne einer Alternative, vielmehr zeigt sich an seiner Konzeption, dass die rechtsschöpfende Kraft der *commutativa* sich nicht im Vertragsgedanken erschöpft, sondern ergänzt wird um den Gedanken der Gleichheit, der erlaubt, die Angemessenheit von Leistung und Gegenleistung zu bestimmen – nämlich nach Gleichheitsprinzipien.⁷⁴⁵ **Harke** interpretiert die Verpflichtung auf die *communis utilitas* durch die privatautonome Wahl des Vertragsmodells bei Thomas als Hinweis darauf, dass das Gebot materialer Leistungsäquivalenz mit dem Vertragsgedanken verknüpft sei und folglich dem Vertrag keine rechtsschöpfende Kraft zugeschrieben werde. Thomas verweist auf die *communis utilitas* jedoch nur als ergänzende Begründung beim Spezialfall Kauf⁷⁴⁶, diese kann nicht auf die Austauschgerechtigkeit insgesamt ausgedehnt werden: Die Inanspruchnahme des geteilten Handlungsraumes ist nicht etwas dem Akteur Nützliches, was dieser zu seinem Nutzen erwählt, es handelt sich vielmehr um eine Notwendigkeit. Umgekehrt kann der andere die Handlungsfreiheit im geteilten Raum nicht entweder gewähren oder nicht gewähren, denn kraft seines Akteurseins ist der andere ihm gegenüber verpflichtet. Vorrangig ist daher als Begründung des Gebots der materialen Leistungsäquivalenz heranzuziehen, dass die *commutativa* mit Gleichheitsprinzipien wirkt. Alle rechtshervorbringende Kraft der *commutativa* bleibt aus diesem Grund bei Thomas nicht nur an Voraussetzungen gebunden, nämlich an das Vorhandensein einer basalen Gleichheit der sich begegnenden

⁷⁴⁵ Und zwar – entgegen der Behauptung Harkes (aaO S. 104) - ohne Ansehung der Person. Dass die *iustitia commutativa* von den Besonderheiten der einzelnen Person absieht, betont auch Del Vecchio 1950, S. 55.

⁷⁴⁶ STh II-II q. 77 a. 1: „...emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque: dum scilicet unus indiget re alterius et e converso“.

„Vertrags“partner, deren Eigenständigkeit gegeneinander zu wahren ist, sondern wird außerdem auch noch ergänzt durch die zweite Art der Gerechtigkeit, der *iustitia distributiva*, die alle rechtsschöpfenden Absprachen der Eigenständigen der *commutativa* einordnet in die vorfindlichen tatsächlichen Strukturprinzipien der jeweiligen Gemeinschaft und so um den Aspekt des Gemeinschaftlichen erweitert. Die Einsicht, dass der Vertragsgedanke nur innerhalb dieses Rahmens und ergänzt um den Gedanken der Gleichheit rechtshervorbringend wirkt, muss in der zu scharfen Entgegensetzung von „Austausch als Vertrag und demzufolge Rechtssetzung per Vertrag“ oder „Austausch als Korrektiv vorhandener Rechtspositionen“ verschüttet werden. Dementsprechend ist die Vorstellung der Selbstbestimmung gemeinschaftlichen Lebens durch Vertrag dieser Konzeption nicht völlig fremd, sondern durchaus denkbar, wenn auch wegen der Rückbindung an Voraussetzungen in ihrer Bedeutung begrenzt.

Wie weit meine Berechtigung gegenüber einem anderen in einer konkreten Begegnung geht, ist nicht schon dadurch vollständig bestimmt, dass dieser mein Akteursein achten muss. Denn Akteursein heißt ja gerade, nach nur eigenen Gütern zu streben. Obwohl mit den Grundgütern der Rahmen abgesteckt ist, innerhalb dessen jeder Akteur sein Streben verwirklicht, muss nicht jede meiner äußeren Handlungen für den anderen als Streben nach etwas erscheinen, das auch ihm Gut ist. Folglich ist auch nicht abstrakt bestimmbar, welche äußeren Handlungen der andere achten muss.⁷⁴⁷ Andersherum ist jedoch klar, dass bestimmte Handlungen vom anderen nicht geduldet werden müssen: Was seine Handlungskompetenz – seine Grundgüter – beeinträchtigt, kann nicht als mein Streben nach einem Gut gegen ihn durchgesetzt werden. Das Erheben eines Anspruchs (auf Handlungsraum), die Behauptung der Verwirklichung eines Gutes, mit dem jede äußere Handlung auftritt, kann sich gegenüber anderen Menschen nur durchsetzen, indem die Eigenständigkeit des Einzelnen geltend gemacht wird, die die Nichteinmischung aller anderen fordert, indem also der Anspruch des individuellen Standpunktes erhoben wird. Dieser individuelle Standpunkt ist aber nur dann auch gegen andere durchsetzbar oder für andere verpflichtend, wenn er dem anderen die Möglichkeit lässt, seine eigenen Ansprüche

⁷⁴⁷ Für eine andere Interpretation siehe Utz 1953 Kommentar S. 455, der die Berechtigung eines durch äußere Handlung erhobenen Anspruchs daran knüpft, dass sich dessen ideeller Gehalt für andere einsichtig als allgemeinheitstauglich ausweisen kann. Dies setzt jedoch voraus, dass die Grundgüter bereits umfassend determinieren, welche Handlungen als gut gelten können. Dem einzelnen Akteur wird keine Gestaltungsmacht zugesprochen; in der intersubjektiven Begegnung der Einzelnen liegt keinerlei rechtsschöpfendes Potential. Wenn aber das individuelle Gut des Einzelnen überhaupt nicht mehr dessen eigener Bestimmung entspricht und von der Gerechtigkeit im Anspruch des Gemeinschaftlichen aufgelöst wird, ist die thomanische Grundthese, dass das Gute zu tun das glückliche Leben ausmacht und das Wohl des Akteurs befördert, nicht mehr begründbar.

auf Handlungsraum zu erheben. Wie sich diese Möglichkeit im Einzelnen verwirklicht, unterliegt der Gestaltung durch die einander begegnenden Einzelnen in konkreten Vertragsverhältnissen.⁷⁴⁸

Das durch die *iustitia commutativa* hergestellte Verhältnis der Einzelnen untereinander lässt sich also als ein Gleichheitsverhältnis charakterisieren, das die Anerkennung der eigenständigen einzelnen Akteure zum Inhalt hat und auf Gegenseitigkeit beruht.

3. Verteilungsgerechtigkeit als soziale Gerechtigkeit?

Gegen die hier vertretene Interpretation der beiden besonderen Gerechtigkeitsformen könnte sprechen, dass für Fragestellungen, die die heutige Diskussion um sog. „soziale Gerechtigkeit“⁷⁴⁹ (oftmals der *iustitia distributiva* zugeordnet⁷⁵⁰) bestimmen, scheinbar gar kein Raum bleibt. Für Thomas scheinen Güterknappheit, Sorge für sozial Schwache, Umverteilung bei „struktureller Ungerechtigkeit“ und ähnliche Problemstellungen keine Frage der besonderen Gerechtigkeit, erst recht nicht der *iustitia distributiva* zu sein – der Textbefund jedenfalls gibt kaum Anknüpfungsmöglichkeiten her. **Utz** meint deshalb, man müsse die *iustitia distributiva* so verstehen bzw. sinngemäß ergänzen, dass nicht nur die Leistung einer Person für die Gemeinschaft abgegolten werde, sondern dass auch Fürsorge für sozial Schwache unter ihre Prinzipien der Verteilung gemeinsamer Güter falle.⁷⁵¹ Nach der hier vertretenen Interpretation ist dies jedoch ausgeschlossen: Die Frage nach Fürsorge- oder Hilfspflichten lässt sich nicht im Rahmen der *iustitia distributiva* stellen und beantworten, da diese gerade eine funktionsbezogene Verteilung vorschreibt. Das muss aber nicht heißen, dass der thomanische Gerechtigkeitstraktat nach der hier

⁷⁴⁸ Vgl. hierzu Utz 1953 Kommentar S. 455.

⁷⁴⁹ Für die philosophische Verwendung des Begriffs prägend wohl die moraltheologische Debatte um die Enzykliken *Quadragesimo anno* (1931) und *Divini Redemptoris* (1937). Zum Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ vgl. Höffe 1998, S. 233 f., der nach dem Hinweis auf die unklare begriffsgeschichtliche Lage als Aufgabenfeld die „soziale Frage“ benennt und die übliche Priorität der Verteilungs- oder distributiven Gerechtigkeit hierbei kritisiert; vgl. für genauere Nachweise zur Verwendung des Begriffs auch Del Vecchio 1950, S. 40 ff., der nachweist, dass teilweise auch die thomanische Gesetzesgerechtigkeit mit der „sozialen Gerechtigkeit“ identifiziert wird, selbst aber eine Zuordnung zu den jeweiligen Einzelgerechtigkeiten (*commutativa* oder *distributiva*) favorisiert.

⁷⁵⁰ Vgl. z.B. Köhler 1993; für die Gegenansicht, die Fragen der „sozialen“ Gerechtigkeit als Fragen der Tauschgerechtigkeit formuliert, vgl. z.B. Höffe 1998, S. 233-239. Die hier vorgeschlagene Interpretation muss beide Ansichten als zu einseitig ablehnen.

⁷⁵¹ Utz Kommentar S. 469: „Dagegen läßt sich das Maß der austeilenden Gerechtigkeit nur im Vergleich zu allem anderen festlegen, da die Güter des Gemeinwohls entsprechend den Verdiensten am Gemeinwohl verteilt werden; wir würden noch hinzufügen: entsprechend auch der Unterstützungsbedürftigkeit durch das Gemeinwohl.“ Eine ähnlich starke Rolle scheint Dognin 1961, S. 638 f. der *distributiva* zuzusprechen.

vorgeschlagenen Interpretation für Fragen, die heute als Gerechtigkeitsfragen angesehen werden, keine Prinzipien an die Hand gibt, die Orientierung bieten könnten. Zu einem solchen Schluss kommt etwa **Finnis** bei seiner eigenen Analyse des Gerechtigkeitstrakts, wenn er beklagt, dass Thomas' Versuch, die aristotelischen Unterscheidungen in ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit als Teile der Einzelgerechtigkeit durchzuhalten, keine in sich schlüssige Gerechtigkeitskonzeption ergebe, die substantielle Gerechtigkeitsprobleme zu lösen helfe.⁷⁵² Auf der Grundlage der hier vertretenen Interpretation der beiden Arten der besonderen Gerechtigkeit soll vielmehr nun gezeigt werden, welche Fragestellungen der heute sog. „Verteilungsgerechtigkeit“ Thomas selbst behandelt und wie er sie einordnet, um sodann andeutungsweise zeigen zu können, wie man die von ihm konzipierten Rechtspflichten nach seinen Prinzipien erweitern könnte. Dass hier die mit dem Feld der „sozialen“ Gerechtigkeit verbundenen Probleme nicht einmal ansatzweise oder überblicksartig dargestellt werden können und sollen, muss wohl nicht vorausgeschickt werden – bescheidenes Ziel des folgenden Abschnitts ist lediglich zu zeigen, dass gerade die hier vorgeschlagene Interpretation von *distributiva* und *commutativa* geeignet ist, Fragen der sog. „sozialen“ Gerechtigkeit differenziert zu artikulieren.

Thomas statuiert eine Einstandspflicht Reicher für existentielle Notlagen Bedürftiger – jedoch nicht im Rahmen der *iustitia distributiva*, sondern als Problem der *iustitia commutativa*⁷⁵³ – was nach der hier vertretenen Interpretation konsequent ist. Denn das Gleichheitsverhältnis, das die *iustitia commutativa* voraussetzt, darf nicht an faktischen Hindernissen scheitern – die Erfüllung der Grundbedürfnisse in einem Maße, das die Eigenständigkeit der Akteure zulässt, ist Voraussetzung dafür, dass die Austauschgerechtigkeit als Prinzip unter Gleichen wirksam werden kann. Existentielle Notlagen sind daher als Gebot der *iustitia commutativa* von solchen Akteuren, die selbst nicht bedürftig sind, auszugleichen. Maß einer solchen Fürsorgepflicht kann deshalb nur das die Gerechtigkeitsarten verbindende Element des *bonum humanum* sein.⁷⁵⁴

Eine solche Fürsorgepflicht als Gemeinschaftsaufgabe kommt bei Thomas überhaupt nicht vor. Aber auch als Pflicht des individuellen Akteurs ist eine allgemeine Sorge für sozial

⁷⁵² Finnis 1998, S. 188: „...Aquinas's efforts to follow Aristotle in classifying types of justice – its species, parts, and associated forms – yield no really clear and stable analytical pattern. The effort to understand and work with the distinctions – say, between, 'distributive' and 'commutative' sheds little light on the substantive issues of justice.“

⁷⁵³ STh II-II q. 66 a. 7.

⁷⁵⁴ Näher zur Einstandspflicht Reicher bei existentiellen Notlagen, die als Teil der *iustitia commutativa* konzipiert ist, unten unter VI. 2. b).

Schwache über die Behebung bzw. (dauerhafte) Kompensation existentieller Notlagen hinaus für ihn nicht Thema der Gerechtigkeit.

Lediglich bei einer Annexugend der Gerechtigkeit, der Freigiebigkeit, wird der rechte Gebrauch des Geldes bzw. geldwerter Güter angesprochen.

Die Annexugenden sind der Gerechtigkeit zugeordnet, weil sie wie diese mit der Beziehung auf den anderen zu tun haben. Sie sind jedoch keine Teile oder Arten, sondern nur Annex, da sie nicht vollständig die Bewandnis des Gerechten haben.⁷⁵⁵ Da das Gerechte definiert wurde als das, was dem anderen nach der Gleichheit geschuldet ist, kann dieses Defizit der Annexugenden in zweierlei bestehen: Entweder das von ihnen angesprochene Geschuldete ist nicht in derselben Weise geschuldet, oder die Beziehung auf den anderen, die sie thematisieren, ist kein Gleichheitsverhältnis. Auf die Freigiebigkeit trifft Ersteres zu: Der Freigiebige teilt seinen Überfluß an äußeren Gütern mit Bedürftigen.⁷⁵⁶ Man beachte: Niemand muss so viel geben, dass er selbst seinen Lebensunterhalt nicht mehr bestreiten kann,⁷⁵⁷ nur der Überfluß wird vom Freigiebigen weggegeben. Die Freigiebigkeit wird zwar von manchen der Gerechtigkeit zugeordnet, da sie erstens mit dem Verhältnis zum anderen und zweitens mit dem Gebrauch äußerer Dinge zu tun hat. Diese Zuordnung übergeht jedoch das die Freigiebigkeit von der Gerechtigkeit unterscheidende Merkmal der Art des Geschuldeteins⁷⁵⁸: Die Freigiebigkeit nämlich ist nicht rechtlich geschuldet, also so, dass der andere einen Anspruch auf Einhaltung der Gebote der Freigiebigkeit hätte, so wie er das bei den Geboten der Gerechtigkeit hat. Thomas spricht hier von moralischem im Gegensatz zu rechtlichem Geschuldetein⁷⁵⁹, denn der Freigiebige gibt dem anderen von dem Eigenen, nicht wie der Gerechte das, was dem anderen als das Seine zukommt⁷⁶⁰. Nun ist auch

⁷⁵⁵ Zu ungenau daher Pieper 1953, insb. S. 36 f., der zwischen rechtlich verpflichtenden und (nur) moralisch verpflichtenden Gerechtigkeitsforderungen unterscheidet. Beide als Gerechtigkeitsforderungen einzuordnen heißt, Einzel- und Gesetzesgerechtigkeit gleich zu setzen – und den eigenen Status der Annexugenden zu verschweigen.

⁷⁵⁶ STh II-II q. 117 a. 1.

⁷⁵⁷ STh II-II q. 117 a. 1 ad 2: „...ad liberalem non pertinet sic divitias emittere ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur.“

⁷⁵⁸ STh II-II q. 117 a. 5.

⁷⁵⁹ STh I-II q. 117 a. 5 ad 1: „...liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit iustitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus.“; vgl. schon zuvor zu der Unterscheidung zwischen rechtlichem und moralischem Geschuldetein STh II-II q. 80 a. 1: „A ratione vero debiti iustitiae defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale.“

⁷⁶⁰ STh II-II q. 117 a. 5: „Liberalitas non est speciem iustitiae: quia iustitia exhibet alteri quod est eius; sed liberalitas exhibet id quod suum est.“

innerhalb des moralisch Geschuldeten noch zu unterscheiden: Wo ohne die Verpflichtung die Sittlichkeit als solche gefährdet wäre, besteht ein höherer Grad des Geschuldetseins⁷⁶¹ als dort, wo die Verpflichtung nur zur Sittlichkeit beiträgt, sie also vermehrt, nicht jedoch unabdingbar ist. Nur diesen geringeren Grad des (moralischen) Geschuldetseins nimmt Thomas für die Freigiebigkeit an.⁷⁶²

Dennoch ist die Freigiebigkeit der Gerechtigkeit näher als der Liebe, denn sie setzt keine liebende Hinneigung zu einem konkreten Menschen voraus, sondern befördert abstrakt das Gut irgendeines – auch fremden – Menschen.⁷⁶³ Das Wohl des anderen muss nicht wie das eigene Wohl erstrebt werden, um eine freigiebige Handlung zu erzeugen. Wie bei der Gerechtigkeit wird das Wohl des anderen gerade als nicht zum eigenen Guten gehörend in den Blick genommen. Anders als bei der Gerechtigkeit ordnet die Freigiebigkeit jedoch nicht das rationale Strebevermögen, sondern bezieht sich auf die inneren Leidenschaften.⁷⁶⁴ Denn freigiebig ist, wer leichten Herzens von seinen äußeren Gütern abgibt. Die dafür notwendige innere Einstellung zum Geld ist Kennzeichen der Freigiebigkeit, während das rechte Maß beim Geben, also z.B. die angemessene Auswahl der zu unterstützenden Bedürftigen, der Gerechtigkeit obliegt.⁷⁶⁵ Wegen dieser eindeutigen Abgrenzung der Freigiebigkeit von der Gerechtigkeit ist sie nicht geeignet, das konstatierte Defizit in der Gerechtigkeitskonzeption bezüglich der Fürsorgepflichten gegenüber Bedürftigen auszugleichen.

Weitere Pflichten des Einzelnen gegenüber Bedürftigen, die über die Behebung oder Kompensation existentieller Notlagen hinausgehen, werden im Rahmen der Barmherzigkeit, des Wohltuns und des Almosengebens behandelt. Alle drei sind jedoch Tugendakte der Liebe: Die Barmherzigkeit ordnet Thomas den inneren Wirkungen des Aktes der Tugend der Liebe zu⁷⁶⁶, Wohltun und Almosengeben deutet er als äußere Akte oder Wirkungen der Liebe⁷⁶⁷. Wie die Gerechtigkeit richtet auch die theologische Tugend der Liebe auf das Gut

⁷⁶¹ STh II-II q. 80 a. 1: „Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit: et hoc habet plus de ratione debiti.“

⁷⁶² STh II-II q. 80 a. 1: „Aliud vero debitum est necessarium sicut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest. Quod quidem debitum attendit *liberalitas, affabilitas, sive amicitia*, et alia huiusmodi.“

⁷⁶³ STh II-II q. 117 a. 5 ad 3.

