

# Das Naturgesetz als dialogische Emergenz des Ethischen. Zum Verhältnis zwischen *lex aeterna*, *lex naturalis* und *motus rationalis creaturae* im *De-lege*-Traktat der *Summa Theologiae* Thomas von Aquins

Ermenegildo Bidese

(University of Trento, Via Tommaso Gar 14, ITA – 38122 Trento)

[Published in: *Gregorianum* 86/4 (2005), 776-805]

*Abstract:* The present article investigates the correlation between the concepts of *lex aeterna*, *lex naturalis* and *motus rationalis creaturae* in the famous tract *De lege* in Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*. The result offers a new comprehension of the notion of natural law, according to which it has to be understood no longer propositionally, i.e. as a list of universally valid norms, but as a performative process in which the *bonum in particulari*, i.e. the concrete good, dialogically emerges as product of a network of instances. In fact, the ethical good can never be the pure implementation of a general rule; moreover, it is able to bind the will of the acting person only if at the same time it appears as good for him, i.e. for the person who acts here and now. In doing so the ethically acting person realizes himself ontologically becoming the free and creative principle of the own actions.

## **Problemstellung, Ziel und Struktur des Beitrags**

Dem sog. Traktat *De lege* von Thomas von Aquin, der die Quaestiones 90 bis 108 des Zweiten Teils der *Summa Theologiae* umfasst, wird seit einigen Jahren und aus verschiedenen Warten ein reges Interesse entgegengebracht.<sup>1</sup> In seiner Dissertation *Natur als Horizont sittlicher Praxis*<sup>2</sup> stellt Franz-Joseph Bormann diesbezüglich allerdings zu Recht fest, dass diese «unverhältnismäßig große Aufmerksamkeit beständig in der Gefahr [steht], die thomanische Gesetzeslehre aus ihrer systematischen Vernetzung mit anderen nicht minder bedeutsamen Theoriestücken der thomanischen Synthese gewaltsam herauszubrechen, isoliert für sich zu betrachten und Thomas auf diese Weise gewollt oder ungewollt zum 'Gesetzesethiker' zu stilisieren»<sup>3</sup>. Bereits Wolfgang Kluxen in seiner für spätere Untersuchungen bahnbrechenden Studie *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*<sup>4</sup> hatte darauf hingewiesen, dass

---

<sup>1</sup> Eine gute Zusammenfassung der verschiedenen Positionen gegenüber dem *Lex*-Traktat im letzten Jahrhundert im deutschen und angelsächsischen Sprachraum bietet S. LIPPERT, *Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa Theologiae*. Marburg, 2000, 1-18 an. Auch Lippert verzeichnet ein wachsendes Interesse seit den 80er Jahren an Thomas in Fragen der Rechtsphilosophie und der Gerechtigkeitsforschung (vgl. insbesondere 9). Bei diesen Fragen wird stets Thomas' Gesetzeslehre im *De-lege*-Traktat unter die Lupe genommen. Vgl. auch in diesem Beitrag die Anmerkung 3.

<sup>2</sup> F.-J. BORMANN, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*. Stuttgart-Berlin-Köln, 1999.

<sup>3</sup> Ivi: 193. Zum Versuch «ein neuscholastisches Naturrechtsdenken zu begründen bzw. zu verteidigen» (Ibid., Anmerkung 860) und zur Kritik auf ein solches Unterfangen vgl. die von Bormann in den Anmerkungen 860 und 861 auf Seite 193 angeführte Literatur.

<sup>4</sup> W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Mainz, 1964.

Tugendethik und Gesetzesethik bei Thomas, wenngleich sie nicht aufeinander rückführbar sind und jede ihre besondere Funktion hat, zwei sich ergänzende «Stilisierungen der Ethik» darstellen. Insbesondere unterstreicht er, dass «[d]er Stil einer Gesetzesethik jedoch nicht durchführbar [ist], wenn er den Gedanken der Tugend aufheben und ersetzen will, sondern diese bleibt beschränkt auf die Erkenntnis des Allgemeinen»<sup>5</sup>.

Auf der Grundlage der von den zwei oben zitierten Thomas-Interpreten umrissenen Problematik erweist sich also für das Verständnis der thomasischen Gesetzeslehre von Bedeutung, das Netz von Bindungs- und Verbindungsmomenten, die sie charakterisieren, mit anderen Teilen der philosophischen und theologischen Reflexion des Aquinaten insbesondere in der *Prima Secundae* zu beleuchten vor allem in Hinblick auf dessen Auswirkung auf den moralischen Akt des Menschen. Eine solche Untersuchung scheint nicht zuletzt deswegen vonnöten zu sein, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Thomas' Reflexion über den menschlichen Akt um das Jahr 1270 eine entscheidende Wende nimmt. Es ist der Verdienst eines weiteren Thomas-Forschers, Giuseppe Abbà, in seiner Studie *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*<sup>6</sup>, auf den Forschungsertrag früherer Untersuchungen basierend, eine Entwicklung in der ethischen Reflexion des Aquinaten ans Tageslicht gebracht zu haben. Diese habe in Zusammenhang mit dem sog. Averroistenstreit um das Jahr 1270 ihren definitiven Wendepunkt gehabt und ihren Niederschlag in den nach diesem Jahr geschriebenen Werken gefunden, vor allem in der *Secunda Pars* der *Summa Theologiae*<sup>7</sup> und in der *Quaestio De Malo*. Die Hauptverschiebungen in der ethischen Analyse von Thomas lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. In der Struktur der ethischen Handlung (*actus humanus*) gewinnt die Rolle des Vermögens des Willens (*facultas voluntatis*) immer mehr an Bedeutung. Der Wille ist jene ursprüngliche und angeborene Kraft, die originär<sup>8</sup> das *bonum* intendiert und den Handelnden zu dessen Gewinnung bewegt. Man kann in diesem Zusammenhang und im Gegensatz zur *Prima*

---

<sup>5</sup> Ivi: 229.

<sup>6</sup> G. ABBA, *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*. Roma, 1983. Auch wenn nicht immer explizit erwähnt, sind im Rahmen dieses Beitrags die durch Abbàs Untersuchung gewonnenen Erkenntnisse von fundamentaler Bedeutung. Dieser Ansatz versteht sich im Grunde als ein Weiterdenken auf der von *Lex et Virtus* eröffneten Schiene.

<sup>7</sup> Die Passagen aus der *Summa Theologiae* werden aus folgender Ausgabe zitiert: THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae. (Opera Omnia. Editio Leonina. T. IV-XII)*, Roma 1888-1906 (verkürzt in S.Th.).

<sup>8</sup> Das Wort 'originär' scheint zwei nicht weiter subsumierbare semantische Nuancen zu enthalten. Auf der einen Seite bedeutet es seinem lateinischen Wortsinn (*origo*) nach 'Ursprung', 'Prinzip' und 'Quelle', auf der anderen weist es durch das ihm zugrundeliegende Deponens *oriri* auf den Höhepunkt eines zielgerichteten Prozesses hin, was mit 'sich erheben', 'sichtbar werden', 'entspringen', 'entstehen' übersetzt werden kann (vgl. F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin – New York, 1995, 604). Im Kontext dieses Beitrags wird 'originär' in beiden Sinnen verwendet, wobei die finale Bedeutung im Vordergrund steht.

*Pars* und den Werken davor von einer voluntaristischen Wende sprechen.<sup>9</sup> Der Wille mit seiner originären (im Sinne von Ursprung und Anfang) Orientierung auf das Gute hat die Struktur einer Finalursache (*causa finalis*). Die *ratio* kann als jenes Vermögen charakterisiert werden, dem die Aufgabe zukommt, die ursprüngliche Orientierung des Willens auf das Gute zu spezifizieren. Durch ihre eigene Tätigkeit des Schlussfolgerns und Assoziierens (Bezüge-Erfassens) findet sie auf der Basis der Intention des *bonum* von seiten des Willens jene Konkret-*bona*, also jene spezifischen Güter, die in einer gattungsgleichen (*ea quae sunt ad finem*) Verbindung mit dem *summum bonum* stehen und dessen konkrete Realisierung darstellen.

2. Das Problem der Individuation und der Temporalität der Handlung wird zum Hauptthema der ethischen Reflexion. Das *bonum* muß immer als ein Für-mich-*bonum*, ein *bonum* für das handelnde Individuum, wahrgenommen werden, das ‘hier und jetzt’ zu realisieren ist. Damit nimmt in der Analyse der menschlichen Handlung die Untersuchung des aktuellen bzw. performanzgebundenen Moments im Unterschied zu einer reinen Theoretisierung der Handlungskompetenz, d.h. des formalen Moments der Handlung, eine besondere Bedeutung ein. Der Schlüsselbegriff dafür ist der *motus rationalis creaturae*. Die Frage, welche die gesamte *Secunda Pars* durchzieht, lautet also: Wie kann der Mensch, dessen Handeln immer individuumsbezogen und radikal in der Gebrochenheit der Temporalität ‘geschieht’,<sup>10</sup> das Gute tun, ohne dass man – wie die Averroisten behaupten – annehmen muss, dass er *ex necessitate* und somit unfrei handelt? Das Gute selbst macht ihn nämlich unfrei, denn es zwingt ihn, so und nicht anders zu handeln.

3. Traditionelle Begriffe, wie der tugendhafte *habitus* und das Gesetz in seiner weiten Ausfächerung als *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana* und *lex divina*, werden anhand dieser voluntaristischen Wendung neu ausgelegt: Die tugendhaften *habitus* werden zu jenen Kräften, die den Handelnden in

seinem *motus* auf der Suche nach den Konkret-*bona* und in deren Realisierung unterstützen. Die Bindungsstruktur des Gesetzes, das als eine allgemeine und rein formale Instanz, die es zu reali-

---

<sup>9</sup> Vgl. G. ABBÀ, *Lex et Virtus*, 165 und die dort angeführte Literatur.

<sup>10</sup> Thomas’ philosophisches Zeitverständnis sieht ein *nunc* vor, das für den Menschen *semper fluens* ist, während das *nunc aeternitatis* als *stans* und das *nunc aevi* der Engel als *permanens* charakterisiert wird. *Semper fluens* bedeutet, dass der *tempus hominis* – wie in der aristotelischen *Physik* (IV, 219a-219b) definiert – von einem Früher und einem Später durchbrochen ist, deren Abzählung die Zeit selbst ist. Die Zeit des Menschen und somit auch das Handeln des Menschen weisen also die Eigenschaft der Durchbrochenheit auf, worauf das Adverb *intercise* in S.Th. I-II, 3, 2 ad 4 hindeutet. Hierfür erlaube ich mir, auf meinen Beitrag E. BIDESE, «Nota sul concetto di ‘formalità dialogico-procedurale’ come base per una ‘metafisica aperta’ in Tommaso d’Aquino» in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 96 (2004), 557-566 zu verweisen.

sieren galt, charakterisiert wurde, wird nach dieser Wendung zu einer prozeduralen Größe, die zwar immer noch einen formgebenden Charakter besitzt, dennoch radikal im aktuellen, performanzabhängigen Moment der Handlung emergiert.

Ziel des hier vorgelegten Beitrags ist die nähere Beschreibung bzw. die Vertiefung des Verhältnisses zwischen *lex aeterna*, *lex naturalis* und *motus rationalis creaturae*. Die Rolle des Gesetzes kann nämlich nur dann in ihrer Tragweite erfasst werden, wenn man es in enger Verbindung mit dem Handeln des Menschen auslegt, das Thomas als einen *motus* charakterisiert. Zu diesem Zweck werden einige Quaestiones bzw. Artikel des Traktates *De lege* vorgestellt und anhand des Schlüsselbegriffs des *motus rationalis creaturae* interpretiert. Damit wird -- wie ich hoffe -- die These plausibel erscheinen, dass die *lex aeterna* als Struktur prozeduraler Formalität zu verstehen ist, als eine Form also, die dem zeitlichen Prozess, in dem deren Realisierung geschieht, offen ist. Die *lex naturalis* dagegen ist als jene Struktur dialogischer Emergenz zu qualifizieren, in der das hier-und-jetzt-*bonum* im menschlichen *motus* konkret realisiert wird.<sup>11</sup>

Zur Struktur dieses Beitrags: In einem ersten Schritt möchte ich die Begriffe *motus rationalis creaturae*, *lex aeterna* und *lex naturalis* als *participatio legis aeternae* anhand deren Verwendung in der *Secunda Pars* skizzenhaft umreißen. Zweitens werde ich jene Texte der *Prima Secundae*, in welchen das Verhältnis zwischen *lex aeterna* und *lex naturalis* sowie zwischen *lex naturalis* und dem ethischen Handeln des Menschen zur Sprache kommt, auslegen. Was das Verhältnis *lex aeterna* - *lex naturalis* angeht, habe ich den zweiten Artikel der Quaestio 91, zum Verhältnis *lex naturalis* - *motus rationalis creaturae* den berühmten und in der Interpretation sehr umstrittenen zweiten Artikel der Quaestio 94 gewählt. In einem dritten und abschließenden Schritt möchte ich den in der Analyse gewonnenen Ertrag zusammenfassen und systematisch wiedergeben, so dass die oben erwähnte These bewiesen wird.

[*Gregorianum*, cit., 780]

## **Die Begrifflichkeit**

Der Begriff «*motus rationalis creaturae*»

---

<sup>11</sup> Im Zusammenhang dieses Beitrags wollen wir uns nur auf die Verbindungsmomente zwischen *lex aeterna*, *lex naturalis* und *motus rationalis creaturae* konzentrieren. Dabei bleibt die Analyse der Tugenden, jene auf die Entdeckung und Realisierung der partikulären Güter ausgerichteten Strukturen, aufgrund unseres Interesses für die Bedingungen des allgemeinmenschlichen ethischen Handelns im Hintergrund. Wie jedoch von Kluxen im obigen Zitat betont, gibt es bei Thomas keine Gesetzesethik ohne eine Tugendethik. Zweitere ist im Prozess der Erkenntnis des Partikulären schlichtweg unentbehrlich. Für weitere Hinweise zu diesem Thema erlaube ich mir, auf E. BIDESE, *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, 2002, insbesondere 128-137 und auf die dort angeführte Literatur hinzuweisen.