⁷⁶⁴ STh II-II q. 117 a. 2 ad 1: „...immediata materia liberalitatis sunt interiores passioness.“

⁷⁶⁵ Vgl. STh II-II q. 117 a. 2 ad 3: „...iustitia constituit aequalitatem in istis exterioribus rebus: non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passioness. Unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter iustitiae.“

⁷⁶⁶ Siehe für die Einteilung STh II-II q. 28 intr.; unmittelbar zur Barmherzigkeit STh II-II q. 30.

⁷⁶⁷ STh II-II q. 31 intr.

des anderen aus und bezieht sich deshalb in besonderer Weise auf äußere Handlungen. Wie die Gerechtigkeit ist auch sie eine Tugend des Willens, des rationalen Strebevermögens.⁷⁶⁸ Während jedoch die Gerechtigkeit bestimmt, auf was für ein Verhalten andere ein Anrecht haben, geht die Liebe darüber hinaus: Sie verpflichtet den Akteur auch zu Verhalten, auf das kein Recht eines anderen besteht.⁷⁶⁹ Die Liebespflichten benennen also das Geschuldete, das zu den Gütern des Akteurs selbst gehört, so dass kein korrespondierendes Recht des Empfängers der Wohltat besteht – die Güter des Empfängers geraten nur insofern in den Blick, als das Wohl des Empfängers für den Akteur in der liebevollen Hinneigung zum anderen wie das eigene Wohl ist.⁷⁷⁰ Die Liebe bringt Handlungen zum Wohl des anderen hervor, die nicht im Schema von Leistung und Gegenleistung stattfinden. Dementsprechend erfüllen ihre Akte keinen Anspruch des Empfängers, sie sind von ihm unverdient. Dagegen beziehen sich die Pflichten der Gerechtigkeit auf etwas, das zu den Gütern dessen zählt, dem etwas geschuldet ist. Das Gut des anderen wird direkt zum Grund der Verpflichtung des Akteurs, insofern als der andere in seiner Eigenschaft als Akteur zu respektieren ist und sein Gutsstreben in gleicher Weise möglich sein muss wie das eigene. Der Gerechtigkeitspflicht des Akteurs korrespondiert also ein Anspruch des Behandelten auf Wahrung des Seinen, entstanden entweder im freiwilligen (vorherige Leistung des Behandelten an den Akteur) oder unfreiwilligen Tauschverhältnis (vorherige Schädigung des Behandelten durch den Akteur/korrektive Gerechtigkeit). Beiden Tauscharten zugrundeliegend ist die Übernahme von Verantwortung für eigenes Handeln im Gegenzug für die Inanspruchnahme von Handlungsraum, die das Verhältnis der Akteure untereinander als Gegenseitigkeitsverhältnis konstituiert. Die Gegenseitigkeit der Gerechtigkeit bewahrt die Eigenständigkeit und Handlungsmacht der Akteure im geteilten Handlungsraum. Aus diesem Gegenseitigkeitsverhältnis lässt sich also nach Thomas keine über existentielle Notlagen hinausgehende Fürsorgepflicht ableiten – der heute unter dem Titel „Verteilungsgerechtigkeit“ abgehandelte Problemkreis wäre also tatsächlich eine Erweiterung der Rechtspflichten im Vergleich zur Position von Thomas.

⁷⁶⁸ STh II-II q. 24 a. 1: „Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, id est voluntas“; STh II-II q. 58 a. 4: „Unde iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate.“

⁷⁶⁹ STh II-II q. 23 a. 3 ad 1: „Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis; amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilem et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti“.

⁷⁷⁰ STh II-II q. 31 a. 3 ad 3: „...duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis eius qui debet, sed potius in bonis eius cui debetur ... Aliud autem est debitum quod computatur in bonis eius qui debet, et non eius qui debetur: puta si debeatur non ex necessitate iustitiae, sed ex quadam morali aequitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis.“

Denkt man über eine solche Erweiterung der Rechtspflichten im Sinne einer „Verteilungsgerechtigkeit“ nach, bietet sich als systematischer Anknüpfungspunkt zunächst gar nicht so sehr die *iustitia distributiva* an, sondern die *iustitia commutativa*. Deren Einstandspflicht für existentielle Notlagen trifft zwar zunächst nur den einzelnen Akteur, doch sie besteht verschuldensunabhängig und bei jedem Akteur allein dadurch, dass er Akteur ist. Die Überleitung dieser Einstandspflicht auf den Staat bzw. ihre teilweise Wahrnehmung durch den Staat könnte man durch Effizienzgesichtspunkte begründen – und die Kosten der innerhalb der *commutativa* begründeten Rechtspflichten dann gemäß den Grundsätzen der *distributiva* auf die Einzelnen verteilen. Möchte man noch weitergehende Pflichten begründen, ließen sich die Prinzipien der *commutativa* etwa auch dann anwenden, wenn sich ein Verschulden der Gemeinschaft an einer Notlage oder z. B. auch an einer unerträglichen strukturellen Ungleichheit – z. B. durch Fehlorganisation – begründen ließe, was dann eine Wiedererstattungspflicht, *recompensatio*, auslösen würde. Verpflichteter einer solchen Rekompensationspflicht gemäß der *iustitia commutativa* kann – wie bereits gesehen – durchaus auch die Gemeinschaft als Ganze sein, so dass die Last dann auf alle umzulegen wäre.

Die *iustitia distributiva* hingegen kann als Anknüpfungspunkt nur dort dienen, wo es um gemeinsames Handeln geht – und zwar gleichermaßen im öffentlichen wie im privaten Bereich⁷⁷¹ –, ein augenfälliges Anwendungsfeld ist das gemeinsame Erwirtschaften von Gütern (also zum Beispiel Fragen der „Lohngerechtigkeit“), aber auch – auf staatlicher Ebene – die Risikolastenverteilung. Man beachte jedoch: Eine Berechtigung ohne Gegenleistung des Berechtigten ist auf ihrer Grundlage nicht zu begründen. Ohne dass die Berechtigung eines Hilfsbedürftigen aber durch ein wie auch immer ausgestaltetes „in-der-Schuld-stehen“ der Gemeinschaft gegenüber (z.B. Sozialversicherungspflicht) erst konstruiert werden muss, bestehen für Thomas (Rechts-)Ansprüche Hilfsbedürftiger immer bereits schon unter der *commutativa* unabhängig von einer Gegenleistung und unterliegen insofern weder der politischen Entscheidung, noch sind sie – fast noch bedeutsamer – vom Bestand konkreter Ausgestaltungen von Gemeinschaftlichkeit, wie es auch Nationalstaaten sind, abhängig (was umgekehrt allerdings auch ein Hinweis darauf ist, dass die Inanspruchnahme von Handlungsraum im Rahmen der *commutativa* als bloßer Teil der Gerechtigkeit notwendig auf deren zweiten Teil, die Gemeinschaftlichkeit der *distributiva*, verwiesen ist⁷⁷²).

⁷⁷¹ Zu Recht betont von Dognin 1961, S. 638, und Finnis 1998, S. 217.

⁷⁷² Auf die notwendige Ergänzung der beiden Gerechtigkeitsteile durch den jeweils anderen weist auch Dognin 1961, S. 603 hin. Seiner Begründung allerdings, dass nur die *distributiva* den absoluten Wert der menschlichen Person respektiere, kann hier natürlich nicht gefolgt werden.

Die hier vorgeschlagene textnahe Interpretation von *iustitia commutativa* und *iustitia distributiva* hat also nicht zur Folge, dass in der herkömmlichen Lesart der *iustitia distributiva* zuzurechnende Probleme sogenannter „Verteilungsgerechtigkeit“ nicht angemessen artikulierbar wären. Im Gegenteil erlaubt die Rückführung auf das Verschuldensprinzip eine schlüssigere Begründung als die herkömmliche Verortung dieses Problemkreises, die Verteilungsfragen oft als Fragen des Verhältnisses Staat-Bürger rein begrifflich der *iustitia distributiva* zuordnet, ohne einen Verpflichtungsgrund benennen zu können.

4. Verhältnis von *iustitia commutativa* und *iustitia distributiva*

Zusammenfassend ist nun noch einmal auf das Verhältnis von *distributiva* und *commutativa* einzugehen. Thomas hat – wie bereits ausgeführt – *distributiva* und *commutativa* als Arten, *species*, der Tugend der Einzelgerechtigkeit gekennzeichnet.⁷⁷³ Finnis⁷⁷⁴ weist darauf hin, dass Thomas andererseits aber auch die Bezeichnung Teile, *partes* gebraucht⁷⁷⁵, seiner Einschätzung nach ist die Unterteilung der Gerechtigkeit unklar und außerdem wechselnd, die Bezeichnungen werden unterschiedlich gebraucht. Dass die vorgeschlagene Interpretation diese Unsicherheiten beseitigt, soll mit der nun folgenden Zusammenfassung gezeigt werden.

Der Einwand, dass die Bezeichnung variere, lässt sich leicht entkräften: Denn von einem Teil, *pars*, spricht Thomas bei den Tugenden in dreifacher Hinsicht, er unterscheidet *partes quasi integrales*, *partes subiectives* und *partes potentiales*.⁷⁷⁶

Die *partes quasi integrales* verhalten sich zum Ganzen der Tugend wie Wand, Dach und Grundmauern zum ganzen Haus, sie sind also das, was zum vollkommenen Akt der Tugend notwendig zusammenkommen muss. Bei der Gerechtigkeit ist das „Gutes zu tun“ und „Böses zu meiden“ – beide sind notwendige Bestandteile einer gerechten Handlung, da die durch die Gerechtigkeit begründete Pflicht gegenüber dem Gut des anderen das Herstellen gerechter Verhältnisse (Gutes tun) ebenso wie das Bewahren gerechter Verhältnisse (Böses

⁷⁷³ STh II-II q. 61.

⁷⁷⁴ Finnis 1998, S. 215, note a.

⁷⁷⁵ STh II-II q. 122 a. 6; Finnis 1998, S. 215 f. liest hier für „partes“ fälschlicherweise „partes subiectives“ statt „partes potentiales“; mit „iustitia proprie dicta“ ist in diesem Artikel die Einzelgerechtigkeit gemeint, die das *debitum legale* benennt, im Gegensatz zu den Annexugenden der Gerechtigkeit, die zum Teil „nur“ das *debitum morale* zum Gegenstand haben.

⁷⁷⁶ Vgl. STh II-II q. 48, a. 1; q. 128, a. 1; q. 143, a. 1.

meiden) beinhaltet. „Gutes Tun“ und „Böses meiden“ sind also *partes integrales* der Gerechtigkeit.⁷⁷⁷

Die *partes subiectives* werden deshalb als Teil bezeichnet, weil sie wie eine Spezies zur Gattung Arten der Tugend darstellen. *Partes subiectives* der Gerechtigkeit sind *iustitia distributiva* und *iustitia commutativa*.⁷⁷⁸

Die *partes potentiales* schließlich sind verbundene Tätigkeiten, die nicht die ganze Kraft der Haupttugend haben, aber auf bestimmte Tätigkeiten oder Bereiche derselben hingeeordnet sind. Auf diese Weise wird nach Thomas zum Beispiel das Ernährungs- und das Sinnenvermögen jeweils als Teil der Seele bezeichnet. Solche Annextugenden der Gerechtigkeit⁷⁷⁹ sind Gottesverehrung, Ergebenheit, Ehrerbietung, Gehorsam, Dankbarkeit, Wahrhaftigkeit, Freundschaft, Freigiebigkeit und Billigkeit.

Species wird also gleichbedeutend mit *pars subiectiva* gebraucht, die Bezeichnungen können ohne Bedeutungswandel für *iustitia commutativa* und *iustitia distributiva* verwendet werden.

Schwieriger zu widerlegen ist der Einwand, dass die gesamte Aufteilung der Gerechtigkeit unklar sei und keine stabile Struktur liefere. Weshalb die Weite des Gegenstandsbereiches der *commutativa* gerechtfertigt ist und die Vielfalt der mit ihr bezeichneten Konstellationen daher nicht mit Bedeutungswandel verwechselt werden darf, ist bereits dargelegt worden. Dass aber gemeinsam mit der zweiten *species*, der *distributiva*, das gesamte Feld der Einzelgerechtigkeit vollständig ausgefüllt wird und die Einteilung von Gesetzes- und Einzelgerechtigkeit danach schlüssig ist, soll nun noch einmal im Zusammenhang dargestellt werden.

Die umfassende Behandlung der Tauschgerechtigkeit als Interaktion von Einzelnen, die sich prinzipiell als Gleiche begegnen, mit ihrer Kennzeichnung als Treffen einer Sachmitte, erfasst Gerechtigkeit als äußere Seite der Moral in ihrer intersubjektiven Relevanz. Wenn Thomas daneben die distributive Gerechtigkeit einführt, so geht es ihm weder darum, das Handeln des Staates gegenüber seinen Bürgern umfassend zu bestimmen (Strafe ist z.B. Teil der kommutativen Gerechtigkeit), denn der Staat tritt dem Bürger, insofern er Akteur ist und handelt, als Gleicher gegenüber. Noch geht es ihm um die Festlegung dessen, was einem jeden geschuldet ist (was sich zumeist aus Austauschverhältnissen ergibt), sondern die austeilende Gerechtigkeit erfasst gemeinsames Handeln und thematisiert so auch die

⁷⁷⁷ STh II-II q. 79 a. 1.

⁷⁷⁸ STh II-II q. 61.

⁷⁷⁹ STh II-II q. 80.

zugrundeliegende und als solche jeder intersubjektiven Interaktion vorausliegende allgemeine Ordnung eines Gemeinwesens.⁷⁸⁰ Die hierarchischen Ordnungsprinzipien eines Gemeinwesens kennzeichnen nicht den Staat als Handelnden (denn sobald in einer äußeren Handlung Freiheitsraum beansprucht wird, ist der Zuständigkeitsbereich der *iustitia commutativa* eröffnet), sondern die auf verschiedenen Ebenen, von der Familie bis zum Staat, hierarchisch vorstrukturierte Welt, in die hinein die Einzelnen handeln. Besonders bedeutsam ist hierbei, dass Thomas nicht eine arithmetische Sachmitte zum Gegenstand der distributiven Gerechtigkeit macht, sondern die Proportion zwischen Sache und Person. Die hier angesprochenen Ordnungsprinzipien sind also nicht von den Dingen vorgegeben, sondern als menschlich-vernünftige Strukturen an die Dinge herangetragen. Obwohl sie nicht wie ein Tauschverhältnis zumindest auch in der Verfügungsmacht des Einzelnen stehen, sind sie doch als spezifisch menschlich, also vernünftig, gekennzeichnet. Gerechtigkeit folgt nicht nur der Logik von Tauschverhältnissen, sie muss auch gemeinsames Handeln und vorgegebene menschliche Verhältnisse berücksichtigen.⁷⁸¹ Hierdurch wird die intersubjektive *iustitia commutativa* auf ihre Voraussetzungen befragt, die Begrenztheit ihrer Reichweite offengelegt und durch den zweiten Teil der Einzelgerechtigkeit ergänzt: Die Beziehung zwischen zwei Handelnden muss im Lichte eines allgemeinen Maßstabes betrachtet werden, also dem, was ihre Handlungen konkret ermöglicht; das sind die durch die konkrete Gestalt eines Gemeinwesens vorgegebenen Ordnungsprinzipien. Da es sich hierbei um allgemein-menschliche Prinzipien handelt, die ihrerseits wieder am Gemeinwohl messbar sind, ist diese Vorgabe keine totalitäre. Obwohl die Einzelnen nicht unmittelbar durch ihre Willensbetätigung als Hervorbringende der Ordnung gedacht werden, sind sie doch als einzelne Menschen Maß einer Ordnung, die dem Wohl jedes Einzelnen zu dienen hat. Die Unterteilung der Einzelgerechtigkeit in ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit hebt so sowohl die Selbständigkeit der jeweils getroffenen Bestimmungen hervor (deshalb spricht Thomas von Arten, *species*, der Gerechtigkeit) mit ihrem je eigenen Kriterium des Gerechten, als auch die jeweilige Begrenztheit und Ergänzungsbedürftigkeit der Perspektiven (insofern bezeichnet Thomas sie als Teile, *partes*, der Einzelgerechtigkeit). Gleichzeitig ist

⁷⁸⁰ Dies soll nicht heißen, dass die *distributiva* eine Voraussetzung der *commutativa* und damit die Grundform der Gerechtigkeit ist (so aber etwa Del Vecchio 1950, S. 72, Fn 12); die beiden Gerechtigkeitsakte sind gleichgestellt.

⁷⁸¹ Mit anderem Beweisziel als hier (ohne Bezug auf die Unterscheidung zwischen *commutativa* und *distributiva*), aber im Ergebnis ähnlich Maier 2002. Auch sie betont (S. 356-371) das Nebeneinander von „egalitärem Verständnis sittlichen Selbstvollzugs“ und Bindung an „gesellschaftlich-sittliche Praxis“. Sie folgert (S. 371), dass „die jedem Menschen ‚als Menschen‘ entsprechende – und nunmehr überdies prinzipiell unabhängig von partikulären zufälligen Voraussetzungen zugängliche – sittliche Praxis nur in der ‚politischen‘ Gemeinschaft der ‚civitas‘ zu ihrer auch kontingent gelingenden teleologischen Vollendung“ gelangen könne.

jeder der beiden Teile als Wirkung der umfassenden Ursache der Gesetzesgerechtigkeit interpretierbar: Mindeststandard der *commutativa* ist das in den Grundgütern artikulierte *bonum humanum*. Dessen Respektierung garantiert den Akteuren gegeneinander die Wahrung ihrer Handlungskompetenz. Für die *distributiva* ist oberstes Ordnungsprinzip jeder Gemeinschaft das *bonum commune*, also eine vernünftig-menschliche Gemeinschaft, so dass konkrete Organisationsformen daran gemessen werden müssen, ob sie das *bonum humanum* des Einzelnen wahren.

Die Konzeption der Gerechtigkeit als Tugend, d.h. als einer persönlichen Vollkommenheit⁷⁸², die es gerade mit dem objektiven Sinn des Handelns zu tun hat, leistet also eine Verbindung zwischen Akteursperspektive, dem *bonum individuale*, und der allgemeinen Perspektive des Allgemeinguts. Die objektive Bedeutung von Handlungen ist in Abstraktion vom Individualstandpunkt vorzunehmen, allerdings unter Zugrundelegung der These, dass das Allgemeine den individuellen Standpunkt beinhaltet oder umgreift. Die objektive Perspektive ist also keine akteursneutrale Perspektive, sondern integriert partikulare Standpunkte. Eine eigentümliche Mittelstellung kommt hierbei der Partikulargerechtigkeit zu, die einerseits intersubjektiv die Standpunkte einzelner Akteure verbindet, und andererseits vorhandene Strukturen gemeinsamen Handelns eines konkreten Gemeinwesens und deren Ordnungsprinzipien als Vorgegebenheit berücksichtigt. Die Integration der einzelnen Standpunkte zu einem umfassenden allgemeinen Guten ist so der spezifische Gegenstand der Tugend der (Partikular-)Gerechtigkeit.

Da jedoch auch die Partikulargerechtigkeit als Wirkung der umfassenden Ursache Gesetzesgerechtigkeit zu verstehen ist, ist logisch vorgeordnet das allgemeine Gute der Gesetzesgerechtigkeit. Der Grundgedanke dieses allgemeinen Guten der Gesetzesgerechtigkeit kann abstrakt als *bonum humanum* gefasst werden, also als das, was von einem tugendhaften Menschen handelnd verwirklicht wird. Schon auf dieser abstrakten Ebene beinhaltet es als Gut eines einzelnen Menschen bereits den Bezug zu anderen Menschen. Denn als *bonum humanum* ist es erstens verallgemeinerbar und kann das Gut jedes einzelnen Menschen als Menschen sein. Die Verobjektivierbarkeit des durch eine äußere Handlung behaupteten Guten des Akteurs ist so bereits Thema der allgemeinen Tugend – eine Abstraktion von den Zielen nur des Einzelnen zu den Zielen des Einzelnen als Menschen. Zweitens artikuliert es mit dem Tugendziel der Gerechtigkeit die soziale Dimension des Menschseins. Diese soziale Dimension ist aufzuteilen in die Notwendigkeit des Respekts der Eigenständigkeit der sich als Gleiche begegnenden Akteure im geteilten

⁷⁸² Hierauf weist besonders Utz 1953 Kommentar S. 425 hin.