Zunächst einige Überlegungen über den Gesamtplan der *Summa Theologiae* und über den Sinn der *Secunda Pars* in der Ökonomie dieses Werkes. Es werden Forschungsergebnisse zusammengefaßt, die zum größten Teil auf das bereits zitierte Werk von Abbà (1983) zurückgehen.

Die *Summa Theologiae* ist ein theologisches Werk bzw. nach der mittelalterlichen Redeweise *sacra doctrina*. Ihr Untersuchungsobjekt ist in erster Linie Gott, immer verstanden *sicut fides ponit*, d.h. auf der Grundlage der Offenbarung. In der ersten, das ganze Werk einleitenden Quaestio des Ersten Teils wird der epistemologische Status der *sacra doctrina* untersucht. Thomas fragt sich nämlich, inwiefern die Theologie als Wissenschaft betrachtet werden kann. Im dritten Artikel dieser ersten Quaestio wird die Einheitlichkeit der *sacra doctrina* gegen den Einwand verteidigt, die Theologie beschäftige sich mit unterschiedlichen Untersuchungsobjekten, wie z.B. mit den Engeln, den körperlichen Kreaturen oder der menschlichen Sittlichkeit,<sup>12</sup> und könne daher nicht als einheitliche Disziplin bestehen. Die Argumentation des *corpus articuli* führt zum Erweis der Einheitlichkeit der *sacra doctrina* das Thema der *ratio formalis obiecti* ein: Die Einheit unter den Objekten, die von einem Vermögen wahrgenommen werden, ist nicht auf der materiellen, sondern auf der formalen Ebene gegeben, nämlich in der Art und Weise wie der Gegenstand «je in besonderer Weise formbestimmend auf jene Vermögen wirkt»<sup>13</sup>. Mensch, Esel und Stein kommen darin zusammen, dass sie, von Seiten des Wahrnehmenden betrachtet, dieselbe *ratio formalis* haben, nämlich das Farbigein, d.i. das Objekt des Vermögens des Gesichtssinnes.<sup>14</sup> Was die unterschiedlichen Untersuchungsobjekte der Theologie angeht, besteht ihre *ratio formalis* darin, dass sie *divinitus revelabilia* sind, d.h. Dinge, in denen Gott sich geoffenbart hat bzw. offenbaren kann.<sup>15</sup> Alle stimmen untereinander in jenem selben formalen Objekt überein. Zu ihnen gehören auch die in der zweiten *objectio* des Artikels erwähnten *mores hominum*, die der eigentliche Untersuchungsgegenstand der *Secunda Pars* sind. Die menschliche Sittlichkeit wird also in Verbindung zu Gott gebracht, und zwar so, dass sie etwas von ihm offenbaren kann. Diese

[*Gregorianum*, cit., 781]

Perspektive wird in demselben Artikel noch einmal -- jedoch mit einer neuen Nuance -- betont und zwar wie folgt:

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo: sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut principium vel finem.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. S. Th. I, 1, 3 obj. 2: «*Praeterea, in sacra doctrina tractatur de angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum*».

<sup>13</sup> S. Th. I, 1, 3 c in der Übersetzung von Joseph Bernhart in: Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*. Zus., eing. u. erl. v. J. BERNHART, *Gott und Schöpfung*, Bd. 1, Stuttgart, 1985 (dritte durchgesehene u. verbesserte Auflage), 6.

<sup>14</sup> S. Th. I, 1, 3 c: «*puta: homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus*».

<sup>15</sup> S. Th. I, 1, 3 c: «*omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae*».

<sup>16</sup> S. Th. I, 1, 3 ad 1.

Die menschliche Sittlichkeit kann also Thema und Untersuchungsobjekt der *sacra doctrina* sein, weil sie etwas über Gott als *principium vel finem* manifestiert. Die *mores hominum* sind jener Ort, an dem die Wirkungen Gottes als Ursache und Endziel der menschlichen Sittlichkeit sichtbar werden. In der Sprache der Theologie sind sie ein *locus theologicus*. Nun gilt die Formel ‘Gott *principium vel finis*’ nicht nur in bezug auf die menschliche Sittlichkeit, sondern auch in bezug auf alle Argumente der *sacra doctrina*, denn von Gott, der das Hauptargument dieser Wissenschaft bleibt, ist nicht möglich zu sagen, was er ist. Wenn man von ihm spricht, muß man auf die Definition des *quid est* verzichten.<sup>17</sup> Man kann jedoch in der *sacra doctrina* die Wirkung Gottes, entweder in der Natur oder in der Gnade, anstelle einer Definition verwenden,<sup>18</sup> denn:

omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.<sup>19</sup>

Die ganze *Summa Theologiae* präsentiert sich also als eine lange Umschreibung, welche, indem sie die Wirkungen Gottes und das Verhältnis der Dinge zu Gott als höchster Ursache und als letztem Ziel beschreibt, die uns fehlende Definition von Gott ersetzt. Gott wird in der *sacra doctrina* als die *altissima causa* dargestellt, deren Wirkungen sie in der Schöpfung (*Prima Pars*), in den menschlichen Handlungen (*Secunda Pars*) und in Christus bzw. in den Sakramenten der Kirche (*Tertia Pars*) erforscht. Die Formel ‘Gott *principium vel finis*’ ist als formale Perspektive des ersten, zweiten und dritten Teils dieses Werkes zu verstehen.<sup>20</sup>

Der Prolog der zweiten Quaestio des Ersten Teils der *Summa*, der die Einteilung des gesamten Stoffes wiedergibt, bietet eine gute Zusammenfassung dessen, was hier bis jetzt vorgestellt wurde und führt uns zum Thema des *motus rationalis creaturae*, das in diesem Prolog mit der Formel ‘Gott *principium rerum et finis earum*’ im engsten Zusammenhang gebracht wird:

[*Gregorianum*, cit., 782]

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum: ad huius doctrinae expositionem intendentes: 1° tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturae in Deum; 3° de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> S. Th. I, 1, 7 ad 1: «licet de Deo non possimus scire ‘quid est’».

<sup>18</sup> S. Th. I, 1, 7 ad 1: «utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur».

<sup>19</sup> S. Th. I, 1, 7 c.

<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang verweise ich auf Abbàs Untersuchung, insbesondere auf die Seiten 135-164, in denen sowohl das Thema des formalen Objektes als auch die Verbindung zwischen den *mores hominum* und Gott als Subjekt der menschlichen Sittlichkeit, die somit zum *locus theologicus* für dessen Erkenntnis wird, erläutert werden.

<sup>21</sup> S. Th. I, 2, Prolog.

Gott ist *principium et finis* aller Dinge. In einer besonderen und einzigartigen Weise ist er jedoch der Ursprung und das Endziel der vernunftbegabten Geschöpfe. Der Grund der Einzigartigkeit des Vernunftgeschöpfes besteht darin, dass das Handeln des Menschen als ein *motus* qualifiziert werden kann. Dass das menschliche Handeln ein *motus* ist, kann wie folgt gedeutet werden:

1. Das sittliche Handeln des Menschen ereignet sich radikal in der Zeit. Der Erste Teil der *Summa* beschreibt das fruchtbare und von sich ausströmende Wirken Gottes mit dem Begriff *actus purus*.<sup>22</sup> In ihm gibt es keine Zusammensetzung von Akt und Potenz; er ist die Fülle des Seins und des Lebens, der reine Akt und die *perfecta beatitudo*.<sup>23</sup> In Gott fallen Substanz und Tätigkeit zusammen. In einem vollkommenen Glückseligkeitsakt vereinen sich in ihm Sein, Verstehen und Wille. Die Konstitution der geistigen Geschöpfe (Engel und Menschen) ist dagegen wesentlich anders. Sie sind nicht reiner Akt und können die Vollkommenheit des Aktes nur durch eine oder mehrere Operationen erreichen. Ihre Tätigkeit läßt sich nicht mit ihrer Substanz identifizieren und erstreckt sich in der Zeit. Deshalb können Engel und Mensch sich die Glückseligkeit nur durch eine in der Zeit sich erstreckende Bewegung aneignen, nämlich durch einen *motus*. *Motus* bezeichnet also die zeitliche Bewegung der in der Zeit verfangenen Geschöpfe auf Gott zu, der die höchste Glückseligkeit und ethisch betrachtet das *summum bonum* darstellt.<sup>24</sup>

2. Das sittliche Handeln des Menschen hängt mit seiner rationalen Natur zusammen. In ihrer Bewegung auf die *beatitudo* zu unterscheiden sich der Engel und der Mensch. Der Engel verfügt über eine intellektuelle Natur und erreicht daher die Fülle des Seins durch nur eine einzige Operation, denn der Intellekt erkennt durch eine einzige und auf das Universale ausgreifende 'Hineinsicht'.<sup>25</sup> Infolge dieser Operation wird die-

[*Gregorianum*, cit., 783]

ses Wesen entweder zum Engel oder zum Dämon. Der Mensch dagegen hat eine rationale Natur. Aufgrund dieser Veranlagung ist er zwar fähig, die *beatitudo* zu erreichen, aber nur in der Zeit und *per inquisitionem rationis*. Dass das menschliche Handeln sich als *motus* qualifizieren läßt, bedeutet also, dass dieses Handeln wesentlich rational ist, d.h. den Charakter der Diskursivität<sup>26</sup> und der

---

<sup>22</sup> Vgl. u.a. S. Th. I, 50, 2 ad 3: «*Sed in Deo non est aliud esse et quod est [...]. Unde solus Deus est actus purus*».

<sup>23</sup> Vgl. S. Th. I, 3, 2 c: «*Ostensum est autem quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate*». Und 9, 1 c: «*et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione potentiae*».

<sup>24</sup> Vgl. S. Th. I-II, 5, 1 ad 1: «*homines autem per tempus ad ipsam [beatitudinem] perveniunt*».

<sup>25</sup> Vgl. S. Th. I, 62, 5 c: «*Unde relinquitur quod statim post unum actum caritate informatum angelus beatus fuit*». Und 5 ad 1: «*Dicendum quod homo, secundum suam naturam, non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus. Et ideo homini longior via data est, ad merendum beatitudinem, quam angelo*».

<sup>26</sup> Vgl. S. Th. I, 59, 1 ad 1: «*quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu; ratio vero discorrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendo illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale*». Und II-II, 49, 5 ad 3: «*Ad tertium dicendum est quod etsi intellectus et ratio non sint diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus: nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationi ab inquisitione et discursu*».

Prozeduralität<sup>27</sup> hat. Diese Besonderheit verleiht den menschlichen Entscheidungen bzw. Handlungen den Charakter der Widerruflichkeit, der Unsicherheit und der 'Unalgorithmisierbarkeit'. Sie können nicht auf ein allgemein gültiges Regelwerk zurückgeführt werden, von dem sie die davon abgeleitete Anwendung sind. Die Erreichung der *beatitudo*, also der Fülle des Seins, geschieht für den Menschen immer in einem zeitlichen Prozeß.<sup>28</sup>

3. Im sittlichen Handeln des Menschen ist der Mensch selbst das *principium suorum operum*. Der Prolog des Zweiten Teils faßt das zu behandelnde Thema so zusammen: Nachdem im Ersten Teil über Gott und die Dinge, die aus seiner Macht nach seinem Willen herausströmen (*processerunt*), gehandelt ist, bleibt noch, über den Menschen zu handeln, und zwar insofern auch er seiner Werke Ursprung (*principium*) ist, da er ja die Fähigkeit des freien Wählen-Könnens (*liberum arbitrium*) und die Herrschaft über seine Werke hat.<sup>29</sup> Gott ist also *principium rerum et finis earum*. Der Mensch ist aber dank seines *liberum arbitrium* selbst das autonome Prinzip des eigenen *motus*. Dass das Handeln des Menschen ein *motus* ist, bedeutet, dass der Handelnde immer auf sich selbst, auf seine prozedurale und diskursive Suche, ja auf seine Erfahrung angewiesen ist. Gerade darin zeigt sich in besonderer Weise das Wirken der *altissima causa*,

[Gregorianum, cit., 784]

nämlich Gottes, höchster Ursache und letzten Ziels, das die ganze, in der Zeit sich erstreckende Bewegung des Kosmos mittels seines Willens zum Guten initiiert hat. Es versteht sich von allein, dass in einer solchen Perspektive die Tugenden eine entscheidende Rolle einnehmen, denn sie sind jene Strukturen, welche die prozedurale Suche des Menschen nach den Konkret-*bona* von innen unterstützen.

#### Der Begriff «*lex aeterna*»

Der Begriff der *lex aeterna* ist sicherlich einer der komplexeren in der Geschichte des systematischen Denkens. Man findet ihn in der Tradition der Stoa, bei Cicero und Plotin sowie bei einigen Autoren des Neuen Testaments, z.B. in Texten von Paulus und Johannes. Bereits 1924 hatte Alois Schubert in einer Studie über das Thema der *lex aeterna* bei Augustinus festgestellt,<sup>30</sup> dass dieser Begriff, der in der philosophischen Tradition immer wieder auftaucht, in letzter Instanz im

---

<sup>27</sup> Vgl. S. Th. I, 79, 8 c: «*ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud [...] Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur.*»

<sup>28</sup> Vgl. S. Th. I-II, 5, 1 ad 1: «*nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit [...] Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit.*»

<sup>29</sup> S. Th. I-II, Prolog: «*postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate, secundum eius voluntatem: restat ut consideremus de eius imagine, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.*»

<sup>30</sup> Vgl. A. SCHUBERT, «Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen» in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 24 (1924) 1-61.



heraklitischen Weltlogos wurzelt, jener universalen Vernunft und allgemeinem Gesetz (λόγος ο κοινός), das den ständigen Fluß und Wechsel der Dinge beherrscht und nach dem sich alles Werden vollzieht. Dieses allgemeine Gesetz ist für den Menschen die Norm seines Handelns, so dass es für ihn Pflicht ist, nach seiner Natur zu leben, denn das Weltgesetz wohnt im Menschen und ist für ihn der Maßstab der Sittlichkeit.