Handlungsraum (*commutativa*), sowie die hierarchische Ordnung gemeinsamen Handelns, das in gewachsenen Strukturen der Gemeinsamkeit abläuft, die konkret unterschiedlich ausgestaltet sein können (*distributiva*).

Der tatsächliche, konkrete objektive Sinn einer äußeren Handlung, der neben der abstrakten Bestimmung eines *bonum humanum* auch die Vermittlung der konkreten Zielsetzungen einzelner Akteure voraussetzt, wird folglich nach den Grundsätzen der Partikulargerechtigkeit bestimmt.⁷⁸³ Hierbei kommt der *commutativa* eine besondere Rolle zu: Da sie – anders als die von konkreten Gemeinschaftsformen abhängige *distributiva* – mit der arithmetischen Gleichheit ein festes, von historisch-kulturellen Gegebenheiten unabhängiges Kriterium liefert, kann es in ihrem Rahmen zur Formulierung „absoluter“ Handlungsverbote kommen.

V. Stellung der Gerechtigkeit im Kontext der anderen Tugenden

Thomas weist der Gerechtigkeit eine Sonderstellung unter den Tugenden zu. Worin diese begründet liegt, kann nach dem Gesagten durch eine Einordnung in die Gesamtsystematik seiner Moralphilosophie genauer benannt werden:

Obwohl jede der Tugenden gemäß ihrer spezifischen Akte charakterisiert wird, also auch besondere äußere Handlungen hervorbringt, lassen sich diese äußeren Handlungen eben wegen ihrer Äußerlichkeit der Gesetzesgerechtigkeit zuordnen. Die Bedeutung eines Verhaltens, sein objektiver Gehalt, der in der äußeren Handlung in die Welt tritt, wird insofern von der Gesetzesgerechtigkeit bestimmt. Die moralische Spezifikation einer Handlung ist über das Handlungsobjekt von dieser objektiven Bedeutung abhängig. Der Gesetzesgerechtigkeit kommt hierbei die Aufgabe zu, den objektiven Gehalt eines Verhaltens gerade wegen seines Bezugs zu anderen und zum *bonum commune*⁷⁸⁴ als durch die moralische Verpflichtung geprägt zu beschreiben. Die Bezeichnung der Gesetzesgerechtigkeit als allgemeine Tugend⁷⁸⁵ ist folglich das Korrelat zu der

⁷⁸³ Zu undifferenziert deshalb Schockenhoff 1987, 139 f., der zwar zutreffend darauf hinweist, dass schon mit der Hinneigung des Willens zum Guten als einem von ihm Unterschiedenen, Anderen, die Vollkommenheit des Einzelnen in fundamentalem Zusammenhang mit der Vollkommenheit der anderen steht, mit denen er in einer gemeinsamen Welt das Gute handelnd verwirklichen muss, aber dann auf die Rolle der Gerechtigkeit nicht näher eingeht.

⁷⁸⁴ STh II-II q. 58 a. 5: „...bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune.“

⁷⁸⁵ STh II-II q. 58 a. 5: „...iustitia dicitur virtus generalis.“

handlungstheoretischen Vorgabe, dass jede Einzelhandlung eine *debita plenitudo*, also eine moralische Spezifikation und eine ihr eigene Rechtheit besitzt. Die moralische Spezifikation der Einzelhandlung ist nämlich insofern objektiv bestimmt, als sie ins Feld der Gesetzesgerechtigkeit fällt und umgekehrt. Das objektive Sollen, das Geschuldetsein allen objektiven moralischen Anspruchs, gehört zur besonderen Struktur der Gerechtigkeit, und zwar sowohl der Gesetzes- als auch der Einzelgerechtigkeit.⁷⁸⁶ Hier muss aber noch weiter differenziert werden: Denn die Form des Geschuldetseins ist bei der Einzelgerechtigkeit eine strengere als bei der Gesetzesgerechtigkeit. Die Gesetzesgerechtigkeit, von Thomas auch allgemeine Tugend genannt, ist eine Verpflichtung des Akteurs sich selbst⁷⁸⁷ bzw. – in theologischer Ausdeutung der sittlichen Verpflichtung – Gott gegenüber⁷⁸⁸. Ein anderer Akteur kann nicht als Berechtigter die Einhaltung einer solchen Pflicht verlangen. Die Verpflichtung kann sich zwar zu Gunsten eines anderen Akteurs auswirken, wie dies bei der Liebe und bei einigen Annexugenden der Gerechtigkeit wie zum Beispiel der Freigiebigkeit der Fall ist. Selbstverpflichtung schließt hier also das *ad alterum* nicht aus. Thomas nennt diese Struktur des Geschuldetseins das *debitum morale*. Doch nur bei den Verpflichtungen der Einzelgerechtigkeit entspricht der Verpflichtung des Akteurs eine Berechtigung eines anderen Akteurs. Dieses Verpflichtetsein einem anderen Akteur gegenüber bei der Einzelgerechtigkeit ist das *debitum legale*. Beide Formen der Pflicht sind Ausdruck der allgemeinen Tugend, der Gesetzesgerechtigkeit, und also auch Teil des natürlichen Gesetzes.⁷⁸⁹ Laut natürlichem Gesetz hat die gesamte Moral das Gut des Akteurs zum Gegenstand. Die Verpflichtungskraft der Gesetzesgerechtigkeit und damit aller Tugend ist also wie beim natürlichen Gesetz letztlich Folge davon, dass das Wohl des Akteurs betroffen ist: Seine Handlungsmacht in der Welt wird gewahrt und gefördert.

⁷⁸⁶ Vgl. Pieper 1953, S. 37: „Gerecht sein heißt: etwas schulden und die Schuldigkeit leisten.“, S. 38: „Hier tritt zutage, dass der ethische Grundbegriff des Sollens, des *debitum*, im Felde der Gerechtigkeit seinen Ursprung hat.“ Allerdings greift Pieper vorrangig den theologischen Begründungsstrang heraus, wenn er den personalen Charakter aller sittlichen Verpflichtung als Verpflichtung Gott gegenüber als Grund für die Sonderstellung der Gerechtigkeit anführt (S. 40)ff., auf die Verpflichtung wegen der Hinordnung auf das *bonum commune* aber kaum eingeht.

⁷⁸⁷ Siehe nochmals STh II-II q. 58 a. 5 (wie Fn 784).

⁷⁸⁸ STh II-II q. 79 a. 1: „Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem vel ad Deum, et vitare malum oppositum.“

⁷⁸⁹ Vgl. STh II-II q. 122 a. 1: „...praecepta decalogi sunt prima praecepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis principiis. Manifestissime autem ratio debiti, quae requiritur ad praeceptum, apparet in iustitia, quae est ad alterum“, siehe auch ad 1: „...lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam: ut scilicet prius tradat eis praecepta de his in quibus est manifestior ratio debiti“.

Bei Maßhaltung und Tapferkeit geht es dabei insbesondere um die Umsetzung von Handlungen, also ihren Strebensanteil, aber auch um die Willensbildung: Die Leidenschaften der Seele werden so geordnet, dass das rationale Strebevermögen nicht durch irrationale Strebungen aus dem Gleichgewicht gebracht wird, durch das rechte Maß erhalten die irrationalen Strebekräfte Anteil am vernünftigen Streben nach dem Guten. Es geht also nicht nur um Störungsfreiheit, sondern die irrationalen Strebekräfte sind aus eigenem Recht am Streben nach dem Guten beteiligt. Sie bewirken eine Handlungsneigung, durch die die Umsetzung eines Entschlusses in tatsächliches Handeln erfolgt.

Die Klugheit hingegen bewirkt das rechte Schließen der praktischen Vernunft. Sie regelt also unmittelbar nicht das Strebevermögen, sondern die Vernunft selbst, sofern diese praktisch ist, d.h. sich mit dem Streben nach dem Guten befasst. Deshalb kann Thomas sagen, dass das Verhältnis der Klugheit zu den sittlichen Tugenden parallel ist zu dem Verhältnis von Vernunft und Wille.⁷⁹⁰ Denn die sittlichen Tugenden bewirken die Neigung zum guten Ziel, nur durch die Klugheit aber wird als Ziel ein gutes Ziel erwählt.

Im Verhältnis zur Klugheit lässt sich über die Gesetzesgerechtigkeit deshalb sagen: Das Gesetz verhält sich zu der gerechten Handlung wie der Entwurf des Künstlers zum Kunstwerk.⁷⁹¹ Die geistige Haltung jedoch, die das einzelne Handlungsurteil gesetzmäßig vollziehen lässt, ist die Klugheit. Gesetzmäßiges Handeln ist aber recht handeln. Die Haltung, die zum recht Handeln geneigt macht, ist die Gerechtigkeit. Eine kluge Handlung ist daher eine gerechte Handlung und umgekehrt. Über die Klugheit werden die von den anderen Tugenden zu ordnenden appetitiven Strebungen so rational geordnet, dass das Handlungsurteil vernunftgemäß vollzogen werden kann. Dieses Urteil beinhaltet neben der objektiven Komponente auch subjektive Elemente von moralischer Relevanz, nämlich über den *finis operantis*, die Zielsetzung des Handelnden, auch seine Motive und Antriebe. Die objektive moralische Seite jedoch, also die Bedeutung der Handlung als Geschehen in der äußeren Welt, kann auch als ihre Rechtheit bezeichnet werden. Moralisch Handeln ist deshalb immer auch recht Handeln, diese objektive Komponente des *debitum* der Einzelhandlung fällt in den Bereich der Gesetzesgerechtigkeit. Das Produkt der moralisch auch relevanten Antriebe und Zielsetzungen ist ein Objektives, die Einzelhandlung, die gerecht im Sinne der Gesetzesgerechtigkeit sein muss. Klugheit und Gerechtigkeit wirken also bei der moralisch guten Handlung zusammen, lassen sich aber dennoch unterscheiden:

⁷⁹⁰ STh I-II q. 65 a. 1 ad 3: „... [virtutes] morales dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum“.

⁷⁹¹ STh II-II q. 57 a. 1 ad 2.

Während im konkreten Handlungsurteil der Klugheit neben der für-alle-gültigen Rechtheit der Handlung auch subjektive Momente Berücksichtigung finden, die für die Handlungsmacht des Akteurs relevant sind, vermittelt die Gerechtigkeit gerade das Geschuldetsein, den Pflichtcharakter der Handlung. Daher ist spezifisches Feld der Einzelgerechtigkeit das dem anderen streng geschuldete, *debitum legale*, ein Spezialfall des Verpflichtetseins. Die allgemeine Form der Pflicht wird ausgedrückt von der Gesetzesgerechtigkeit, dem *debitum morale*.

In diesem Verhältnis zu den anderen Tugenden ist die Gesetzesgerechtigkeit schon aufgrund ihres Gegenstandsbereichs, des *bonum commune*, den anderen moralischen Tugenden übergeordnet, die immer nur auf ein *bonum singulare* ausrichten.

Aber auch der Einzelgerechtigkeit kommt eine hervorragende Stellung zu: Sie wirkt direkt auf das rationale Strebevermögen, den Willen, während die anderen Tugenden die irrationalen Strebungen ordnen. Außerdem ist Gegenstand der Einzelgerechtigkeit nicht nur das Einzelgut des Akteurs, sondern das Gut des anderen,⁷⁹² auch sie führt also zu einer Erweiterung der Perspektive.

Eine besondere Stellung der Einzelgerechtigkeit ergibt sich außerdem daraus, dass sie nur äußere Handlungen zum Gegenstand hat. Denn hierdurch kann die Einzelgerechtigkeit – anders als die anderen sittlichen Tugenden – äußere Handlungen nicht in ihrer Angemessenheit in Bezug auf den Akteur selbst, sondern in der ihnen in sich selbst⁷⁹³, unabhängig vom Akteur, zukommenden Bedeutung betrachten. Durch den möglichen Bezug auf andere Akteure und deren hieraus resultierende Berechtigung gegen den Akteur ist das Geschuldetsein einer im Sinne der Einzelgerechtigkeit gerechten Handlung deshalb im Vergleich zu der von den anderen Tugenden ausgedrückten Verpflichtung stärker. Die Einzelgerechtigkeit ermöglicht, Verhaltensweisen zu identifizieren, die in sich betrachtet ein *debitum* besitzen, also den Charakter des Guten oder Bösen haben. Dies ist also der Grund dafür, dass Beispiele für *per se* schlechte Handlungen außerhalb des „allgemeinen Teils“ der Moralphilosophie ausschließlich im Gerechtigkeitstraktat zu finden sind und bei keiner anderen Einzeltugend Verhaltensweisen identifiziert werden, die immer verboten oder böse sind.

⁷⁹² STh II-II q. 58 a. 12.

⁷⁹³ STh I-II q. 60 a. 3: „...in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est (a. 2), non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa.“

VI. Die per se schlechte Handlung

1. Handlungsobjekt als Ausdruck des Rechts; die per se schlechte Handlung als Verbot der iustitia commutativa

Bisher konnte gezeigt werden, dass im Begriff des Handlungsobjekts eine Bestimmung getroffen wird, die in das Feld der Tugend der Gerechtigkeit gehört, weil im Handlungsobjekt der nach außen getretene Sinn einer Handlung thematisiert wird. Pointe dieser Ausführungen von Thomas ist, dass das Handlungsziel (*finis operantis*) als rein subjektive Zielausrichtung des Handelnden diese rechtliche Bedeutung der Handlung nie aufheben kann. Denn nur durch die formalen Grenzen des Rechts bleibt den Einzelnen der Handlungsraum erhalten, der überhaupt Intentionen im Gegensatz zu bloßen ohnmächtigen Wünschen ermöglicht:

Der spezifische Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit wurde charakterisiert durch die beiden Teiltugenden der distributiven und der kommutativen Gerechtigkeit. Wenn Kennzeichen der kommutativen Gerechtigkeit ist, dass sie auf das Gut des anderen ausrichtet, so heißt das, dass die prinzipiell ihrem eigenen Gut selbständig nachstrebenden Einzelnen von ihren eigenen Bedürfnissen abstrahieren und einen Standpunkt einnehmen, der, um die Handlungskompetenz der Einzelnen in einer geteilten Welt überhaupt zu ermöglichen, andere Handelnde als mit derselben Handlungskompetenz ausgestattete Subjekte erkennt und als daher in ihrem Gutsstreben gleichberechtigte anerkennt. Dies ist notwendig ein Standpunkt der Abstraktion: Mein Gut ist eben nicht das Gut eines anderen, wie ein anderer konkret sein Leben gestaltet und welche Bedürfnisse er hierbei entwickelt, kann ich weder wissen noch muss ich darauf Rücksicht nehmen – dass er aber jemand ist, der handelnd sein Gut erstrebt, habe ich zu respektieren und formal zu ermöglichen, wenn ich für mich selbst dieses Recht in Anspruch nehmen will. Hierzu gehört negativ, dass mein eigenes Gutsstreben das des anderen nicht hindern darf: Kollisionen sind zu vermeiden. Gefährdungen oder Behinderungen des anderen, die von mir ausgehen, habe ich zu kontrollieren und zu vermeiden. Das Gleichgewicht zwischen den einzelnen Akteuren, die in Eigenständigkeit ihr Gutsstreben verwirklichen, darf ich nicht stören. Positiv gehört dazu aber auch, dass ein solches Gleichgewicht herzustellen ist. Nicht nur für Störungen des Gleichheitsverhältnisses, für die ich zuständig bin, habe ich dem anderen gegenüber – negativ - einzustehen. Auch die Möglichkeit eines solchen Gleichheitsverhältnisses überhaupt ist dem anderen als Forderung der Gerechtigkeit - positiv - geschuldet. Die Verstöße gegen die *iustitia commutativa*, die Thomas aufzählt, konkretisieren die grundlegenden Regeln eines solchen Zusammenlebens eigenständiger Akteure. Die Einzelgerechtigkeit in Form der *commutativa* gibt also konkrete Handlungsregeln an die

Hand, die das Zusammenleben in der geteilten Welt ermöglichen. Nicht bei allen Verstößen schreibt Thomas, dass die beschriebenen Handlungen immer und überall ungerecht seien. Doch einige hält er für so wichtig, dass sie überall dort unerlässlich sind, wo Menschen in Gemeinschaft leben. Diese entsprechen den *per se* schlechten Handlungen.

Negativ festlegen lässt sich im Rahmen der *iustitia commutativa*, was Unrecht ist, indem Verhaltensweisen identifiziert werden, die normalerweise den anderen ihr Gutsstreben unmöglich machen oder erschweren und die zu unterlassen deshalb Kompatibilitätsbedingung für das Zusammenleben menschlicher Akteure ist. Denn jede Handlung findet in einem geteilten Handlungsraum statt. Leitidee der Gerechtigkeit überhaupt ist, Handeln mehrerer Akteure zu ermöglichen. Eine solche materiale Bestimmung ist jedoch nur im Negativen möglich, Unrecht muss unterlassen werden. Was positiv Recht ist, lässt sich hingegen nicht mit derselben Bestimmtheit festlegen. Während es bei den anderen Tugenden dasselbe ist, ob ich das Gute tue oder das Böse meide, ist im Bereich der Gerechtigkeit ein Unterschied zwischen dem Herstellen eines Ausgleichs, also zwischen dem Tun des Guten, und dem Aufrechterhalten des gefundenen Ausgleichs, also dem Meiden des Bösen.⁷⁹⁴ Denn die anderen Tugenden ordnen die menschlichen Leidenschaften, indem sie die Extremformen meiden. Das Meiden des Extrems ist hier gleichbedeutend mit dem Treffen der guten Mitte: Wer das Böse meidet, tut hierdurch das Gute. Sobald jedoch mit einer äußeren Handlung auch der objektive Sinn einer Handlung in den Blick gerät, ist das Feld der Gerechtigkeit eröffnet, bei der es sich anders verhält: Gerade weil sie es mit dem Handeln, insofern es in der Welt stattfindet, zu tun hat, also mit äußeren Handlungen und Dingen, ist das Gute nicht gleichbedeutend mit der Mitte zwischen zwei Extremen. Vielmehr geht der Verwirklichung des Guten, dem hauptsächlich Akt der Gerechtigkeit, als Vorbedingung die Vermeidung des Bösen voraus. Obwohl das bloße Meiden des Bösen noch nicht in vollkommener Weise Ausdruck der Gerechtigkeit ist, kann man doch den vollständigen Akt der Gerechtigkeit, nämlich das Gute zu tun, nicht ohne die Voraussetzung der Vermeidung des Bösen vollbringen.⁷⁹⁵

⁷⁹⁴ STh II-II q. 79 a. 1 ad 1: „...aliae virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi a malis: et sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, facere bonum et declinare a malo. Sed iustitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere aequalitatem, et aliud est factam non corrumpere.“

⁷⁹⁵ STh II-II q. 79 a. 1 ad 3: „...facere bonum est actus completivus iustitiae, et quasi pars principalis eius. Declinare autem a malo est actus imperfectior, et secundaria pars eius. Et ideo est quasi pars materialis, sine qua non potest esse pars formalis completiva.“

Typisch für die Gerechtigkeit ist also, dass die Vermeidung des Bösen nicht mit dem Tun des Guten gleichgesetzt werden kann. Dies hat auch Konsequenzen für die Reformulierbarkeit der tugendethischen Gerechtigkeitsforderungen in gesetzesethischen Vorschriften:

Es zeigt sich, dass „*malum est vitandum*“ der eigentlich gesetzesethische Teil des obersten praktischen Prinzips ist, der zur Formulierung von Vorschriften geeignet ist.⁷⁹⁶ Der positive, genuin tugendethische Teil „*bonum est faciendum*“ nämlich hat auf der Ebene der Einzelhandlung andere Auswirkungen: Erstens ist das in der Welt zu verwirklichende Gute, gerade weil es außerhalb des Handelnden anzutreffen ist, auch nicht vollständig in seiner Macht. Wie nämlich ein Gut zu erstreben ist, welche Handlungsweisen also ein Gut befördern, lässt sich für die Einzelhandlung gar nicht voraussagen. Zweitens muss die Einzelhandlung in allen ihren Aspekten, insbesondere auch hinsichtlich ihres *finis operantis* als gut bewertbar sein. Was intendiert werden kann, also menschliche Güter, lässt sich zwar benennen, nicht jedoch, welche Güter konkret im Leben eines einzelnen Akteurs eine Rolle spielen bzw. welchen Priorität zukommen soll – oder mit welchen bestimmten Handlungen diese zu erreichen sind. Dies kann nur der Einzelne selbst konkretisieren. Allgemeine menschliche Zwecke lassen sich zwar in Form des *bonum humanum* benennen – wie diese konkret handelnd zu verwirklichen sind, ist jedoch wegen der Grundbestimmung des Menschen als vernünftigen Wesen, das kraft dieser Vernunft Herr seiner Handlungen ist, nicht vorhersagbar. Was Gut des Einzelnen ist, kann nur bestimmt werden, wenn die allgemeinen menschlichen Güter relativ zu dem konkreten Lebensentwurf des Akteurs betrachtet werden, also gerade nicht absolut. Eigenart des menschlichen Guten ist gerade, einen eigenen Lebensentwurf zu ermöglichen, nicht jedoch ihn vorzuschreiben.