Für Augustinus ist die *lex aeterna* die allgemeine Norm des strukturierten Tätig-Seins aller von Gott erschaffener Dinge, das vollkommene Muster, nach dessen *ratio* alle Geschöpfe handeln. Sie ist jener *ordo naturalis*, der das harmonische und wohlgeformte Ineinandergreifen der Teile in einem Zusammenhang stiftet, so dass ein geordnetes Ganzes erscheint, die innere Gesetzmäßigkeit und das Aufeinander-abgestimmt-Sein aller Teile des Kosmos. Als ewige Norm und Regel ist die *lex aeterna* der in Gott bestehende Entwurf, nach dem alle Dinge ordnungsgemäß zu ihrem Ziel geführt werden. Sie ist daher ewig, unveränderlich und allumfassend. Sie bindet alle Geschöpfe, so dass sogar das Böse in seiner inneren 'unharmonischen Ordnung' ihr unterstellt ist. Aus dem Ewigen Gesetz stammen die Naturgesetze und die menschlichen Verordnungen, insbesondere aber die staatlichen Gesetze. Eine besondere Konkretion des Naturgesetzes ist die *lex rationis* oder Sittengesetz, das den Menschen fähig macht, anhand des in seine Natur eindringenden Lichtes Gottes zu erkennen, was zu tun und was zu lassen ist, damit das vollkommene und ordnungsdurchdrungene ewige Muster erfüllt wird. Durch die Erleuchtung der vernunftbegabten Natur kann der Mensch mit sich selbst beratschlagen, weil er den Ratschlag für sich ersinnt, so wie dieser in der Ewigkeit seines Schöpfers fixiert ist:

[*Gregorianum*, cit., 785]

Dort liest der Mensch das, was zu fürchten, zu loben, zu lieben, zu begehren und anzustreben ist.<sup>31</sup> Alle Gesetze, die Naturgesetze wie die Staatsgesetze dienen der *tranquillitas ordinis*, der Bewahrung der Eintracht und der Aufrechterhaltung der Ordnung. Die sittliche Tätigkeit des Menschen besteht letztendlich darin, durch das ihm von Gott zukommende Licht der Vernunft die Teile seiner Natur, die er mit den Tieren gemeinsam hat, seiner von Gott durchleuchteten Vernunft zu unterwerfen. Ein langes und sprachlich kunstvolles Zitat aus *De civitate Dei* soll das Gesagte über die *Lex-aeterna*-Lehre Augustinus' zusammenfassen:

Deus itaque summus et uerus cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt, Deus unus omnipotens, creator et factor omnis animae atque omnis corporis, cuius sunt participatione felices, quicumque sunt ueritate, non uanitate felices, qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore, qui eum peccantem nec impunitum esse permisit nec sine misericordia dereliquit; qui bonis et malis essentiam etiam cum lapidibus, uitam seminalem

---

<sup>31</sup> *Enarrationes in Psalmos CXLV*, 5: «*Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui. Legit ibi quiddam tremendum, laudandum, amandum, desiderandum et appetendum*» (AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos CI-CL*. Hg. v. D.E. DEKKERS – IO. FRAIPONT, Turnholt 1956).

etiam cum arboribus, uitam sensualem etiam cum pecoribus, uitam intellectualem cum solis angelis dedit; a quo est omnis modus omnis species omnis ordo; a quo est mensura numerus pondus; a quo est quidquid naturaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum formae seminum motus seminum atque formarum; qui dedit et carni originem purchritudinem ualetudinem, propagationis fecunditatem membrorum dispositionem salutem concordiae; qui et animae inrationali dedit memoriam sensum adpetitum, rationali autem insuper mentem intellegentiam uoluntatem; qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis uiscera nec auis pinnulam nec herbae flosculum nec arboris folium sine suarum partium conuenientia et quadam ueluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse.<sup>32</sup>

Was den *Lex-aeterna*-Begriff bei Thomas von Aquin angeht, möchte ich mich hier auf einige grob angedeutete Feststellungen beschränken, da dies das Thema des analytischen Teils sein wird. In den Frühwerken und insbesondere in der *Summa contra Gentiles* orientiert sich Thomas' *Lex-aeterna*-Konzeption noch sehr am oben wiedergegebenen augustinischen Verständnis des Ewigen Gesetzes als *gubernatio universalis Dei*. In der *Secunda Pars* der *Summa* hingegen, obwohl Augustinus für die *lex aeterna* die meist zitierte *auctoritas* im Traktat *De lege* bleibt, kann man in der thomasischen Reflexion eine neue interpretative Perspektive entdecken, die

[*Gregorianum*, cit., 786]

letztendlich die herkömmliche Idee der *lex aeterna* von innen sprengt.

Der Grund, warum im *De lege* eine neue Perspektive möglich ist, ist in der Tatsache zu suchen, dass das Thema der *lex aeterna* nicht erst im Gesetzesteil auftaucht, sondern vielmehr in allen Traktaten der *Secunda Pars*.<sup>33</sup> Das Ziel des menschlichen *motus* ist Gott selbst. Die ursprüngliche und naturhafte Intendierung dieses Ziels von seiten des Menschen ist das *principium mouens* des menschlichen *motus*. Genau diese Relationalität ist zunächst als *lex aeterna* zu verstehen, denn *lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem*.<sup>34</sup> Darüber hinaus steht sie der Tätigkeit der menschlichen Vernunft im Finden der *ea quae sunt ad finem* vor, da die menschliche Vernunft in all dem, was zur Norm des Guten wird, vom Ewigen Gesetz abhängig ist.<sup>35</sup> Die *lex aeterna* leitet jedoch auch den Einfluß der tugendhaften *habitus*, so dass der einzelne Mensch in der konkreten Realisierung der Handlung gut disponiert wird. Denn *lex aeterna facit hominem bene se habere circa ea quae sunt ad finem*.<sup>36</sup> Letztendlich ist das Ewige Gesetz die Quelle der positiven Gesetze, deren Funktion die *instructio* des Menschen als Gemeinschaftswesen ist. Auch der Traktat *De gratia* ist unter der Perspektive der *lex aeterna* zu lesen. Er analysiert jenes Moment, in dem der tugendhafte Mensch durch eine *revelationem superadditam* befähigt wird, die theologischen Tugenden zu empfangen und somit die Fülle seiner in Gott gründenden Natur (*aeterna beatitudo*) zu erlangen.

---

<sup>32</sup> *De civitate Dei* V, 11 (AUGUSTINUS, *De civitate Dei libri XXII*. Hg. v. B. DOMBART – A. KALB, Turnholt 1955).

<sup>33</sup> Auch in diesem Zusammenhang verweise ist auf G. ABBÀ, *Lex et Virtus*, 249-263.

<sup>34</sup> Vgl. S. Th. I-II, 71, 6 ad 3 und 91, 1 ad 3.

<sup>35</sup> Vgl. S. Th. I-II, 19, 4 c.

<sup>36</sup> Vgl. S. Th. I-II, 71, 6 ad 3.

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass die *lex aeterna* jene Denkfigur ist, mit der Thomas von Aquin alle Komponenten des menschlichen Handelns auf einen einheitlichen Horizont zurückführt. Dieser Horizont läßt sich immer noch als metaphysische Gründung der diskursiven Tätigkeit der Vernunft auffassen, jedoch nicht mehr im Sinne einer zeitlosen Welt der normativen Ideen, die vom Handelnden in der Zeit angewendet werden müssen, sondern vielmehr als Ebene der ‘prozeduralen Formalität’, in die die unalgorithmisierbare Kontingenz der konkreten Handlung mit hinein gedacht ist.<sup>37</sup> Bei der thomasischen Konzeption der *lex aeterna* handelt es sich also um einen Grenzbegriff, mit dem Thomas auf der einen Seite die Autonomie des Menschen im sittlichen Handeln als *principium suorum operum*, auf der anderen jedoch auch seine wesentliche, im Wirken des Guten sich zeigende Abhängigkeit von Gott zum Ausdruck bringt, der dadurch als *principium rerum et finis earum* den Menschen zum Ziel seiner Vollkommenheit führt.

[*Gregorianum*, cit., 787]

*Der Begriff «lex» «als regula et mensura actuum» (S. Th. I-II, 90, 1)*

Im Traktat *De lege*, der -- wie bereits erwähnt -- die Quaestiones 90 bis 108 des Zweiten Teils der *Summa Theologiae* umfaßt, bewegt sich Thomas in seiner Reflexion über die Natur des Gesetzes auf verschiedenen hermeneutischen Ebenen: zunächst auf einer gesellschaftlich-politischen und damit eng verbunden auf einer positiv-biblischen, mitten drin aber wieder auf einer ethisch-normativen. In einem jeden dieser drei Kontexte erhält der Begriff *lex* eine neue Semantik, so dass die Analyse erheblich erschwert wird. Der Prolog der Quaestio 90, die den Traktat eröffnet, definiert das Gesetz -- in diesem Fall wohl noch in seiner gesellschaftlich-politischen Allgemeinheit verstanden -- als eine *instructio*, die von Gott, dem *principium* -- wohlgemerkt -- *exterius movens ad bonum*, gegeben wird.<sup>38</sup> Gerade aufgrund dieses gesellschaftspolitischen Allgemeinverständnisses von Gesetz kann das ‘*instrui*’ des Prologs semantisch mit dem positiven göttlichen Gesetz der Heiligen Schrift in Verbindung gebracht werden. Mittels seiner positiven, in der Bibel zum Ausdruck gebrachten Gesetze ist Gott Gesetzgeber für sein Volk. In Hinblick auf den ethischen Akt ist er allerdings nur ‘äußerer’ Ursprung, der zum Guten bewegt. Das rein positive Gesetz -- auch das in der Bibel von Gott gegebene -- bleibt, in der Tat, immer außerhalb des ethischen Aktes. Es begründet nicht sein Gut-Sein. Die Analyse dieser Art von Gesetz nimmt den größten Teil des *De lege* in Anspruch, und zwar die Quaestiones 98-108.

Der erste Artikel der Quaestio 90 definiert das Gesetz als eine gewisse Handlungsregel und einen gewissen Maßstab, nach dem jemand zum Tun bewegt bzw. davon abgehalten wird: *lex* steht

<sup>37</sup> Vgl. S. Th. I-II, 19, 10 ad 1: «*Sed, in particulari, nescimus quid Deus velit. Et, quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati.*»

<sup>38</sup> S. Th. I-II, 90, Prolog: «*Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum [...] Principium autem exterius, movens ad bonum, est Deus: qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam.*»

nämlich im Zusammenhang mit dem Verb *ligare*, d.h. ‘Binden’, denn das Gesetz bindet jemanden zum Handeln.<sup>39</sup> In Hinblick auf die menschlichen Akte ist die Vernunft die *regula et mensura*, die Bindungsinstanz; es ist nämlich die *ratio* das eigene Prinzip des menschlichen Handelns.<sup>40</sup> In der Struktur dessen, was es zu tun gilt, ist die Hinordnung auf das Endziel das erste Prinzip überhaupt. Es ist aber gerade das Geschäft der Vernunft, auf das Endziel hinzuordnen.<sup>41</sup> Was ist

[*Gregorianum*, cit., 788]

also *lex*? In einer jeden Gattung ist für die Gattung selbst *regula et mensura*, d.h. *lex*, jenes Prinzip, nach dem etwas auf sein Ziel hin bewegt wird. Für den Menschen fällt das mit seiner Vernunft zusammen, die somit als *motus primus* aller menschlicher *actus* zu verstehen ist. Die *ratio* ist als *motus primus* in dem Sinne zu verstehen, dass sie die normgebende bzw. verbindliche Struktur einer jeden menschlichen Handlung darstellt. Wenn das Handeln des Menschen von Thomas als ein *motus rationalis creaturae* definiert wird, kann die *ratio* nichts anderes sein als der *motus primus*, d.h. jener *motus*, der in allen anderen bereits enthalten ist, so wie die Einheit in jeder Zahl.<sup>42</sup>

Im *ad primum* desselben Artikels führt Thomas in Hinblick auf das Gesetz als *regula quaedam et mensura* eine Unterscheidung zwischen dem Prinzip selbst der Bewegung und den einzelnen Bewegungsakten ein, die aus diesem Prinzip, das allerdings auch als *motus*, wenn auch als *primus motus*, zu verstehen ist, ausgehen. Sowohl der *motus primus*, also das Prinzip des *motus*, als auch die einzelnen Bewegungsmomente können als *lex* definiert werden. Im ersten Fall handelt es sich bei dem *lex* um eine *regula in mensurante et regulante*, im zweiten Fall um eine *regula in mensurato et regulato*, denn *lex* ist nicht nur aus der Perspektive des Prinzips, sondern auch aus jener der Wirkungen, die dieses normierende Prinzip in dem, was normiert wird, verursacht, zu verstehen.<sup>43</sup> Im Menschen gelten als Gesetz sowohl die allgemeine Tätigkeit der Vernunft als auch die einzelnen Operationen, in denen die Tätigkeit der Vernunft wirksam ist: Jede Neigung, welche aus einem *Lex*-Prinzip erwächst, kann als *lex* begriffen werden. Es gibt jedoch einen qualitativen Unterschied zwischen beiden Formen: die erste Form ist für den Handelnden in Hinblick auf das, was zu tun ist, *essentialiter regula et mensura*, die zweite hingegen ist nur *participative*, also in einem partizipierten

---

<sup>39</sup> S. Th. I-II, 90, 1 c: «*Dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum*».