Dies hat zum Hintergrund die theologische Überlegung, dass der Mensch die handelnde Verwirklichung des Guten nicht vollständig in der Hand hat. Zwar ist der Erwerb der moralischen Tugenden in die Macht des Menschen gestellt, da sie auf Ziele ausrichten, die der natürlichen Ordnung angehören.⁷⁹⁷ Während die übernatürlichen Ziele der eingegossenen Tugenden also nur mit göttlicher Gnade vom Menschen angestrebt werden, ist die Ausrichtung auf die Ziele der moralischen Tugenden in der Macht des Menschen. Die endliche Vernunft kann jedoch auch im Feld der moralischen Tugenden nicht bestimmt

⁷⁹⁶ Man beachte, dass Thomas im Ethikkommentar als „natürliche“, unveränderliche Vorschriften der Gerechtigkeit solche nennt, die mit der Forderung „das Böse ist zu meiden“, zusammenhängen, In NE 5, lec. 12 n. 3: „etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita, quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non esse furandum, et similia“.

⁷⁹⁷ STh I-II q. 65 a. 2: „...virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non exedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri.“

voraussehen, ob eine konkrete Handlung gut ist⁷⁹⁸ - denn das hängt von kontingenten, unwägbareren Umständen einerseits und einer völlig überfordernden Folgenbewertung im Rahmen des Weltganzen andererseits ab -, nur die gute Intention liegt in ihrer Macht. Die gute Verwirklichung einer solchen Intention ist deshalb immer auch ein Werk göttlicher Gnade.

Das Gebot, das Gute zu tun, ist daher viel unbestimmter als das Verbot, Böses zu tun.⁷⁹⁹ Dies erklärt, weshalb ein *per se* schlechtes Handlungsobjekt jede Einzelhandlung schlecht macht, ein *per se* gutes Handlungsobjekt jedoch nicht notwendigerweise dazu führt, dass die Einzelhandlung gut ist: Während sich die Mindestvoraussetzungen einer guten Handlung bestimmen lassen, bei deren Nichtvorliegen die Handlung schlecht ist, weil sich Handlungen identifizieren lassen, die normalerweise Verletzungshandlungen sind, hat umgekehrt die Bestimmung *per se* guter Handlungen nicht dieselbe Tragweite: Das außerhalb des Handelnden liegende Gut ist als solches nicht in der Macht des Handelnden. Nur die Streberichtung – Vermeidung des Bösen und Erstreben des Guten – liegt in der Macht des Handelnden.

Die vielfach konstatierte „Asymmetrie der Moral“ bei Thomas ist – von ihm, wie soeben ausgeführt, wahrscheinlich in theologischer Perspektive konzipiert – somit auch aus gerechtigkeits-theoretischen Erwägungen zu erklären. Die Bestimmung des Handlungsobjektes ist als Charakterisierung einer Handlung, insofern sie Handlung in der Welt, äußere Handlung ist, eine rechtliche Bestimmung. Konkrete rechtliche Bestimmungen sind wegen des Abstraktionsstandpunktes der Gerechtigkeit in negativer Form möglich, wenn sie auf die Unterlassung von Unrecht zielen.⁸⁰⁰ Handlungsregeln, die sich negativ auf die Aufrechterhaltung von Handlungsmacht des Einzelnen gegenüber anderen beziehen, haben Vorrang, wenn bzw. weil sie die Grund-Eigenständigkeit jedes Einzelnen sichern. Zwecksetzungen, die das Gut des Einzelnen positiv bestimmen, können keine konkreten

⁷⁹⁸ Vgl. zu diesem Befund, allerdings mit abweichender Begründung Carl 1997, S. 444: „...an individual's own nature presents unique possibilities for excellence that cannot be determined in general. What is virtuous in each case must be assessed by the individual, or by a particular society, according to the varying conditions and circumstances of human existence.“

⁷⁹⁹ Vgl. z. B. für die Tapferkeit STh II-II q. 140 a. 1 ad 2: „...lex suis praeceptis habet communem instructionem. Ea vero quae sunt agenda in periculis non possunt ad aliquid commune reduci, sicut ea quae sunt vitanda. Et ideo praecepta fortitudinis magis dantur negative quam affirmative.“

⁸⁰⁰ Die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne umfasst diesbezüglich auch die anderen moralischen Tugenden, denn sofern diese äußere Handlungen vorschreiben, nehmen sie nicht nur die für die Gerechtigkeit typische Gesetzesform an, sondern haben wegen ihrer Äußerlichkeit Bezug auf das *bonum commune*. Vgl. z.B. für die Tapferkeit STh II-II q. 140 a. 1.

Handlungsgebote nach sich ziehen, weil sonst der Einzelne in der Bestimmung seines Gutes nicht mehr eigenständig ist.

2. Ausblick: Kasuistik oder Zurechnungslehre?

a) Offene Fragen

Zeigt nun aber die Regelmäßigkeit der *per se* schlechten Handlungen, dass die Morallehre oder zumindest das Feld der Gerechtigkeit durch eine ausgeklügelte Kasuistik erschlossen werden kann?⁸⁰¹ Die „Ausnahmslosigkeit“ der durch die *per se* schlechten Handlungen ausgesprochenen Handlungsverbote haben dazu geführt, dass sie einerseits als Vorlage bzw. Argumentationsgrundlage für tendenziell restriktive moralische Vorschriften auf der Grundlage konservativer Wertvorstellungen dienen⁸⁰², andererseits aber auch dazu, dass für verschiedenste Fallkonstellationen „Ausnahmen“ diskutiert werden⁸⁰³, um durch subtile Unterscheidungen doch noch das Verbot „umgehen“ zu können.⁸⁰⁴ So ist der Eindruck einer schlimmstenfalls willkürlichen, bestenfalls aber verwirrenden und jedenfalls mechanischen Kasuistik entstanden. Dieser Vorwurf mag auf einige Debatten zutreffen, in denen man sich auf Thomas beruft. Dass er Thomas selbst treffen könnte, ist zu bezweifeln.

Dass im Einzelfall ein Verhalten doch keine *per se* schlechte Handlung darstellt, obwohl die Handlungsbeschreibung zunächst darauf hindeutet, dafür gibt es bei Thomas durchaus Hinweise: Er nennt Beispiele, etwa den „Diebstahl“ aus Not, in denen ein eigentlich als schlecht zu qualifizierendes Handlungsobjekt im Einzelfall doch keine schlechte Einzelhandlung darstellt.⁸⁰⁵ Thomas statuiert hierbei indirekt eine Solidaritätspflicht als Teil der kommutativen Gerechtigkeit. Denn wenn dringende und offenkundige Not herrscht, darf der Notleidende einen Unbeteiligten in Anspruch nehmen und auf dessen abstrakt vom

⁸⁰¹ Zum Kasuistikvorwurf vgl. Pieper 1940, S. 49-63, allerdings nur im Ergebnis wie hier.

⁸⁰² Ein Positivbeispiel für diese Interpretationslinie ist Finnis 1991, der sich freilich nicht mit einem „billigen“ Verweis auf absolute Verbote begnügt, sondern deren theoretische Voraussetzungen reflektiert und ausführlich argumentativ untermauert. Siehe auch Finnis / Grisez / Boyle 2001 (mit vielen Fallbeispielen).

⁸⁰³ Einzelne Fallbeispiele für Ausnahmen diskutiert auch Boler 1999, dem es aber wohlthuerweise insgesamt mehr um Status bzw. Wandelbarkeit des natürlichen Gesetzes geht, als um die Diskussion von Einzelfällen.

⁸⁰⁴ Ihren Ursprung, zumindest aber ihren Anlass haben diese Diskussionen in der moraltheologischen Debatte, deren hitzigen Verlauf Milhaven 1975, S. 154 beschreibt: „Arguments are often heated and ad hominem. Those who condemn, let us say, all divorce and abortion are called inhuman and insecure legalists. Those who recommend some freedom on the two points are accused of license and murder, and their principles assessed as moral anarchy.“

⁸⁰⁵ STh II-II q. 66 a. 7.

Recht geschütztes Eigentum zugreifen. Auch für das Tötungsverbot gilt, dass Selbstverteidigungshandlungen in bestimmten Fällen aus dem Bereich der Tötungshandlungen auszunehmen sind,⁸⁰⁶ also in der konkreten Situation das „absolute“ Verbot scheinbar noch einmal auf seine Anwendbarkeit befragt werden muss. Weitere Beispiele sind das Zurückgeben von hinterlegtem Gut, das – obschon unbedingt geboten – zur Abwendung von Gefahren unterbleiben darf⁸⁰⁷ oder das Lügenverbot, auf dessen Ausnahmslosigkeit Thomas zwar beharrt, durch die Einschränkung, dass es zulässig sei, die Wahrheit in kluger Weise durch Umgehung zu verbergen, jedoch sogleich wieder in Zweifel zieht⁸⁰⁸.

Zu differenzieren ist hierbei meines Erachtens zwischen solchen Konstellationen, die bei Thomas „Ausnahmen“ von menschlichem⁸⁰⁹ oder göttlichem Gesetz⁸¹⁰ darstellen (so etwa STh I-II q. 96 a. 6, STh I-II q. 94 a. 5 ad 2, STh I-II q. 100 a. 8 ad 3), von den Beispielen, die ausschließlich auf das natürliche Gesetz bezogen sind. Wie ausgeführt können die *per se* schlechten Handlungen zwar als konkrete Vorschriften des natürlichen Gesetzes gelesen werden, so dass von vornherein nur „Ausnahmen“ vom natürlichen Gesetz zu betrachten sind. Doch die *per se* schlechten Handlungen zählen des weiteren nur insofern zum natürlichen Gesetz, als hier jeder Akteur qua Akteur als Gesetzgeber fungiert und seine konkreten – tugendgeleiteten! – Urteile damit am Gesetzescharakter des natürlichen Gesetzes partizipieren. Das natürliche Gesetz als Theorie praktischer Vernünftigkeit macht bis auf wenige Ausnahmen keine konkreten Vorschriften universeller Art, sondern handelt von deren Zustandekommen – so dass auch die Diskussion um seine Wandelbarkeit eine ganz andere Fragestellung betrifft, nämlich die Besonderheit praktischer Vernunfttätigkeit und ihres spezifischen Gegenstandes, als bei den Ausnahmen von *per se* schlechten

⁸⁰⁶ STh II-II q. 64 a. 7.

⁸⁰⁷ STh II-II q. 120 a. 1: „Sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus iustum est: contingit tamen aliquando esse novicum, puta si furiosus deposuit gladium et eum reposcat dum est in furia, vel si aliquis reposcat depositum ad patriae impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum esset sequi legem positam“. Das Beispiel führt Thomas an mehreren Stellen an, siehe auch STh II-II q. 57 a. 2 ad 1, ähnlich auch STh I-II q. 62 a. 5 ad 1. Zum *depositum*-Beispiel siehe z.B. Boler 1999, S. 182 ff.; González 1999.

⁸⁰⁸ STh II-II q. 110 a. 3 ad 4: „Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione“.

⁸⁰⁹ Dass im Verhältnis zum menschlichen Gesetz nicht Wortlaut, sondern Sinn des Gesetzes Vorrang hat, legt Thomas in der *quaestio* zur Billigkeit dar, STh II-II q. 120. Hierzu González 1999, S. 235 ff.

⁸¹⁰ Speziell zu möglichen Dispensen von *lex divina* siehe etwa Milhaven 1975, Dedek 1983, Dedek 1979 (jeweils im Ergebnis gegen die Existenz ausnahmsloser konkreter Vorschriften) oder Lee 1981 (im Ergebnis für „absolute Verbote“). Diese Ergebnisse auf das natürliche Gesetz zu übertragen, halte ich für einen Kurzschluss.

Handlungen zur Debatte stehen.⁸¹¹ Der Bereich, wo das natürliche Gesetz doch konkrete Vorschriften universeller Art enthält, also die Formulierung von *per se* schlechten Handlungen zulässt, ist bei bestimmten Grundbedingungen menschlichen Zusammenlebens im Rahmen der *iustitia commutativa*. Diese Grundlagen der *per se* schlechten Handlungen dürfen bei der Betrachtung von Fallbeispielen des Thomas und der Frage, ob sie als „Ausnahmen“ von *per se* schlechten Handlungen gemeint sind, nicht aus dem Blick geraten.⁸¹²

Im Folgenden analysiere ich zwei dieser „Ausnahmen“, mit dem Ziel zu zeigen, wie die Ergebnisse meiner Untersuchung zu den *per se* schlechten Handlungen im konkreten Fall anzuwenden sind, und welches darüberhinaus die Fragestellungen sind, zu denen weitere Untersuchungen zu den *per se* schlechten Handlungen sinnvoll wären.

b) Beispiel 1: Das Diebstahls- und Raubverbot: „*Omne furtum est peccatum*“

Die erste hier zu untersuchende „Ausnahme“ nennt Thomas bei der Behandlung des Diebstahles und des Raubes als Verstöße gegen die kommutative Gerechtigkeit. Sowohl Diebstahl als auch Raub sind eigenständige Sünden⁸¹³ und damit eigenständige Handlungsarten, können also Objekt einer Handlung sein.

Charakterisiert wird der Diebstahl als heimliche Aneignung einer fremden Sache.⁸¹⁴ Die Aneignung von etwas Fremdem fällt offensichtlich in den Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit, denn diese stellt die Ordnung zwischen den Einzelnen her, so dass jedem das Seine zugeteilt wird. Wer also sich Fremdes aneignet und so einen anderen schädigt, verstößt direkt gegen diese Ordnung. Deutlich wird an diesem Merkmal auch, dass es beim

⁸¹¹ Oftmal werden mögliche „Ausnahmen“ von „absoluten“ Verboten jedoch anhand der Überlegung untersucht, aus welcher Hierarchiestufe der Vorschriften des natürlichen Gesetzes sie anzusiedeln sind, siehe z.B. Flannery 2001, S. 79-83, Boler 1999, S. 186 f. Die Gegenargumentation wurde oben im dritten Teil, II. 2. c) bb) (b) dargelegt.

⁸¹² Zu wenig beachtet wird dieser Befund meiner Ansicht nach von Autoren wie Finnis, Grisez und Boyle, die bei der Anwendung „absoluter“ Verbote besonders darauf abstellen, dass die Frage nach der Handlungsart in moralischer Perspektive beantwortet werden müsse; moralisch sei aber die Akteursperspektive, nicht die eines neutralen Beobachters, vgl. Finnis / Grisez / Boyle 2001, S. 12: „In morally evaluating human actions, one must identify the action to be evaluated from that perspective [i.e., the perspective of the acting person or body] rather than from the perspective of an observer“, siehe auch S. 29 „What counts for moral analysis is not what may or may not be included in various descriptions that might be given by observers, or even by acting persons reflecting on what they have done, but what is or is not included within a proposal developed in deliberation for possible adoption by choice.“ Sie übergehen dabei, dass im Bereich der Tugend der Gerechtigkeit die Akteursperspektive eine spezifische Erweiterung erfährt, indem sie die Perspektive des anderen einbezieht und dadurch notwendigerweise „verobjektiviert“ wird.

⁸¹³ STh II-II q. 66 a. 4.

⁸¹⁴ STh II-II q. 66 a. 3.

Diebstahl nicht darum geht, dass ein anderer durch eine Täuschung dazu gebracht wird, sich in einer freiwilligen Tauschhandlung selbst zu schädigen, wie es etwa für den Betrug typisch wäre. Vielmehr wird er geschädigt, ihm wird von einem anderen eine Sache weggenommen, die sich dieser andere aneignet. Durch das Merkmal „Sache“ wird klargestellt, dass es nicht um eine Sünde gegen die Person eines anderen geht. Die Bewandnis der Sünde ist eine ganz andere als beim Diebstahl, wenn etwa eine Gliedmaße „weggenommen“ wird. Die besondere Art der Sünde wird nach Thomas des Weiteren durch das Merkmal „heimlich“ begründet: Der Ermöglichungsgrund für die Schädigung, die einem anderen durch die Aneignung von dessen Sache angetan wird, ist beim Diebstahl gerade die Heimlichkeit. Weil der andere nicht weiß, dass ihm seine Sache weggenommen wird, kann es überhaupt erst zur Schädigung kommen. Durch das Merkmal „heimlich“ wird also ausgedrückt, dass jemandem gegen seinen Willen oder zumindest ohne seinen Willen etwas weggenommen wird. Außerdem scheidet Gewaltanwendung als Ermöglichungsgrund der Wegnahme aus, der Diebstahl wird also vom Raub abgegrenzt. Auch der Raub ist Aneignung einer fremden Sache gegen oder ohne den Willen des Besitzers, aber Ermöglichungsgrund ist hier die Gewaltanwendung.⁸¹⁵ Als Diebstahl wird auch bezeichnet, was man heute als Unterschlagung kennzeichnen würde, nämlich das ungerechte Behalten.⁸¹⁶ Denn auch hier sind die artbildenden Merkmale des Diebstahls enthalten: Ein anderer wird durch das Behalten der fremden Sache geschädigt (er schädigt sich nicht selbst), die Schädigung bezieht sich auf eine Sache und die Aneignung erfolgt heimlich, also ohne bzw. gegen den Willen des Geschädigten, Ermöglichungsgrund ist dessen Nichtwissen.

Der Diebstahl wird als eine Handlungsart qualifiziert, die *per se* schlecht ist. Thomas schreibt, es sei offensichtlich, dass jeder Diebstahl Sünde ist.⁸¹⁷ Wie bereits dargelegt, erhalten von den Handlungsarten, die als besondere Verstöße gegen die Tugend der Gerechtigkeit konstituiert werden, einige diese besondere Kennzeichnung als *per se* schlechte Handlungen, Handlungen also, die ausnahmslos unter allen Umständen, immer und überall schlecht sind. In dem Artikel, der die zusätzliche Qualifizierung der Handlungsart „Diebstahl“ als *per se* schlechte Handlung enthält (STh II-II q. 66 a. 5), versucht Thomas folglich, in den Einwänden auch die (artbildenden) Merkmale einer nur diebstahlsähnlichen Handlung zu benennen, die die Bewandnis des Diebstahls beseitigen.

⁸¹⁵ STh II-II q. 66 a. 4.

⁸¹⁶ STh II-II q. 66 a. 3 ad 2.

⁸¹⁷ STh II-II q. 66 a. 5: „Unde manifestum est quod omne furtum est peccatum.“

So ist von vornherein keine Diebstahlshandlung gegeben, wenn ein Richter die Aneignung angeordnet hat.⁸¹⁸ Äußerlich mag zwar das Bild eines Diebstahls oder Raubes vorliegen: Denn eine Sache wird gegen den Willen des Besitzers weggenommen. Doch entspricht es ja gerade der Gerechtigkeit, die Anordnung des Richters umzusetzen, dessen Spruch festlegt, was wem geschuldet ist. Die Aneignung ist also rechtmäßig. In solchen Fällen kann man nur in übertragener Weise von „Raub“ oder „Diebstahl“ sprechen.

Ähnlich gelagert ist der Fall der Aneignung einer gefundenen Sache.⁸¹⁹ Auch hier gilt: Obwohl äußerlich eine Diebstahlshandlung vorzuliegen scheint – Wegnahme einer Sache, die nicht dem Wegnehmenden gehört –, kann von Diebstahl in eigentlichem Sinne nur die Rede sein, wenn es sich nicht um eine herrenlose Sache handelt, sondern zum Beispiel um etwas, was einem anderen versehentlich aus der Tasche fällt. Eine herrenlose gefundene Sache darf man behalten, hier liegt nicht die Bewandnis des Diebstahls vor. Beispiel sind die am Meeresstrand gefundenen angespülten Perlen oder der von alters her vergrabene Schatz, der niemandem mehr gehört. Nur wenn man das Eigentum eines anderen findet, begeht man einen Diebstahl, wenn man es behält. Einen solchen Fund darf man nur zum Zwecke der späteren Rückgabe an sich nehmen.

Auch wer eine ihm gehörende Sache heimlich jemandem wegnimmt, der sie ungerechterweise besitzt (z.B. ein Dieb), begeht keinen Diebstahl im eigentlichen Sinne.⁸²⁰ Zwar handelt es sich hierbei um eine Sünde, denn man maßt sich unter Umgehung der Rechtsordnung ein eigenes Urteil darüber an, wem eine Sache zusteht. Die volle Bewandnis des Diebstahls hat eine Wegnahme aber nur, wenn es sich um eine fremde Sache handelt, die nicht dem Eigentum des Wegnehmenden angehört und auf deren Herausgabe der Wegnehmende auch keinen Rechtsanspruch hat. Wer hingegen eine ihm gehörende Sache, die bei einem anderen rechtmäßig hinterlegt war, heimlich an sich nimmt, begeht einen Diebstahl. Denn die Verpflichtung desjenigen, der die Sache in Verwahrung hatte, die Sache zurückzugeben oder Ersatz für den Verlust zu leisten, bleibt bestehen. Der Wegnehmende hätte also nicht nur den Besitz der heimlich weggenommenen Sache erlangt, sondern zusätzlich einen Ersatzanspruch gegen denjenigen, bei dem die Sache hinterlegt war, der folglich geschädigt würde.

⁸¹⁸ STh II-II q. 66 a. 5 ad 1. Thomas bezieht sich hier auf ein Bibelwort in Ex 12, 35 f., in dem es heißt, dass die Israeliten dem Befehl des Herrn folgend die Ägypter beraubten.

⁸¹⁹ STh II-II q. 66 a. 5 ad 2.

⁸²⁰ STh II-II q. 66 a. 5 ad 3.

Die Fälle, die Thomas hier anspricht, dienen also dazu, den Diebstahl genauer von anderen Sünden und von erlaubtem Verhalten abzugrenzen. Die Bestimmungen, die er bei der Erklärung der Fälle vornimmt, sind keine Ausnahmen von dem Verbot des Diebstahls, sondern sie dienen der Präzisierung dessen, was den Diebstahl charakterisiert. Es handelt sich also nicht um Sonderregeln, sondern um Auslegungsbeispiele des Verbots. Die Grundaussage des Artikels, dass Diebstahl immer verboten ist, wird hierdurch nicht in Frage gestellt, sondern vielmehr noch bestätigt.

Die im nächsten Artikel⁸²¹ folgenden Überlegungen von Thomas betreffen die angemessene Sanktion, mit der der Diebstahl belegt ist, und nennt Voraussetzungen für die Minderung der Schuld beim Diebstahl geringwertiger Sachen. Auch hier finden sich keine Ausnahmen vom Verbot, sondern Anwendungs- bzw. Ausgestaltungsregeln.

Von anderer Qualität ist die Frage, ob es erlaubt sei, aus Not zu stehlen, der Thomas einen eigenen Artikel widmet.⁸²² Nach seiner wiederholten Beteuerung, dass Diebstahl immer verboten sei, ist die Antwort überraschend: Wer eine bedrohliche Notlage nur durch Wegnahme (heimlich oder mit Gewalt) einer fremden Sache überstehen kann, der begeht keinen Diebstahl bzw. Raub. Alle der zuvor genannten artbildenden Merkmale des Diebstahls sind vorhanden; auch nach denen in den beiden vorhergehenden Artikeln niedergelegten Auslegungs- und Anwendungsregeln liegt Diebstahl ohne die Möglichkeit der Entschuldigung vor, und dennoch kommt Thomas hier zu dem Ergebnis, dass es sich nicht um eine *per se* schlechte Handlung handelt: Ein solches Verhalten habe nicht eigentlich die Bewandnis des Diebstahls.⁸²³ Wie kann er eine Handlung erlauben, die alle Merkmale der *per se* schlechten Handlung Diebstahl aufweist?

Thomas selbst sieht das grundsätzliche Problem, das durch diese „Ausnahme“ vom Verbot entsteht: In den Einwänden geht er explizit auf seine Konzeption der *per se* schlechten Handlung ein. Er zitiert wieder einmal die prominente Stelle der Nikomachischen Ethik⁸²⁴ als Quelle für die Behauptung, dass es Handlungen gebe, die schon dem Namen nach Bosheit implizieren und deren Ausführung daher immer und überall schlecht sei. In seinem Ethikkommentar schreibt er zu der zitierten Stelle, dass hier Handlungen benannt würden,

⁸²¹ STh II-II q. 66 a. 6.

⁸²² STh II-II q. 66 a. 7.

⁸²³ STh II-II q. 66 a. 7: „Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae.“

⁸²⁴ Aristoteles, NE II cap. 6.

die ohne weitere Qualifizierungen gegen die rechte Vernunft verstoßen.⁸²⁵ Wenn der Diebstahl zu diesen Handlungen gehört, wie Thomas auch schon bei der Einführung der Konzeption der *per se* schlechten Handlungen im Traktat über das Gutsein der menschlichen Handlungen behauptet hat⁸²⁶, dann dürfte es auch nicht erlaubt sein, aus Not zu stehlen⁸²⁷. Die Begründung, die Thomas für die „Ausnahme“ gibt, ist eine erneute Explikation der Prinzipien der Gerechtigkeit. Denn zu den Grundsätzen natürlichen und göttlichen Rechts gehöre es, dass die niederen Dinge zur Erfüllung der menschlichen Bedürfnisse da sind. Dieser Grundsatz kann – so Thomas – auch von positiven menschlichen Gesetzen, die die Verteilung des Eigentums festlegen, nicht aufgehoben werden. Hier gilt der allgemeine Grundsatz, dass das menschliche Gesetz die natürliche Gerechtigkeit nicht aufheben, sondern nur konkretisieren und ergänzen kann. Während das allgemeine Diebstahlsverbot der natürlichen Gerechtigkeit angehört, ist die konkrete Ausgestaltung der Eigentumsordnung, aus der überhaupt erst ersichtlich wird, wann eine Sache für den Wegnehmenden „fremd“ ist, eine konkrete Ausgestaltung, die kraft menschlichen Gesetzes für eine bestimmte Gemeinschaft gilt. Der Vorgabe des natürlichen Rechts gemäß ist aber der Überfluss einiger von Rechts wegen dem Unterhalt der Armen geschuldet. Man beachte: Thomas spricht hier nicht von einer Liebespflicht, sondern von einer Forderung der Gerechtigkeit, d.h.: Die Armen haben einen Anspruch darauf, dass Überfluss ihrem Unterhalt zugute kommt; der Verpflichtung, Überfluss abzugeben, entspricht eine rechtliche Forderung der Armen auf Einhaltung dieser Verpflichtung. Diese schränkt er jedoch ein: Es sei einem jeden selbst überlassen, seine Güter so zu verwalten, dass er damit den Notleidenden helfen könne. Dies ist mit seiner allgemeinen Bestimmung der Gerechtigkeit konform. Gerechtigkeit richtet auf das Gut des anderen so aus, dass die Ordnung der äußeren Handlungen die Eigenständigkeit der prinzipiell Gleichen ermöglicht, was als Bestimmung objektiver Art eine gemeinschaftliche Leistung darstellt. Während *caritas* und *amicitia* dazu führen, das konkrete Gut des anderen selbst zum eigenen Gut zu machen (zwar unter Wahrung der Eigenständigkeit, aber bei ihrer gleichzeitigen Überbietung, die zur Einheit von Liebendem und Geliebtem führt),⁸²⁸ geht es hier ausschließlich um die Wahrung der Eigenständigkeit

⁸²⁵ In NE II lect. VII 329.

⁸²⁶ STh I-II q. 18 a.9: „Si autem [obiectum actus] includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena.“

⁸²⁷ STh II-II q. 66 a. 7 obieci. 2.

⁸²⁸ So ist das Almosengeben nach Thomas Liebespflicht, vgl. STh II-II q. 32, die hier begründete Hilfspflicht aus Mindestsolidarität jedoch Gerechtigkeitspflicht.

der Akteure, also das abstrakte Gut der Akteure. Dementsprechend beinhaltet die Verwaltung der eigenen Angelegenheiten auch die Verwaltung von Eigentum, was für den einzelnen Akteur Ausdruck seiner Handlungsmacht ist⁸²⁹. Denn um ihre Eigenständigkeit zu sichern, schulden sich die Akteure als Gleiche in einem geteilten Handlungsraum gegenseitig die Gestaltung ihrer eigenen Angelegenheiten in einer Weise, die die Eigenständigkeit auch der anderen wahrt. Nun setzt die Eigenständigkeit menschlicher Akteure voraus, dass elementare menschliche Bedürfnisse gedeckt sind. Thomas geht daher davon aus, dass der Gebrauch äußerer Dinge allen gemeinsam ist.⁸³⁰ Die Verfügungsgewalt über äußere Dinge ist folglich zwar eine ursprüngliche, der natürlichen Gerechtigkeit entspringende, verweist aber aus sich selbst heraus schon auf die gemeinschaftliche Regelung des Eigentums in positiven menschlichen Gesetzen, da die eigentliche Nutzung, der Gebrauch, ursprünglich gemeinsam ist und nur mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der anderen erfolgen kann. Deshalb muss der Reiche als Forderung der natürlichen Gerechtigkeit seine Angelegenheiten so regeln, dass er Notleidenden helfen kann - wie er dieser Rechtspflicht nachkommt, obliegt jedoch seiner eigenen Verantwortung (was allerdings praktisch die Sanktionierbarkeit eines Verstoßes stark erschwert⁸³¹). Der Grundsatz der Eigenverantwortung der Reichen für die Hilfe reicht jedoch nur so weit, wie keine existentielle Notlage auftritt. In dringender und offener Not, wenn einer Person eine nicht anders abwendbare Gefahr droht, muss nämlich sofort Hilfe geleistet werden und der Notleidende darf selbst in das (überschüssige) Eigentum eines anderen eingreifen.⁸³² Sogar Außenstehende⁸³³ sind zum Zwecke der Linderung elementarer Not eines anderen zum Eingriff in fremdes Eigentum befugt, derartige Eingriffe müssen

⁸²⁹ STh II-II q. 66 a. 2: „Et quantum ad hoc [potestatem procurandi et dispensandi] licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam.“

⁸³⁰ STh II-II q. 66 a. 2: „...competit homini circa res exteriores ... usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum.“

⁸³¹ Eine Steuer, die allgemein schlechter Gestellten zugute kommt und der Umverteilung dient, könnte man mit dieser von Thomas gegebenen Begründung wohl nicht erheben. Thomas sieht auch nicht die Möglichkeit, dass die Not der Armen auf einer Fehlorganisation der Gemeinschaft selbst beruhen könnte und (auch) deshalb eine rechtliche Hilfspflicht (als direkte Folge des Verantwortungs- bzw. Nichtschadensprinzips – *recompensatio* –, nicht wie hier als Sicherung der Voraussetzungen der *iustitia commutativa*) bestehen könnte. Seiner Konzeption würde entsprechen, eine Liebespflicht zur Hilfe schlechter Gestellter anzunehmen, da die *caritas* sich gerade auch das zum Zweck setzt, was nicht in der Macht des Handelnden steht (wie ja zum Beispiel auch die Erkenntnis des Geliebten), wie es beim Wohl aller der Fall ist. Nicht ersichtlich ist des weiteren, ob er zwischen selbstverschuldeten und schicksalhaften Notlagen unterscheiden würde; die Rückführung auf das Prinzip der Eigenständigkeit der Akteure scheint jedoch gegen eine solche Unterscheidung zu sprechen.

⁸³² STh II-II q. 66 a. 7.

⁸³³ STh II-II q. 66 a. 7 ad 3.

geduldet werden. Es besteht also eine zweifache Einstandspflicht jedes Akteurs für die Kompensation existentieller Notlagen anderer: Eine Pflicht zur selbstbestimmten Abgabe von Überfluss an Bedürftige und eine Duldungspflicht gegen Eingriffe zugunsten existentiell Notleidender. Beide Pflichten sind nicht vom eigentlich für die *iustitia commutativa* grundlegenden Verantwortungsprinzip regiert, ohne jedoch von diesem unabhängig zu sein. Es handelt sich auch nicht um nachgeordnete oder zusätzliche Verpflichtungen, sondern die hier geforderte Mindestsolidarität mit der Not anderer liegt dem Verantwortungsprinzip voraus. Denn die Akteure sind – um sich als Gleiche begegnen zu können – nicht nur darauf angewiesen, von anderen in ihrem Gutsstreben nicht behindert zu werden, sondern müssen darüber hinaus als an der Gemeinschaftsleistung einer rechtlichen Ordnung äußeren Handelns gleich Beteiligte nicht nur als Eigenständige gedacht werden, sondern jedenfalls in elementarer Weise auch auf tatsächlicher Ebene eigenständig sein. Der Grundakt der *iustitia commutativa*, die Respektierung eines anderen als eigenständiger Akteur sowie die Anerkennung des gegenseitigen Angewiesenseins auf Einschränkung der eigenen äußeren Handlungen und Herstellen eines objektiv gesicherten Bereichs möglicher äußerer Handlungen beinhaltet eben auch die Mindestsolidarität mit dem, der sich wegen elementarer Not nicht mehr an der Schaffung eines durch rechtliche Regeln gesicherten gemeinsamen Handlungsraumes beteiligen kann. Denn wenn der andere nicht mehr als eigenständig begriffen werden kann, dann bricht die Grundvoraussetzung der kommutativen Gerechtigkeit weg. Existentielle Notlagen sind somit zu beheben, Hilflosigkeit einzelner Akteure ist zu kompensieren. Diese rechtliche Einstandspflicht für auswegslose, existentielle Notlagen anderer wird hier als Prinzip der *iustitia commutativa* – nicht wie heute üblich der *iustitia distributiva*⁸³⁴ – vorgestellt, denn wie aus der systematischen Gliederung des Gerechtigkeitstraktates hervorgeht, ist das Diebstahlsverbot und damit auch seine Ausnahme als Verstoß gegen die Einzelgerechtigkeit in Form der Tauschgerechtigkeit konzipiert. Die Rückführung der Ausnahme auf das Prinzip der Eigenständigkeit und der Gleichheit in dieser Eigenständigkeit, die der Austauschgerechtigkeit mit ihrem Prinzip der Angemessenheit von Leistung und Gegenleistung zugrundeliegt, bestätigt diesen Befund. Die Forderung nach Mindestsolidarität ist somit nach Thomas keine Forderung der *iustitia distributiva*, sondern eine der *iustitia commutativa*. Nicht um die Verteilung von gemeinschaftlichen Gütern nach der Funktion der Personen für die Gemeinschaft geht es hier, sondern um die Wahrung der Eigenständigkeit der sich im geteilten Handlungsraum begegnenden Akteure.

⁸³⁴ Vgl. beispielsweise Köhler 1993.

Was Thomas hier als Prinzip der Gerechtigkeit begründet, ist lediglich Mindestsolidarität. Dass darüber hinaus eine Gemeinschaft der *caritas* bedarf, die in ihrer Sorge für den anderen über die Mindestsolidarität hinausgehen muss, weil der andere selbst – nicht nur abstrakt qua Akteur, wie bei der Gerechtigkeit, sondern in seiner konkreten Identität – zum Zweck ihrer Akte wird, ist hier nicht Thema und bleibt von den hier getroffenen Bestimmungen unberührt. Nur weil es sich bei der von Thomas statuierten Hilfspflicht um die rechtlich geforderte Mindestsolidarität handelt, kann er zu dem erstaunlichen Ergebnis kommen, dass sogar eine Diebstahlshandlung unter diesen zusätzlichen Bedingungen nicht mehr die Bewandnis des Diebstahls und damit des Gerechtigkeitsverstoßes hat. Weil hier ein Prinzip der Gerechtigkeit betroffen ist, das selbst die Voraussetzungen der *iustitia commutativa* zum Inhalt hat, kann die Durchsetzung eben dieses Prinzips – sei es auch durch eine Handlung, die ansonsten die Merkmale einer Diebstahlshandlung trägt – selbst keinen Verstoß gegen die *iustitia commutativa* darstellen.

Ein Diebstahl ist immer ein Gerechtigkeitsverstoß, genauer, ein Akt gegen die *iustitia commutativa*. Die Anwendung des Verbots kann deshalb nie dazu führen, dass gegen Prinzipien eben dieser Gerechtigkeit verstoßen wird. Die konkrete Handlungsvorschrift „Du sollst nicht stehlen“ ist daher in der Anwendung auf eine Einzelhandlung immer darauf zu überprüfen, ob sie tatsächlich Ausdruck der Prinzipien der Gerechtigkeit ist. Das Diebstahlsverbot ist eine Ausformulierung der Gerechtigkeitsprinzipien, eine als Diebstahl zu bezeichnende Einzelhandlung ist immer konkreter Gerechtigkeitsverstoß. Die Grenze, die Thomas dem zunächst „absolut“ formulierten Diebstahlsverbot zieht, ist also eine gerechtigkeitsimmanente Grenze. Das heißt deshalb nicht, dass das Verbot des Diebstahls durch das Gebot der Mindestsolidarität relativiert würde. Der Grundsatz, dass eine *per se* schlechte Handlung auch nicht durch ein gutes Ziel gut wird, bleibt unangetastet, „absolut“. Vielmehr verhält es sich so, dass das Diebstahlsverbot nur unter Beachtung des allgemeineren Gebots zur Geltung gelangen kann, beruht doch seine allgemeine Gültigkeit auf den ihm zugrundeliegenden allgemeinen Gerechtigkeitsprinzipien.⁸³⁵

c) Beispiel 2: Das Tötungsverbot: „*nullo modo licet occidere innocentem*“

Die wohl prominenteste und zugleich schwierigste „Ausnahme“ von einem zunächst „absolut“ formulierten Verbot findet sich beim Tötungsverbot. Selbstverteidigungshandlungen sind nach Thomas nicht als Tötungshandlungen anzusehen;

⁸³⁵ Auch Boler, 1999 S. 180 f. betont, dass in diesem Beispiel ein grundlegendes, höherrangiges Prinzip dazu führt, dass keine unrechte Diebstahlshandlung vorliegt.