<sup>40</sup> S. Th. I-II, 90, 1 c: «*Regula autem et mensura actuum est ratio; quae est principium primum actuum humanorum*». Vgl. dazu auch S. Th. I-II, 1, 1 ad 3: «*Dicendum quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanae: quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum*».

<sup>41</sup> S. Th. I-II, 90, 1 c: «*rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis*».

<sup>42</sup> Vgl. S. Th. I-II, 90, 1 c: «*In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura illius generis; sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum*».

<sup>43</sup> S. Th. I-II, 90, 1 ad 1: «*Respondeo dicendum quod, cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis [...] Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et, sic, lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege; ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex*».

Sinn, *regula et mensura*. Wegen ihrer auf dem Willen basierenden Orientierung auf das Ziel hin sind die Vernunft und ihre Tätigkeit in wesenhafter Weise *lex* für den Menschen.

Während das *ad primum* den Unterschied zwischen diesen zwei Modi, in denen eine Gesetzesstruktur festgestellt werden kann, in Hinblick auf ihre Form analysiert hat und dabei entdeckt, dass Gesetz für den Menschen in eigentlicher Weise nur die Vernunft sein kann,<sup>44</sup> vertieft das *ad secundum* desselben Artikels diesen Unterschied in Hinblick auf die Inhalte der

[*Gregorianum*, cit., 789]

Vernunft, die daher auch die Struktur eines Gesetzes haben. Der spekulativen Vernunft und ihren *propositiones universales* entsprechend können auch in der praktischen Vernunft *propositiones universales ordinatae ad actiones* aufgewiesen werden, deren *conclusiones* die Handlungen selbst darstellen und die als solche, d.h. als auf die Tätigkeit hingebundene Allgemeinsätze, die Struktur eines Gesetzes haben. Solche Ursätze können einerseits *actualiter*, d.h. als *in actu*, andererseits aber *habitualiter*, d.h. als *habitus*, betrachtet werden. *Habitualiter* ist der Modus des Vorhandenseins der praktischen Allgemeinsätze in der menschlichen Vernunft vor jeder Aktualisierung, *actualiter* besagt hingegen das Vorhandensein dieser Ursätze im konkreten *actus*. Wenn man versucht, die im *ad primum* erarbeitete Differenzierung der Struktur des Gesetzes, nämlich jene zwischen *essentialiter* und *participative* auf diesen die Inhalte der Vernunft betreffenden Unterschied anzuwenden, ergibt sich folgender Schluß: Während die allgemeinen Ursätze der praktischen Vernunft, welche die Vernunft *habitualiter* innehat, für das *motus*-artige, auf das Ziel der *beatitudo* hin orientierte Handeln des Menschen in einer wesenhaften Art und Weise (*essentialiter*) die Struktur des Gesetzes haben, haben die menschlichen *actiones*, die von diesen *propositiones* wie aus einem Prinzip hervorgehen, nur nach Art einer Teilhabe (*participative*) die Struktur des Gesetzes.

Wir können somit den Argumentationsertrag dieses Artikels wie folgt zusammenfassen: In Hinblick auf die menschlichen Handlungen kristallisiert sich die *ratio* mit ihrer Tätigkeit *essentialiter* als die *quaedam regula et mensura* heraus. Als solche ist sie das *principium movens* bzw. der *motus primus*, dem alle, sich in den Handlungen ausdrückenden *motus* entspringen, und die Einheit, auf der jede, sich von der Einheit differenzierende Zahl beruht. Auch das, was von der Vernunft als Ergebnis ihrer diskursiven Tätigkeit entdeckt wird, ist für das menschliche Handeln als *regula quaedam et mensura* zu betrachten, aber als *motus secundus*, d.h. als *motus* im Moment des performativen *actus*, der immer anhand von konkreten Gegebenheiten geschieht. Qua *regula* haben beide Momente einen bindenden Charakter für das menschliche Handeln; während jedoch die Tätigkeit der Vernunft in Hinblick auf das Handeln einen universal bindenden Charakter hat und daher in wes-

---

<sup>44</sup> S. Th. I-II, 90, 1 ad 1: «ideo, per hunc modum, lex est in ratione sola».

hafter Weise für den Menschen ‘Gesetz’ ist, hat das, was diese Tätigkeit anhand der konkreten Gegebenheiten der Handlung erarbeitet hat, nur für den Einzelfall einen bindenden Charakter und ist daher nur in einem partizipierten Sinn als ‘Gesetz’ zu verstehen.

### **Analyse der Texte**

*Das Verhältnis zwischen der «lex aeterna» und der «lex naturalis» (S. Th. I-II, 91, 2)*

Der zweite Artikel der Quaestio 91 eröffnet die Argumentation mit einem direkten Hinweis auf den oben analysierten Artikel 1 der Quaestio

[*Gregorianum*, cit., 790]

90, genauer gesagt auf dessen *ad primum*, in dem der Unterschied zwischen der wesenhaften (*essentialiter*) und der partizipierten (*participative*) Art und Weise der Struktur des Gesetzes erläutert wird.<sup>45</sup> Das dort zur Erklärung des Unterschieds zwischen der Vernunft als solcher und den aus ihr erwachsenden Neigungen (*inclinationes*) eingeführte Verhältnis erfüllt hier -- im zweiten Artikel der Quaestio 91 -- die Aufgabe, die Verbindung zwischen *lex aeterna* und *lex naturalis* auszulegen. Denn alles, was der göttlichen Vorsehung untersteht, wird vom Ewigen Gesetz normiert. D.h.: Insofern alles in sich die Neigungen zu den eigenen Akten und Zielen trägt, nimmt es am Ewigen Gesetz teil.<sup>46</sup> Wie die *ratio* für das Handeln des Menschen *essentialiter regula et mensura* und daher *principium* des menschlichen *motus* ist, so ist die *ratio Dei* in bezug auf die Bewegung alles Seienden auf sein Endziel hin *essentialiter lex* und zutiefst *primum principium*, nämlich *lex aeterna*. Unter allen Seienden untersteht das Vernunftgeschöpf der Vorsehung Gottes allerdings in einer vorzüglicheren Art und Weise, weil es an ihr so teilnimmt, dass es für sich selbst und andere vorsieht.<sup>47</sup> Das ist die besondere Modalität, nach der das vernunftbegabte Geschöpf am Ewigen Gesetz teilnimmt, und die Bindungsstruktur, mittels der es jene *naturalis inclinatio* besitzt, die es zum ihm gebührenden Akt und Ziel bewegt.<sup>48</sup> Diese *participatio legis aeternae* im Vernunftgeschöpf wird *lex naturalis* genannt.<sup>49</sup> Thomas wendet also im zweiten Artikel der Quaestio 91 auf das Verhältnis *ratio Dei – ratio hominis*, also *lex aeterna – lex naturalis*, dasselbe Deutungsschema an, mit dem er das

---

<sup>45</sup> S. Th. I-II, 91, 2 c: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur».