Karriere gemacht hat dieses Lehrstück unter dem Stichwort „Handlungen mit Doppelwirkung“, „principle of double effect“, „*praeter intentionem*“.⁸³⁶

Kennzeichnend für die meisten Interpretationen der Lehre von den Handlungen mit Doppelwirkung ist, dass hierin ein allgemeines Prinzip gesehen wird, das auch über den ursprünglichen Problemkontext der Tötung in Selbstverteidigung hinaus z.B. auf allgemeine Gefahrenlagen und Notsituationen anwendbar sei. Am weitreichendsten ist das Prinzip wohl, wenn es auf alle Handlungen ausgeweitet wird, bei denen eine unerwünschte schlimme Folge als sicheres⁸³⁷ oder mögliches⁸³⁸ Resultat der Handlung vorausgesehen wird. Die „Doppelwirkungen“ werden so zu einem allgemeinen (subjektiven) Zurechnungsprinzip, das trotz einer schlimmen Handlungsfolge den Handelnden moralisch entlastet, weil die Zurechenbarkeit der Handlungsfolge verneint werden kann. Umgekehrt kann es aber auch als Leitfaden für die Bestimmung der Handlungsart dienen, denn oftmals wird es als Quelle für die Aussage zitiert, dass das „Was“ der Handlung durch die Intention des Handelnden zu bestimmen sei.⁸³⁹ Diese Ausweitung ist jedoch problematisch.

Zunächst muss die Vorfrage geklärt werden, welche artbildenden Merkmale eine Tötungshandlung als solche konstituieren.

Das Tötungsverbot bezieht sich offensichtlich nur auf Menschen als Opfer, nicht jedoch auf Tiere oder Pflanzen.⁸⁴⁰ Es ist als Verstoß gegen die *iustitia commutativa* ein Verstoß im Bereich der unfreiwilligen Austauschverhältnisse, denn es nimmt dem Opfer gegen seinen Willen das grundlegendste seiner Güter, sein Leben. Des Weiteren gilt es als Verbot nur für Private, die öffentliche Gewalt nimmt Thomas von dem absolut formulierten Verbot von vornherein aus.⁸⁴¹ Thomas sagt für das auf Private bezogene absolute Verbot nicht wie sonst üblich, dass die Tötung Unschuldiger immer verboten sei.⁸⁴² Er weitet vielmehr den Schutz

⁸³⁶ Zu Formulierungen und Gebrauch des principle of double effect z.B. in der Medizinethik siehe Matthews 1999, S. 63-66, weitere Nachweise bei Cavanaugh 1997, S. 1 Fn 1, 2 und 26. .

⁸³⁷ Boyle 1980, S. 527-38.

⁸³⁸ Cavanaugh 1997, S. 108.

⁸³⁹ So insbesondere Finnis / Grisez / Boyle 2001.

⁸⁴⁰ STh II-II q. 64 a. 1.

⁸⁴¹ STh II-II q. 64 a. 2; siehe auch schon früher zum „gerechten Krieg“ STh II-II q- 40 a. 1.

⁸⁴² Wenn er in STh II-II q. 64 a. 6 die Tradition aufgreift, und schreibt „*nullo modo licet occidere innocentem*“, so ist dies auf Private wie auf öffentliche Gewalt gleichermaßen bezogen, wie aus seinem Verweis auf den vorhergehenden zweiten Artikel deutlich ersichtlich ist.

des Tötungsverbotes auf Sünder und Gerechte gleichermaßen aus, denn der Sünder ist von Natur aus nicht von dem gerechten Menschen unterschieden.⁸⁴³ Da die Bestrafung Ungerechter keinesfalls dem Privaten obliegt, sondern Sache der öffentlichen Gewalt ist, erscheint auch die Tötung eines Ungerechten durch einen Privaten nicht unter dem Aspekt der Bestrafung als erlaubt. Die Privaten begegnen sich vielmehr untereinander immer als Menschen, nicht als Gerechte oder Ungerechte, Schuldige oder Unschuldige.⁸⁴⁴

Umso erstaunlicher ist es, dass Thomas Selbstverteidigung auch dann erlaubt, wenn sie in der Tötung eines anderen Menschen resultiert. Denn eine mögliche Rechtfertigung der Selbstverteidigungshandlung könnte doch sein, dass sich das absolute Tötungsverbot nur auf die Tötung Unschuldiger bezieht, der Angreifende aber kein Unschuldiger ist, sondern durch den Angriff selbst sündigt bzw. gegen die Gerechtigkeit verstößt. Diese Rechtfertigungsmöglichkeit nimmt Thomas jedoch nicht für sich in Anspruch, er beharrt darauf, dass auch das Töten Ungerechter verboten ist. Wieso kann es also erlaubt sein, einen Angreifer zu töten?

Thomas argumentiert⁸⁴⁵: Eine Handlung, die der Rettung des eigenen Lebens dient, kann nicht unerlaubt sein, weil es jedem Menschen natürlich ist, sich soweit irgend möglich im Sein zu erhalten. Auch wenn aus einer solchen Selbstverteidigungshandlung die Tötung des Angreifers folgt – es kann sich der Art nach um eine Verteidigungs-, nicht um eine Tötungshandlung handeln. Denn ein und dieselbe Handlung (*actus*) kann zwei Wirkungen haben, wovon nur eine wesentliche Wirkung ist, nämlich die Rettung des Angegriffenen, die andere aber, die Tötung des Angreifers, bloß zufällige, akzidentelle Wirkung. Was aber *per se* und was *per accidens* mit der Handlung verbunden ist, das wird bestimmt durch das, was von der *intentio* des Handelnden umfasst wird.⁸⁴⁶ Es ist nicht erlaubt, so Thomas, dass der Mensch die Tötung eines Menschen beabsichtigt, *intendat*.

⁸⁴³ STh II-II q. 64 a. 3 ad 2: „...homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus iustis.“

⁸⁴⁴ STh II-II q. 64 a. 6: „Secundum se quidem considerandum hominem, nullum occidere licet: quia in quolibet, etiam peccatore, debemus amare naturam, quam Deus fecit, quae per occisionem corrumpitur.“

⁸⁴⁵ STh II-II q. 64 a. 7: „...nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supra dictis patet (q. 43 a. 3; I-II q. 72 a. 1). Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi posset: unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti: cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum posset.“

⁸⁴⁶ Anderer Ansicht ist Flannery 2005: Es komme nicht auf die Kategorie des Intentionalen an, sondern auf die des Willentlichen. Hierbei würden wiederum Verantwortlichkeiten durch die soziale Rolle bestimmt. Die Folgen eines Handelns seien nicht zuzuschreiben, die zu bewirken der Handelnde verpflichtet oder zumindest frei ist,

Nun gilt für alle *per se* schlechten Handlungen: Die schlechte Einzelhandlung ist der Art nach als *per se* schlecht bestimmbar, noch bevor die konkret aus ihr resultierenden Wirkungen untersucht werden. Das Urteil, dass eine Einzelhandlung schlecht ist, kann zwar auch daraus resultieren, dass eine der Art nach indifferente oder sogar gute Handlung konkret schlechte Folgen hat, denn gemäß des *ex-integra-causa*-Prinzips führt jeder Defekt der Einzelhandlung zu diesem Urteil. Ob aber die Handlung der Art nach, also *per se* schlecht ist, ist hingegen unabhängig von der konkreten Handlungsverwirklichung. Folglich ist es nur sinnvoll, bei einer der Art nach guten oder indifferenten Handlung nach ihren konkreten Folgen zu fragen. Auszugehen ist im hier zu untersuchenden Fall also nicht von einer – *per se* schlechten – Tötungshandlung, sondern von einer – *per se* guten – Selbstverteidigungshandlung: Nur dann ist es sinnvoll, für die Qualifizierung der konkreten Einzelhandlung zusätzlich auch noch nach den konkreten Folgen zu fragen. Dass eine bestimmte Handlungsart jedoch abstrakt betrachtet, also normalerweise oder in der Mehrzahl der Fälle, auch bestimmte Folgen nach sich zieht, das wird schon in der Festlegung dessen, was das Wesentliche, das *per se* einer Handlung ausmacht, berücksichtigt, in der genaueren Bestimmung des Inhalts der Intention also. Hieraus ergibt sich, dass der Tod des Angreifers nicht von der Intention des Handelnden umfasst gewesen sein darf, die Intention des Handelnden muss vielmehr den Inhalt „Selbstverteidigungshandlung“ haben.

Was aber meint Thomas mit Intention? Der Begriff der *intentio* wird bei Thomas auf zwei Weisen verstanden:

Erstens spricht er von *intentio* im untechnischen Sinne als der Absicht des Handelnden, dem Worumwillen seiner Handlung, dem Wollen des Ziels. Dabei setzt er *intentio* von *electio* ab; *electio* ist das Wollen der Mittel zum Ziel.

Zweitens ist aber gemäß der von Thomas aufgestellten Regeln der Handlungskonstitution all das von der Intention des Handelnden erfasst, was er entweder erstens als Ziel im Sinne des *finis operantis* direkt angestrebt hat (rein subjektives Element), oder worum er zweitens aktuell wusste, da es als *finis operis* zu den notwendigen Zwischenzielen seines Strebens gehörte (Verbindung von objektivem und subjektivem Element durch den Begriff der

und zwar gemäß seiner gerechten sozialen Rolle. Flannery unterscheidet dabei zwischen generell moralischen Verpflichtungen und den spezielleren sozialen Strukturen. Letztere sind seiner Ansicht nach vorrangig. Obwohl nicht überzeugen kann, im vorliegenden Artikel die Wortwahl des Thomas durch den Austausch von *intentio* einfach zu übergehen, stellt diese Interpretation wichtige Aspekte heraus. Denn die Verpflichtungen, die sich aus sozialen Rollen ergeben, und deren mögliche Kollision mit generellen Verpflichtungen müssen im Rahmen des Gerechtigkeitstraktates beachtet werden – wollte man eine allgemeine rechtliche Zurechnungslehre des Thomas erarbeiten, müsste dieser Aspekt im Rahmen von Rechtfertigungsgründen behandelt werden. In STh II-II q. 64 a. 7 scheint es mir dagegen eher um ein allgemeines Notwehrprinzip zu gehen, da das Merkmal des „Angriffs“ eine hervorgehobene Rolle spielt.

„notwendigen Folgen“), oder - falls er es aktuell nicht wusste – worum er hätte wissen müssen, da er aufgrund einer anderen Sünde für dieses Nichtwissen verantwortlich ist (objektives Element). In diesem zweiten Sinn umfasst die *intentio* nicht nur das Wollen des Ziels, sondern auch das Wollen der Mittel zu diesem Ziel.

Wendet man die erste Lesart (A) auf STh II-II q. 64 a. 7 an, wird der Artikel zunächst einmal nicht verständlicher: Erlaubt ist die Tötung des Angreifers, wenn das von der *intentio* umfasste Handeln als gut zu qualifizieren ist, also dann, wenn der Angegriffene tatsächlich nur seine Verteidigung bzw. die Abwendung des Angriffs will. Egal, was der Handelnde tut, wenn er die schlimme Folge nicht beabsichtigt, dann ist sie auch nicht wesentlich und kann die Handlungsart nicht bestimmen. Heiligt also doch der Zweck die Mittel? Wozu dann aber überhaupt noch *per se* schlechte Handlungen bzw. absolute Handlungsverbote? Zu Recht wurde darauf verwiesen, dass Thomas einer solchen, subjektivistischen Konzeption eine Absage erteilt. Das kann nicht Pointe des problematischen Artikels sein.

Auffällig ist außerdem, dass Thomas nicht etwa das Wort *operatio* gebraucht, was darauf hindeuten würde, dass er ein äußeres Geschehen meint, nur den objektiven Teil der Handlung, sondern *actus*, also die Bezeichnung für eine von Willen und Vernunft getragene Handlung. Die bereits konstatierte Spannung zwischen subjektiv zu bestimmender Handlungsbewertung und objektiver Handlungsbedeutung, also zwischen dem für den Akteur und sein Wohl konkret durch ihn selbst konzipierten Handlungsprojekt und dem, was ein Beobachter des Geschehens als objektive Bedeutung der in die Welt getretenen Handlung auffassen muss, tritt hier beispielhaft zutage.

Gegenüber Lesart (A) hat (B) den deutlichen Vorteil, dass sie die objektive Komponente moralischer Handlungen berücksichtigt – allerdings mit zweifelhaftem, unbefriedigendem Ergebnis: Wenn der Handelnde entweder den Tod des Angreifers direkt anstrebte, dessen Tod als Folge seines Handelns voraussah oder er hätte wissen müssen, dass sein Handeln den Tod des Angreifers nach sich ziehen würde, dann liegt keine Selbstverteidigungs-, sondern eine Tötungshandlung vor. Hier bliebe zwar der Grundsatz, dass eine *per se* schlechte Handlung auch nicht durch ein gutes Ziel gut wird, unangetastet, „absolut“. Doch das ist ein Ergebnis, das nicht gerade entlastend für den Akteur ist. Nur wenn der Tod des Angreifers ein unvorhersehbarer Unfall ist, kann es überhaupt eine Selbstverteidigungshandlung geben, in deren Folge es zum Tod des Angreifers kommt. In allen anderen Fällen liegt eine Tötungshandlung vor, das „absolute“ Verbot ist verletzt. Die Kriterien dafür, dass eine Selbstverteidigungshandlung vorliegt, trotz des in der Folge eintretenden Todes des Angreifers, sind also sehr eng. Gegen diese zweite Lesart spricht, dass Thomas im direkt folgenden Artikel 8 explizit nach der Schuld dessen fragt, der zufällig

einen Menschen tötet. Die Antwort beginnt mit der Feststellung, dass Zufall eine Ursache ist, die außerhalb der Absicht liegt, *praeter intentionem* ist, und referiert dann die bekannten Zurechnungsvoraussetzungen für fahrlässiges Handeln.⁸⁴⁷ Dass auch fahrlässiges Handeln, das also, was nach Thomas *per accidens* gewollt wird, von der *intention* umfasst wird, ist Pointe dieses Artikels. Um diesen Punkt kann es Thomas im vorherigen Artikel 7 also nicht gehen.⁸⁴⁸

Bei der Lösung des Interpretationsproblems ist meiner Ansicht nach die objektiv-moralische Komponente unbedingt zu berücksichtigen – immerhin befindet sich die problematische Passage im Gerechtigkeitstraktat, wo es um äußeres Handeln in der Welt geht und die Akteursperspektive eine Erweiterung um die Perspektive des anderen erfährt⁸⁴⁹. Vermittlungskategorie zwischen subjektivem Entwurf der Handlung als „Gut-für-mich“ und objektiver Bedeutung der Handlung als mit der (Gesetzes-)Gerechtigkeit konform oder nicht konform, also als gut oder schlecht im objektiv-moralischen Sinne, ist aber bei Thomas die Figur der Handlungsart.

Deshalb löst Long⁸⁵⁰ dieses Interpretationsproblem überzeugend. Er legt die erste Lesart (A) von *intentio* zugrunde, zieht aber zusätzlich die Artikel aus Thomas' Handlungstheorie, in denen es um die Spezifikation der Handlung durch das Ziel geht: STh I-II q. 18 a. 6,7. Dort führt Thomas das Beispiel einer Handlung an, die zwei Handlungsarten zu haben scheint: „Daher sagt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik, dass derjenige, der stiehlt, um einen Ehebruch zu begehen, im eigentlichen Sinne eher ein Ehebrecher als ein Dieb ist“⁸⁵¹; „Daher behaupten wir, dass derjenige, welcher stiehlt, um einen Ehebruch zu begehen, zwei Bosheiten in einem Akt begeht.“⁸⁵² Das erste Zitat entstammt dem Artikel, in dem Thomas klarstellt, dass das vom Handelnden gewollte Ziel die Handlung spezifiziert; das zweite Zitat ist aus dem folgenden Artikel, wo er erklärt, wie sich diese Zielbestimmung im Einzelnen zur Objektbestimmung verhält. Zu unterscheiden sind nämlich zwei Konstellationen. Wenn Objekt und Ziel der Handlung akzidentell miteinander verbunden sind, wie in dem Diebstahl/Ehebruch-Beispiel, dann liegen „gleichsam zwei verschiedene Arten vor“. Der

⁸⁴⁷ STh II-II q. 64 a. 8.

⁸⁴⁸ Vgl. Cavanaugh 1997, S. 112 mwN.

⁸⁴⁹ Diese Besonderheit der Gerechtigkeit findet in der Interpretation des *praeter intentionem* von Finnis / Grisez / Boyle 2001 keine Berücksichtigung, siehe Fn 812.

⁸⁵⁰ Long 2003, S. 56-71.

⁸⁵¹ STh I-II q. 18 a. 6.

⁸⁵² STh I-II q. 18 a. 7.

Vorrang der Spezifikation durch das Ziel kommt dagegen nur in der zweiten Konstellation voll zum Tragen. Wenn das Objekt der Handlung *per se* mit dem Zweck des Willens in Verbindung steht, dann ist das Ziel spezifizierend. Denn dann stellt die Objektbestimmung eine spezifische Differenz der allgemeineren Zielbestimmung dar, Ziel und Objekt verhalten sich wie Genus und Art. Eine solche *per se* Verbindung liegt zum Beispiel beim tapferen Kampf vor, der *per se* auf den Sieg ausgerichtet ist. Long führt nun aus, dass in einer Angriffssituation die Tötungshandlung in genau so einer *per se* Verbindung zu dem Ziel der Selbstverteidigung stehen kann. Denn mit dem Tod des Angreifers wird der Angriff sicher beendet, das Ziel der Selbstverteidigung wird jedenfalls erreicht (im Beispiel: ohne Kampf gibt es keinen Sieg). Die *per se* Verbindung liegt jedoch nur in den Fälle vor, in denen der Angegriffene sich nicht anders verteidigen kann, als durch die Tötung des Angreifers, nur dann ist die Verteidigung gerecht (im Beispiel: nur der tapfere Kampf ist *per se* auf den Sieg ausgerichtet). Genau dann, wenn eine solche *per se* Verbindung zwischen Tötung des Angreifers und Verteidigungsziel besteht, dann hat nach Long die Zielspezifikation Vorrang vor der Objektspezifikation, es handelt sich also um eine gute Selbstverteidigungshandlung, nicht um eine Tötungshandlung.⁸⁵³ Die Tötung ist dann eine spezifische Art der Verteidigung, das Handlungsobjekt „Tötung“ ist in der allgemeineren Art der „Selbstverteidigungshandlungen“ enthalten. Thomas kann deshalb sagen, dass in solchen Fällen die *intentio* des Handelnden, verstanden als das Zielwollen im Gegensatz zur Mittelwahl, auf Selbstverteidigung gerichtet ist, der Tod des Angreifers ist *praeter intentionem*.

Für diese Interpretation spricht, dass Thomas sich auf ein allgemeines Rechtsprinzip beruft, nach dem es erlaubt sei, Gewalt mit Gewalt zurückzuweisen, wenn die Verteidigung im Rahmen des Notwendigen und Angemessenen bleibt, und er außerdem betont, dass man innerhalb dieses Rahmens selbst den Tod des anderen nicht vermeiden müsse.⁸⁵⁴ Er spielt damit auf eine Notwehrregelung als allgemeinem Rechtfertigungsgrund an und scheint sie als entlastendes, allgemeines Gerechtigkeitsprinzip bzw. Grundlage der *iustitia commutativa*

⁸⁵³ Vgl. Long 2003, S. 63 :“Homicide is permitted in justified defense only insofar as it is either the only or the best means to justified defense. When this is true there is no doubt that it is naturally ordered to its end, and hence that what is intended is not killing but defense, although killing is chosen as a means to defense“, Fn 24: „Ergo in those cases in which a lethal act is chosen because only a lethal act as such is sufficient to the defensive purpose of stopping the assailant, the material difference of the defensive act is its lethality. Nonetheless, inasmuch as the object is naturally ordered to its end, the species of the object is contained within the species derived from the end and so the oral object is defensive in nature.“

⁸⁵⁴ STh II-II q. 64 a. 7: „... nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae.“

anzuerkennen (aus der Verantwortlichkeit für eigenes Unrecht könnte sich etwa eine Pflicht des Angreifers ableiten lassen, dergemäß er Übergriffe auf seine Rechtssphäre, die der Abwehr des Angriffs dienen, dulden muss). Nach Lesart B läßt sich ein solches allgemeines Rechtsprinzip überhaupt nicht aufstellen, die Tötung des Angreifers könnte als solche nie eine erlaubte Verteidigungshandlung darstellen. Wird Lesart A nicht mit Long differenziert betrachtet, dann hebt sie die Existenz einer *per se* schlechten Handlung „Tötungsverbot“ aus. Longs Interpretation kann dagegen beide Behauptungen des Thomas miteinander vereinbaren – dass Selbstverteidigung in bestimmten Grenzen auch dann erlaubt ist, wenn durch sie der Angreifer getötet wird, und dass die Handlungsart „Töten eines anderen“ immer schlecht ist. Sie erklärt, warum und in welchen Fällen tödliche Selbstverteidigung trotz des Tötungsverbots erlaubt sein kann.

d) Folgerungen

Die beiden Beispiele illustrieren das in dieser Untersuchung erzielte Ergebnis: Dass eine *per se* schlechte Handlung nicht durch die subjektive Handlungskomponente, den guten Zweck der Handlung, richtig wird; dieses Prinzip bleibt nach Thomas auch in den Beispielen unangetastet und ist für ihn unumstößlich. Hier gibt es keine Ausnahme. Bei der Diskussion der „Ausnahmen“ könnte höchstens eine Entlastung des Akteurs erreicht werden, wenn der Verstoß dem Handelnden im konkreten Fall mangels verantwortlichen Handelns nicht vorgeworfen werden kann, also die Zurechnung nicht möglich ist⁸⁵⁵. Gegenstand weiterer Forschung muss sein, die allgemeinen Zurechnungsregeln, die Thomas im Rahmen seiner Handlungs- und Morallehre aufstellt, daraufhin zu überprüfen, ob oder mit welchen Abweichungen oder Einschränkungen sie für das – engere – Feld der Gerechtigkeit gelten. Denn es ist zu erwarten, dass das, was für alle menschlichen Akte, Intentionen, Wünsche, Gefühle usw. gleichermaßen gilt, nicht unbesehen auf den Teilbereich der äußeren Handlungen anzuwenden ist. Wie eine rechtliche Zurechnungslehre nach Thomas auszusehen hätte, wäre also erst noch zu untersuchen. Hierbei kann es nicht um eine beengende Kasuistik gehen. Dass das dem Charakter des Lehrstücks von den *per se* schlechten Handlungen widersprechen würde, sei als Ergebnis dieser Abhandlung zuletzt noch einmal mit folgenden Aspekten der *per se* schlechten Handlungen erinnert:

Die „absolut“ verbotenen Verhaltensweisen finden sich ausschließlich im Gerechtigkeitstraktat und kennzeichnen bestimmte äußere Handlungen. Auch innerhalb des Gerechtigkeitstraktates haben sie eindeutig eine Randstellung, was „immer verboten“ ist, ist

⁸⁵⁵ Die Regeln der Zurechnung bei Thomas von Aquin untersucht Gläser 2005.

also eng begrenzt. Nicht alles, was das äußere Verhältnis zu anderen betrifft und von der Gerechtigkeit umfasst wird, mündet in die Formulierung *per se* schlechter Handlungen. Nur solche Verhaltensweisen, die die Akteurseigenschaft und damit die Moralfähigkeit eines anderen auf so tiefgehende Weise gefährden, dass dessen Willensbetätigung und Handlungsmacht schlechthin unmöglich werden, sei es durch einen Angriff auf seine Person, der die Persönlichkeit selbst aufhebt, sei es durch ein Unmöglichmachen menschlichen Zusammenlebens überhaupt, kann mit einem solchen „absoluten“ Verbot belegt sein. Es ist also unter den Schädigungen des anderen eine besondere Klasse der Schädigungen, die in den *per se* schlechten Handlungen ausgedrückt wird. Keinesfalls bedeutet ihre Benennung also, dass derjenige, der keine *per se* schlechten Handlungen begeht, allein deshalb schon tugendhaft oder gut handelt, im Gegenteil, es handelt sich um Mindestbedingungen: Bei bestimmten Handlungen kann ich mit Sicherheit wissen, dass ihre Ausführung immer schlecht ist. Was ich in der konkreten Situation zu tun habe, weiß ich deshalb noch nicht unbedingt⁸⁵⁶, außerdem kommt es ja auch darauf an, wie ich handle. Die Moral, so die Grundüberzeugung des Thomas von Aquin, hat mit dem guten Leben zu tun, sie fördert das Wohl des Akteurs. In dieser Grundüberzeugung ist zugleich das Offensein „nach oben“ gegeben, das die theologische Synthese für Thomas ermöglicht: Gerade weil das Gute sich als mannigfaltig erweist und nicht fassbar ist, bleibt es zum Unendlichen offen. Das tugendhafte Leben ist immer mehr Wagnis als regelhaft, Gelingen bleibt immer auch Geschenk. Die Reichhaltigkeit konkreter Entscheidungs- und Handlungssituationen ist Grund der Asymmetrie der Moral: *Per se* schlechte Handlungen machen die konkrete Handlung immer schlecht, *per se* gute Handlungen machen sie nicht notwendigerweise gut. Gerade das Zutrauen aber, das eine solche Konzeption in die Mündigkeit jedes einzelnen Akteurs hat, der sein Leben selbst in die Hand nehmen muss, führt zu der Formulierung *per se* schlechter Handlungen. Denn für jeden Akteur gilt in gleicher Weise, dass er sein Leben gestalten und selbstverantwortlich handeln muss – deshalb regieren die Prinzipien der Gerechtigkeit, das *debitum legale* mit der Verpflichtung dem Gleichen gegenüber, die *per se* schlechten Handlungen. Doch auch die Gerechtigkeit, Richtschnur für das gemeinsame Leben der Akteure, wesentlich vorschreibend, ist weder legalistisch noch kasuistisch, sondern setzt die Kräfte gemeinsamen Gestaltens erst frei. Nur wo der einzelne Akteur seines Akteurseins komplett beraubt wird oder aber das Zusammenwirken der Akteure gänzlich sabotiert wird, kann ein absolutes Verbot ausgesprochen werden. Denn Grundlage auch der Gerechtigkeit ist die Eigenständigkeit der Akteure, die ihr Glück durch moralische

⁸⁵⁶ Kaczor 1997, S. 56 formuliert: „...the guidance of norms indicates only what *not* to do, not what to do. And what to do is the real task of the moral life.“

Mündigkeit selbst verantworten. Absolute Verbote sind also nur der „Bodensatz“ der Moral⁸⁵⁷, die – innerhalb dieser Unvermeidlichkeiten – dem Akteur den Handlungsraum für das Gute eröffnet.

⁸⁵⁷ Und sogar der Gerechtigkeit, vgl. STh II-II q. 79 a. 1 ad 3: „...facere bonum est actus completivus iustitiae, et quasi pars principalis eius. Declinare autem a malo est actus imperfectior, et secundaria pars eius. Et ideo est quasi pars materialis, sine qua non potest esse pars formalis completiva.“

Literaturverzeichnis

Die Zitate aus der Summa Theologiae des Thomas von Aquin beziehen sich auf den Text der Editio Leonina, wie er in der salmantinischen Handausgabe wiedergegeben wird:

Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologiae, Cura Fratrum eiusdem Ordinis, Tertia Editio, Matriti: La Editorial Catolica, MCMLXI, (Biblioteca de autores cristianos)

Wo der Text ins Deutsche übertragen wurde, lehnt sich meine Übersetzung häufig an die der Deutschen Thomas-Ausgabe an.

- Abbà, Giuseppe (1983) Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino, Roma: LAS, 1983, (Biblioteca di scienze religiose ; 56)
- Aertsen, Jan A. (1999) „Thomas Aquinas on the Good: The relation between metaphysics and ethics“, in: MacDonald, Scott / Stump, Eleonore (ed.), Aquinas's moral theory. Essays in honor of Norman Kretzmann, Ithaca, London: Cornell University Press, 1999, S. 235-253
- Anscombe, G. E. M. (1958) „Modern moral philosophy“, in: Philosophy 33 / 124 (January 1958), S. 1-13
- Austin, John (1986) „Ein Plädoyer für Entschuldigungen“, in: Ders., Gesammelte philosophische Aufsätze, Hrsg. Joachim Schulte, Stuttgart 1986, S. 229-268
- Barad, Judith (1991) „Aquinas on the role of emotion in moral judgment and activity“, in: The Thomist 55 (1991), S. 397-413
- Baumann, Klaus (1999) „The concept of human acts revisited. St. Thomas and the unconscious in freedom“, in: Gregorianum 80 (1999), S. 147-171
- Belmans, Theo G. (1984) Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Zur Ehemoral des hl. Thomas, Vallendar-Schönstatt: Patris, 1984
- Bidese, Ermengildo (2002) Die Strukturen des freien und kreativen Handelns. Interpretationen und Perspektiven aus der linguistischen Forschung Noam A. Chomskys und der ethischen Reflexion Thomas von Aquins, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002 (Epistemata,

- Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie ; 325)
- Billy, Dennis J. (1991) „Aquinas on the content of synderesis“; in: *Studia Moralia* 29 (1991), S. 61-83.
- Boler, John (1999) „Aquinas on exceptions in natural law“, in: MacDonald, Scott / Stump, Eleonore (ed.), *Aquinas's moral theory. Essays in honor of Norman Kretzmann*, Ithaca, London: Cornell University Press, 1999, S. 161-204
- Bormann, Franz-Josef (1999) *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1999 (Münchener philosophische Studien ; 14)
- Boyle, Joseph (1980) „Toward understanding the principle of double effect“, in: *Ethics* 90 (1980), S. 527-38
- Brachtendorf, Johannes (2002) „Ist Gott ein notwendiges Ziel menschlichen Strebens? Der Begriff des bonum universale in Thomas von Aquins Theorie des Willens“, in: Brachtendorf, Johannes (Hrsg.), *Prudentia et contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter* (Festschrift Georg Wieland), Paderborn 2002, S. 62-85
- Bradley, Denis J. M. (2005) „Ephemerides thomisticae analyticae: Metaphysics and ethics in Stump's Aquinas“, in: *The Thomist* 69 (2005), S. 593ff.
- Bradley, Denis J. M. (2004) „Thomas Aquinas on the role of volition in natural law prescriptions“, in: Szaif, Jan/Lutz-Bachman, Matthias (Hrsg.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, Berlin [u.a.]: deGruyter, 2004, S. 166-191
- Brock, Stephen L. (1998) *Action and conduct. Thomas Aquinas and the theory of action*, Edinburgh: T&T Clark, 1998
- Brungs, Alexander (2005) „Die passiones animae: (S.th. I-II qq. 22-48)“, in: Speer, Andreas (Hrsg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae, Werkinterpretationen*, Berlin (u.a.): de Gruyter, 2005, S. 198-222

- Carl, Maria (1997) "Law, virtue, and happiness in Aquinas's moral theory", in: *The Thomist* 61 (1997), S. 425-447
- Casey, Gerard N. (1987) "A problem of unity in St. Thomas's account of human action", in: *The New Scholasticism* 61 (1987), S. 146-161
- Cavanaugh, Thomas A. (1997) "Aquinas's account of double effect", in: *The Thomist* 61 (1997), S. 107-121
- Crofts, Richard A. (1973) "The common good in the political theory of Thomas Aquinas", in: *The Thomist* 37 (1973), S. 155-173
- Crowe, M. B. (1974) "St. Thomas and Ulpian's natural law", in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies I*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, S. 261-282
- Darge, Rolf (1996) *Habitus per actus cognoscuntur. Die Erkenntnis des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus im Aufbau der Handlung nach Thomas von Aquin*, Bonn: Bouvier, 1996 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik ; 238)
- Davidson, Donald (1985) "Handeln", in: Meggle, Georg (Hrsg.), *Analytische Handlungstheorie, Band I: Handlungsbeschreibungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 488), S. 282-307
- Dedek, John F. (1983) „Intrinsically evil acts: The emergence of a doctrine“, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 50 (1983), S. 191-226
- Dedek, John F. (1979) „Intrinsically evil acts: An historical study of the mind of St. Thomas“, in: *The Thomist* 43 (1979), S. 385-413
- Del Vecchio (1950) *Die Gerechtigkeit*, Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 2. dt. Auflage, 1950 (Italienische Rechtsphilosophie ; 1), Erscheinungsjahr der Übersetzung zugrundeliegenden zweiten Auflage der italienischen Originalausgabe „La Giustizia“: 1924
- Dewan, Lawrence (1980) "The real distinction between intellect and will", in: *Angelicum* 57 (1980) S. 557-593
- Dognin, Paul-Dominique (1965) „La justice particulière a-t-elle deux espèces?“, in:

- Revue thomiste 65 (1965), S. 398-425
- Dognin, Paul-Dominique (1961) „La notion thomiste de justice face aux exigences modernes“, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 45 (1961), S. 601-640
- Donagan, Alan (1984) “Teleology and consistency in theories of morality as natural law”, in: Porreco, Rocco (ed.), The Georgetown symposium on ethics. Essays in honor of Henry Babcock Veatch, Lanham [u.a.]: University Press of America, 1984
- Donagan, Alan (1977) The theory of morality, Chicago [u.a.]: University of Chicago Press, 1977
- Elders, Leo J. (2005) The ethics of St. Thomas Aquinas. Happiness, natural law and the virtues, Frankfurt am Main [u.a.]: Lang, 2005
- Finnis, John / Grisez, Germain / Boyle, Joseph (2001) „‘Direct’ and ‘indirect’: A reply to critics of our action theory“, in: The Thomist 65 (2001), S. 1-44
- Finnis, John (1998) Aquinas. Moral, political, and legal theory, Oxford: Oxford University Press, 1998 (Founders of modern political and social thought)
- Finnis, John (1991) Moral absolutes. Tradition, revision and truth, Washington, D. C. : The Catholic University of America Press, 1991 (The Michael J. McGivney lectures of the John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family ; 1988)
- Finnis, John (1991 A) „Object and intention in moral judgments according to St. Thomas Aquinas“, in: The Thomist 55 (1991), S. 1-27
- Finnis, John (1983) Fundamentals of ethics. Oxford: Clarendon Press, 1983
- Finnis, John (1980) Natural law and natural rights, Oxford: Clarendon Press, 1980 (Clarendon law series)
- Flannery, Kevin L. (2005) “The field of moral action according to Thomas Aquinas“, in: The Thomist 69 (2005), S. 1-30
- Flannery, Kevin L. (2001) Acts amid precepts. The Aristotelian logical structure of Thomas Aquinas’s moral theory, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2001
- Flannery, Kevin L. (1998) “Practical reason and concrete acts“, in: R. P. George

- (ed.), Natural law and moral inquiry. Ethics, metaphysics and politics in the work of Germain Grisez, Washington DC: Georgetown University Press, 1998
- Foot, Philippa (1997) "Virtues and vices", in: Crisp, Roger /Slote, Michael (eds.), Virtue ethics, Oxford [u.a.]: Oxford University Press, 1997 (Oxford readings in philosophy)
- Forschner, Maxmilian (1994) Über das Glück des Menschen, 2. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994
- Froelich, Gregory (1993) "The ultimate end and common good", in: The Thomist, 1993, S. 609-619
- Froelich, Gregory (1989) "The equivocal status of *bonum commune*", in: The New Scholasticism 63 (1989), S. 38-57
- Gallagher, David M. (1994) "Free choice and free judgment in Thomas Aquinas", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 76 (1994), S. 247-277
- Gläser, Pascal (2005) Zurechnung bei Thomas von Aquin. Eine historisch-systematische Untersuchung mit Bezug auf das aktuelle deutsche Strafrecht, Freiburg, München: Alber 2005 (Symposion ; 124)
- Gondreau, Paul (2007) "The passions and the moral life: Appreciating the originality of Aquinas", in: The Thomist 71 (2007), S. 419-450
- Gonzáles, Ana Maria (1999) „Depositum gladius non debet restitui furioso: Precepts, synderesis, and virtues in Saint Thomas Aquinas“, in: The Thomist 63 (1999), S. 217-240
- Grabmann, Martin (1926) „Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin“, in: Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben I. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, München: Hueber, 1926, S. 65-103
- Grisez, Germain (1989) "A contemporary natural law theory", in: Starr, William C. /Taylor, Richard (eds.), Moral Philosophy. Historical and contemporary essays, Milwaukee (Wis.): Marquette University Press, 1989, S. 125-143
- Grisez, Germain (1965) "The first principle of practical reason. A Commentary

- on the *Summa Theologiae*, 1–2, Question 94, Article 2”,
in: *Natural Law Forum*, 10 (1965), S. 168–201
- Harke, Jan Dirk (2005) *Vorenthaltung und Verpflichtung. Philosophische Ansichten der Austauschgerechtigkeit und ihr rechtshistorischer Hintergrund*, Berlin: Duncker & Humblot, 2005 (Schriften zur Rechtstheorie ; 225)
- Hayden, R. Mary (1990) “Natural inclinations and moral absolutes: A mediated correspondence for Aquinas”, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 64 (1990), S. 130-150
- Hedwig, Klaus (1997) „Über die Theorie der Praxis bei Thomas von Aquin“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1997), S. 145-261
- Hedwig, Klaus (1988) “Actus indifferens. Über die Theorie des indifferenten Handelns bei Thomas von Aquin und Duns Scotus”, in: *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988), S. 120-131
- Hibbs, Thomas S. (2002) „Interpretations of Aquinas’s ethics since Vatican II“, in: Stephen Pope (ed.), *The ethics of Aquinas*, Washington, D. C. , Georgetown University Press, 2002 (Moral traditions series)
- Hibbs, Thomas S. (1987) “Principles and prudence: The Aristotelianism of Thomas’s account of moral knowledge”, in: *The New Scholasticism* 61 (1987), S. 271-284
- Hinske, Norbert (1963) „Handeln und Enttäuschung. Überlegungen zu CG III 25 ff.“, in: Engelhardt, Paulus (Hrsg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz: Matthias-Grünewald, 1963 (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Philosophische Reihe ; 1), S. 213-227
- Honnefelder, Ludger (2008) *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin: Berlin University Press, 2008
- Honnefelder, Ludger (1992) „Natur als Handlungsprinzip. Die Relevanz der Natur für die Ethik“, in: Ludger Honnefelder (Hrsg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg/München: Alber, 1992 (Grenzfragen ; 19), S. 151-183

- Honnefelder, Ludger (1991) „Absolute Forderungen in der Ethik. In welchem Sinn ist eine sittliche Verpflichtung ‚absolut‘?“, in: Kerber, Walter (Hrsg.), Das Absolute in der Ethik, München: Peter Kindt, 1991
- Honnefelder, Ludger (1988) „Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts. Max Webers und Ernst Troeltschs Deutung des mittelalterlichen Naturrechts und die Lehre vom natürlichen Gesetz bei Thomas von Aquin“, in: W. Schluchter, Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988
- Höffe, Otfried (1998) „Kontexte der Gerechtigkeitsfrage“, in: Assmann, Jan / Janowski, Bernd / Welker, Michael (Hrsg.): Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München: Wilhelm Fink, 1998 (Reihe Kulte/Kulturen)
- Horn, Christoph (2005) „Klugheit bei Thomas von Aquin“, in: Kersting, Wolfgang (Hrsg.), Klugheit, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2005
- Horn, Christoph (2002) „Einleitung“, in: Christoph Horn/Nico Scarano, Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 1563)
- Horner, David A. (2006) „Is Aquinas an act-ethicist or an agent-ethicist?“, in: The Thomist 70 (2006), S. 237-265
- Jacobi, Klaus (2004) „Kann ein Mensch mehrere Letztziele zugleich haben? Ein Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa Theologiae, I-II, q. 1, a. 5“, in: Szaif, Jan/Lutz-Bachmann, Mathias (Hrsg.), Was ist das für den Menschen Gute?, Berlin, New York, 2004, S. 191-208
- Jacobi, Klaus (1982) „ ‚Gut‘ und ‚schlecht‘ – die Analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin“, in: A. Zimmermann, Studien zur

- mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen, Berlin, New York: Walter de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia ; 15)
- Janssens, Louis (1972) „Ontic evil and moral evil“, in: Louvain Studies 4 (1972), S. 115-156
- Janssens, Louis (1994) „Teleology and Proportionality“, in: J. Selling/J. Jahns (ed.), The splendor of accuracy, Kampen: Kok Pharos Publishing, 1994, S. 99-113
- Jensen , Steven J. (2006) “Do circumstances give species?”, in: The Thomist 70 (2006), S. 1-26
- Jordan, Mark D. (1999) “Ideals of *Scientia moralis* and the Invention of the *Summa theologiae*“, in: MacDonald, Scott / Stump, Eleonore (ed.), Aquinas’s moral theory. Essays in honor of Norman Kretzmann, Ithaca, London: Cornell University Press, 1999, S. 79-97
- Kaczor, Christopher (1997) “Exceptionless norms in Aristotle? Thomas Aquinas and the twentieth-century interpreters of the Nicomachean Ethics“, in: The Thomist 61 (1997), S. 33-62
- Kanzian, Christian (1997) “‘Species actus dupliciter considerari potest’. Thomas von Aquins These und ihre Relevanz für die moderne Handlungstheorie“, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 119 (1997), S. 51-63
- Kaufmann, Arthur (1993) Über Gerechtigkeit. Dreißig Kapitel praxisorientierter Rechtsphilosophie, Köln [u.a.]: Heymann, 1993
- Kent, Bonnie (2002) „Habits and virtues (la liae, qq. 49-70)“, in: Pope, Stephen J. (ed.), The ethics of Aquinas, Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2002, S. 116-130
- Kleber, Hermann (1988) Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin, Münster: Aschendorff 1988 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters ; 31)
- Klubertanz, George P. (1961) „The root of freedom in St. Thomas’s later works“, in: Gregorianum 42 (1961), S. 701-724
- Kluxen, Wolfgang (2001) Lex naturalis bei Thomas von Aquin, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2001 (Nordrhein-Westfälische

- Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften, Vorträge ; G 387)
- Kluxen, Wolfgang (1998) Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 3. Auflage, Hamburg: Meiner, 1998
- Kluxen, Wolfgang (1980) „Thomas von Aquin: Zum Gutsein des Handelns“, in: Philosophisches Jahrbuch 87 (1980), S. 327-339
- Kluxen, Wolfgang (1978) „Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin“, in: Bien, Günther (Hrsg.), Die Frage nach dem Glück, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1978 (problemata ; 74), S. 77-91
- Köhler, Michael (1993) „Iustitia distributiva. Zum Begriff und zu den Formen der Gerechtigkeit“, in: ARSP 97/3 (1993), S. 457-482
- Korolec, J. B. (1982) “Free will and free choice”, in: N. Kretzmann/A. Kenny [u.a.] (eds.), The Cambridge history of later medieval philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 1982, S. 629-641
- Kuhlmann, Bernhanrd Carl (1912) Der Gesetzesbegriff beim Hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, Bonn: Hanstein, 1912
- Kurz, P. Edelbert (1932) Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin, München: Josef Kösel und Friedrich Pustet, 1932
- Lauer, Rosemary Z. (1954) „St. Thomas’s theory of intellectual causality in election“, in: The New Scholasticism 28 (1954), S. 297-319
- Lee, Patrick (1981) „Permanence of the ten commandments: St. Thomas and his modern commentators“, in: Theological Studies 42 (1981), S. 422-443
- Leonhardt, Rochus (1998) Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudaimonismus-Problems, Berlin, New York: de Gruyter, 1998 (Arbeiten zur Kirchengeschichte ; 68)
- Lippert, Stefan (2000) Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa Theologiae, Marburg: N. G. Elwert, 2000 (Marburger

- Theologische Studien ; 65)
- Lisska, Anthony J. (1996) Aquinas's theory of natural law. An analytic reconstruction, Oxford : Clarendon Press, 1996
- Long, Steven A. (2003) „A brief disquisition regarding the nature of the object of the moral act according to St. Thomas Aquinas“, in: The Thomist 67 (2003), S. 45-71
- Lottin, Dom Odon (1956) „La preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d'Aquin“, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 23.24 (1956/57), S. 323-330
- Lottin, Dom Odon (1935) „Liberté humaine et motion divine. De saint Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277“, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 7 (1935), S. 52-69, 156-173
- Lottin, Dom Odon (1931) Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs, sec. éd. Rev., Bruges: Beyaert 1931
- Lottin, Dom Odon (1928) „Le libre arbitre chez Saint Thomas d'Aquin“, in: Revue thomiste 11/12 (1928/29), S. 400-430
- Loughlin, Stephen (2001) „Similarities an differences between human and animal emotion in Aquinas's thought“, in: The Thomist 65 (2001), S. 45-65
- MacIntyre, Alasdair (1987) Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M., New York: Campus, 1987 (Theorie und Gesellschaft ; 5) (Erscheinungsdatum der englischen Originalausgabe 1981)
- MacIntyre, Alasdair (1988) Whose justice? Which rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988
- Maier, Eva Maria (2002) Teleologie und politische Vernunft. Entwicklungslinien republikanischer Politik bei Aristoteles und Thomas von Aquin, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2002 (Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie)
- Malloy, Christopher J. (2007) „Thomas on the order of love and desire: A development of doctrine“, in: The Thomist 71 (2007), S. 65-87
- Manteau-Bonamy, Henri-Marie (1979) „La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin“, in: Archives d'histoire doctrinale 54.55 (1979.80), S. 7-34

- Matthews, Gareth B. (1999) Saint Thomas and the principle of double effect“, in: MacDonald, Scott / Stump, Eleonore (ed.), Aquinas’s moral theory. Essays in honor of Norman Kretzmann, Ithaca, London: Cornell University Press, 1999, S. 63-78
- May, William E. (1984) “Aquinas and Janssens on the moral meaning of human acts“, in: The Thomist 48 (1984), S. 469-489
- McInerny, Ralph (1998) “Portia’s lament. Reflections on practical reason“, in: R. P. George (ed.), Natural law and moral inquiry, Ethics, metaphysics and politics in the work of Germain Grisez, Washington (DC), 1998, S. 82-103
- McInerny, Ralph M. (1992) Aquinas on human action. A theory of practice, Washington D. C. : The Catholic University of America Press, 1992
- McInerny, Ralph (1976) “Naturalism and thomistic ethics“, in: The Thomist 40 (1976), S. 222-242
- Milhaven, John G. (1975) „Moral absolutes and Thomas Aquinas“, in: Charles E. Surran (ed.), Absolutes in moral theology?, Reprint, Westport: Greenwood Press, 1975, S. 154-185
- Müller-Schmid, Peter-Paul (1986) „Kants Autonomie der Ethik und Rechtslehre und das thomatische Naturrechtsdenken“, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 27 (1986), S. 35-60
- Münk, Hans J. (1985) „Ansätze zu einer neuen Sicht der praktischen Philosophie Kants bei katholischen Autoren der Gegenwart. Zugleich ein Beitrag zum Vergleich der Naturrechtslehre bei Thomas von Aquin und Kant“, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 26 (1985), S. 97-122
- Nelson, Daniel Mark (1992) The priority of prudence. Virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1992
- Nickl, Peter (2005) Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus, 2. Auflage, Hamburg: Felix Meiner, 2005 (paradeigmata ; 24) (erste Auflage 2001)
- Nisters, Thomas (1992) Akzidentien der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von

- den Umständen menschlichen Handelns, Freiburg, München: Karl Alber, 1992
- Nussbaum, Martha C. (1999) *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999 (edition suhrkamp, neue Folge ; 739), (Ersterscheinungsdatum der englischen Originalausgabe 1988)
- Oeing-Hanhoff, Ludger (1975) „Mensch und Recht nach Thomas von Aquin. Historischer Überblick und geschichtliche Perspektiven“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975), S. 10-30
- Oeing-Hanhoff, Ludger (1956) „Zur thomistischen Freiheitslehre“, in: *Scholastik* 31 (1956), S. 161-181
- O’Neill, Onora (1996) *Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, Berlin: Akademie, 1996 (Edition Philosophie) (Erscheinungsjahr der englischen Originalausgabe 1996)
- Pesch, Otto M. (1962) „Philosophie und Theologie der Freiheit bei Thomas von Aquin in quaest. disp. 6 De malo. Ein Diskussionsbeitrag“, in: *Münchener Theologische Zeitung* 13 (1962), S. 1-25
- Pesch, Otto Hermann (1977) *Kommentar*, in: *Die deutsche Thomas-Ausgabe, Thomas von Aquin, Summa theologica, 13. Band, Das Gesetz*, Heidelberg, Köln u.a.: Gemeinschaftsverlag F.H. Kerle / Styria 1977
- Pieper, Josef (1953) *Über die Gerechtigkeit*, 4. Aufl. München: Kösel, 1953
- Pieper, Josef (1949) *Die Wirklichkeit und das Gute*, München: Kösel, 1949
- Pieper, Josef (1940) *Traktat über die Klugheit*. Leipzig: Jakob Hegener, 1940
- Pinckaers, Servais (1996) „Rediscovering virtue“, in: *The Thomist* 60 (1996), S. 361-368
- Porter, Jean (2002) „The virtue of justice (IIa IIae, qq. 58-122)“, in: Pope, Stephen J. (ed.), *The ethics of Aquinas*, Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2002, S. 272-286
- Porter, Jean (1995) *Moral action and Christian ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995 (New studies in

- Christian ethics)
- Porter, Jean (1989) „De ordine caritatis: Charity, friendship, and justice in Thomas Aquinas’s Summa Theologiae“, in: *The Thomist* 53 (1989), S. 197-213
- Rapp, Christof (1995) „Allgemeines konkret. Ein Beitrag zum Verständnis der Aristotelischen Substanzlehre“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 102 (1995), S. 83-100
- Rhonheimer, Martin (2003) „The cognitive structure of the natural law and the truth of subjectivity“, in: *The Thomist* 67 (2003), S. 1-44
- Rhonheimer, Martin (2001) *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Berlin: Akademie 2001
- Rhonheimer, Martin (2001A) „Praktische Prinzipien, Naturgesetz und konkrete Handlungsurteile in tugendethischer Perspektive. Zur Diskussion über praktische Vernunft und *lex naturalis* bei Thomas von Aquin“, in: *Studia Moralia* 39 (2001), S. 113-158
- Rhonheimer, Martin (2000A) „Praktische Vernunft und das ‚von Natur aus Vernünftige‘. Zur Lehre der ‚Lex naturalis‘ als Prinzip der Praxis bei Thomas von Aquin“, in: *Theologie und Philosophie* 75 (2000), S. 493-522
- Rhonheimer, Martin (2000B) „Author’s postscript (1995) to the English edition“, in: Martin Rhonheimer, *Natural law and practical reason. A thomistic view of moral autonomy*, New York: Fordham University Press, 2000
- Rhonheimer, Martin (1994 A) *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin: Akademie Verlag, 1994
- Rhonheimer, Martin (1994 B) „‘Intrinsically evil acts’ and the moral viewpoint: Clarifying a central teaching of Veritatis Splendor“, in: *The Thomist* 58 (1994), S. 1-39
- Rhonheimer, Martin (1987) *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck, Wien: Tyrolia, 1987

- Ricken, Friedo (1998) „Aristotelische Interpretationen zum Traktat de passionibus animae (Summa theologiae I-II 22-48) des Thomas von Aquin“, in: Thurner, Martin (Hrsg.), Die Einheit der Person, Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters, Stuttgart (u.a.): Kohlhammer, 1998, S. 125-140
- Ripperger, Chad (1995) „The species and unity of the moral act“, in: The Thomist 59 (1995), S. 69-90
- Riesenhuber, Klaus (1974) „Der Wandel des Freiheitsverständnisses von Thomas von Aquin zur frühen Neuzeit“, in: Rivista di filosofia neoscolastica 66 (1974), S. 946-974
- Riesenhuber, Klaus (1971) Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, München: Berchmannskolleg-Verlag, 1971 (Pullacher Philosophische Forschungen ; 8)
- Schlüter, Dietrich (1971) „Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 18 (1971), S. 88-136
- Schockenhoff, Eberhard (1998) „Glück und Leidenschaft. Das Gefüge menschlicher Antriebe in der Tugendlehre des Thomas von Aquin“, in: Thurner, Martin (Hrsg.), Die Einheit der Person, Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters, Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1998
- Schockenhoff, Eberhard (1996) Rezension zu Rhonheimer, Martin, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik, Berlin, Akademie 1994, in: Studia Moralia 34 (1996), S. 133-147
- Schockenhoff, Eberhard (1987) Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Mainz: Matthias-Grünwald, 1987 (Tübinger theologische Studien ; 28)
- Schröer, Christian (1998) „Quid agitur. Zum Begriff der Handlung bei Thomas von Aquin und in der modernen Handlungstheorie“, in:

- Thurner, Martin (Hrsg.), Die Einheit der Person, Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters, Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1998, S. 245-262
- Schröer, Christian (1995) Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1995 (Münchener philosophische Studien ; 10)
- Schroth, Jörg (2009) "Deontologie und die moralische Relevanz der Handlungskonsequenzen", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 63 (2009), S. 55-75
- Schwartz Porzecanski, Daniel (2004) „Friendship and the circumstances. Justice according to Aquinas“, in: The Review of Politics 66 (2004), S. 35-54
- Sherman, Nancy (1997) Making a necessity of virtue. Aristotle and Kant on virtue, Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press, 1997
- Spaemann, Robert (1990) „Einleitung“, in: Thomas von Aquin. Über die Sittlichkeit der Handlung. STh I-II q. 18-21, Übersetzung Rolf Schönberger, Weinheim: 1990
- Spaemann, Robert (2000) „Einzelhandlungen“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 54 (2000), S. 514-531
- Steel, Carlos (2005) „Thomas' Lehre von den Kardinaltugenden. (S.th II-II qq. 47—170)“, in: Speer, Andreas (Hrsg.), Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, Berlin, New York, 2005, S. 322-342
- Stump, Eleonore (2003) Aquinas, London, New York: Routledge, 2003
- Torrell, Jean-Pierre (1995) Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1995
- Tuninetti, Luca F. (1996) "Per se notum". Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters ; 47)
- Utz, A. F. (1953) Kommentar, in: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Thomas von Aquin, Summa theologica, 18. Band, Recht und Gerechtigkeit, Heidelberg [u.a.]: Gemeinschaftsverlag F.H. Kerle/Anton Pustet 1953
Gemeinschaftsverlag F.H. Kerle / Styria 1977

- Verbeke, Gérard (1958) "Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas", in: *Revue philosophique de Louvain* 56 (1958), S. 5-34
- Verpaalen, Antoine Pierre (1954) *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, Heidelberg: F. H. Kerle, 1954 (Sammlung Politeia)
- Welp, Dorothee (1979) *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin. Versuch einer Interpretation*, Universitätsverlag: Freiburg Schweiz, 1979 (Studia Friburgensia, Neue Folge ; 58)
- Westberg, Daniel (1994A) *Right practical reason. Aristotle, action and prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1994 (Oxford theological monographs)
- Westberg, Daniel (1994B) "Did Aquinas change his mind about the will?", in: *The Thomist* 58 (1994), S. 41-60
- Westerman, Pauline C. (1998) *The disintegration of natural law theory. Aquinas to Finnis*, Leiden, New York, Köln: Brill 1998 (Brill's studies in intellectual history ; 84)
- Wieland, Georg (2005) "Gesetz und Geschichte (S. th. I-II qq. 90-108)", in: Speer, Andreas (Hrsg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae, Werkinterpretationen*, Berlin u.a.: de Gruyter 2005, S. 223-245
- Wieland, Georg (2004) "Vernunft und Natur. Das Secundum naturam in der Thomanischen Strebens- und Güterlehre", in: Szaif, Jan/Lutz-Bachman, Matthias (Hrsg.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, Berlin [u.a.]: deGruyter, 2004, S. 229-245
- Williams, Bernard (1980) "Justice as a virtue", in: Amélie Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley [u.a.]: University of California Press, 1980 (major thinkers series; 2) S. 189-199
- Wittmann, Michael (1933) *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin. In ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen, besonders antiken Quellen erforscht*, München: Hueber, 1933
- Wittreck, Fabian (2003) „Rezension zu: Stefan Lippert, *Recht und Gerechtigkeit*

- bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa Theologiae, Diss. Theol. (ev.) Kiel 2000 (Marburger Theologische Studien ; 56), N. G. Elwert: Marburg, 2000“, in: ARSP 89 (2003), S. 277-281
- Zaczyk, Rainer (1995) “Untersuchungen zum rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft in Kants Metaphysik der Sitten“, in: Fricke, Christel / König, Peter / Petersen, Thomas, Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln, (Hans Friedrich Fulda zum 65. Geburtstag), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995 (Spekulation und Erfahrung, Abt. 2, Untersuchungen ; 37), S. 311-331
- Zaczyk, Rainer (1994) “Gerechtigkeit als Begriff einer kritischen Philosophie im Ausgang von Kant“, in: Koch, H.-J. / Köhler, Michael / Seelmann, Kurt, Theorien der Gerechtigkeit, Franz Steiner: Stuttgart, 1994 (ARSP-Beiheft ; 56), S. 105-122
- Zimmermann, Albert (1974) “Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin“, in: Oeing Hanhoff, Ludger (Hrsg.) Thomas von Aquin 1274/1974, München: Kösel 1974, S. 125-159