<sup>46</sup> S. Th. I-II, 91, 2 c: «Unde, cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurantur, ut ex dictis patet: manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines».

<sup>47</sup> S. Th. I-II, 91, 2 c: «Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae sibi ipsi et aliis providens».

<sup>48</sup> S. Th. I-II, 91, 2 c: «Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem».

<sup>49</sup> S. Th. I-II, 91, 2 c: «Et talis participatio legis aeternae, in rationali creatura, lex naturalis dicitur».

Verhältnis *ratio hominis – inclinationes naturales* im ersten Artikel der Quaestio 90 erläutert, nämlich die Formel *essentialiter – participative*. In Hinblick auf die *ratio Dei* ist die menschliche Vernunft somit nur in einem partizipierten Sinn *lex*, in Hinblick jedoch auf die *inclinationes naturales*, die aus der menschlichen Vernunft erwachsen und sich in aktualen Handlungen konkretisieren, ist sie -- die *ratio hominis* -- *essentialiter lex*. Die *lex aeterna* wird von Thomas als eine die Bewegung aller Seienden bindende Kraft, als das *prin-*

[Gregorianum, cit., 791]

*cipium*, aus dem alles hervorquillt, was zu den eigenen Akten hin bewegt wird, verstanden. Während jedoch die anderen Geschöpfe von diesem Prinzip ‘unmittelbar’, d.h. in einer bloß kontingenten Aktualität, bewegt werden, wird das Vernunftgeschöpf mittelbar, d.h. durch die diskursive und prozedurale Vermittlung der Vernunft, bewegt, die sich somit in Hinblick auf die menschlichen Handlungen als *motus primus* konstituiert.

Es wurde gerade versucht, das Verhältnis *lex aeterna – lex naturalis* und somit *ratio Dei – rationalis creatura* anhand der im *ad primum* des ersten Artikels der Quaestio 90 eingeführten Formel *essentialiter – participative* zu interpretieren. Im Folgenden wird dieses Verhältnis anhand der im *ad secundum* des ersten Artikels der Quaestio 90 vorgelegten Formel *habitualiter – actualiter*, welche die zwei Modi des Vorhandenseins der *propositiones universales rationis practicae* in der menschlichen Vernunft definiert, vertieft bzw. weitergedacht. In *mente Dei* sind alle *inclinationes in proprios actus et fines* bzw. alle *actus et motiones quae inveniuntur in singulis creaturis* vorhanden, aber eben *habitualiter*, d.h. als Exemplar, Idee, offener künstlerischer Entwurf bzw. als *aeternum conceptum*.<sup>50</sup> In der Natur aber sind solche *inclinationes in proprios actus et fines actualiter* präsent, insofern sie den *motus* aller Seienden *ad debitum finem* in der Zeit ermöglichen. Im vernunftbegabten Geschöpf sind diese *inclinationes naturales* im Verhältnis zur *lex aeterna actualiter* vorhanden. Im Verhältnis zu den konkreten Handlungen werden jedoch selbst diese *inclinationes naturales* von der menschlichen Vernunft *habitualiter* besessen,<sup>51</sup> denn *actualiter* sind sie nur in den Handlungen selbst. Wie also die *actus et motiones* alles Seienden in *mente Dei* als jener offene, künstlerische Entwurf vorhanden sind, der die verschiedenen *motus* ermöglicht, so sind in der menschlichen *ratio* als entwurfsoffene Mög-

---

<sup>50</sup> Vgl. S. Th. I-II, 93, 1 c: «Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificata, ut in Primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in Primo habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum». Vgl. außerdem auch S. Th. I, 14, 8 c: «Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum: eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis». Und I-II, 91, 1 c: «Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum».

<sup>51</sup> Vgl. S. Th. I-II, 94, 1.

lichkeit jene *inclinationes naturales* vorhanden, die als *principia prima* die *actus humani* ermöglichen. Dass die *lex naturalis* die *participatio legis aeternae in rationali creatura* ist, bedeutet, dass der Mensch selbst mittels dieser *inclinationes naturales* in Hinblick auf seinen

[*Gregorianum*, cit., 792]

konkreten *motus*, d.h. auf seine konkreten Handlungen, entwurfsoffen, *causa sui* und daher frei ist.<sup>52</sup>

Wir fassen zusammen: Die *lex naturalis* ist eine aktuale, d.h. in der Zeit sich vollziehende, *participatio legis aeternae in rationali creatura*. Sie ist aber nicht bloß kontingente Aktualität, wie bei den anderen Geschöpfen, die mittels dieses Prinzips unmittelbar bewegt werden. Vielmehr ist sie als ein *motus primus*, d.h. als offener ‘künstlerischer’ Entwurf, aus dem im Dialog mit den Gegebenheiten der Temporalität und Individualität die menschlichen Handlungen erwachsen, zu deuten.<sup>53</sup> Im Vergleich zur anderen Form der Teilhabe an der *lex aeterna*, die für den *motus* der anderen Geschöpfe zuständig ist, ist die Tätigkeit der Vernunft für den menschlichen *motus* in eigentlicher Weise *lex*. Denn der *actus rationis* ist in Hinblick auf das menschliche Handeln selbst Quelle des *motus* und daher *essentialiter regula et mensura*.<sup>54</sup>

*Das Verhältnis zwischen der «lex naturalis» und dem menschlichen «motus» (S. Th. I-II, 94, 2)*

Für das Handeln des Menschen ist die *lex naturalis* also das, was die *lex aeterna* für die Bewegung alles Seienden *ad debitum finem* ist, nämlich der *motus primus* und die *unitas*.<sup>55</sup> Die diskursive Tätigkeit der Vernunft ist für das vernunftbegabte Geschöpf wesenhaft ‘Gesetz’, d.h. *regula*. Aus ihr gehen alle menschlichen Handlungen, die Konkret-*bona* anstreben, hervor. Jeder *motus* des Menschen wurzelt in diesem *primus motus*.

Wie bereits im ersten Artikel des Traktates *De lege* zum Ausdruck kommt, wird die Analyse der Verbindlichkeit der *lex naturalis* für den menschlichen *motus* (*praecepta legis naturalis*) auf zwei Ebenen durchgeführt: auf jener der allgemeinen Tätigkeit der Vernunft (*actus rationis, qui est intel-*

---

<sup>52</sup> Vgl. S. Th. I-II, 108, 1 ad 2: «*Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in I Metaphys., liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit.*»

<sup>53</sup> Vgl. dazu folgende Bemerkung von W. KLUXEN, *Philosophische Ethik*, 236: «Es ergibt sich dann als Begriff des Naturgesetzes notwendig jener der ‘Teilhabe der vernünftigen Kreatur am Ewigen Gesetz’, und die Position des Naturgesetzes ist in der gleichen Weise aufzufassen wie die des Ewigen Gesetzes: sie ist Ergebnis einer Reflexion auf die Gründung dessen, was in der praktischen Erfahrung sich zeigt; sie ist nachfolgende spekulative Interpretation des praktisch Erfahrenen».

<sup>54</sup> Vgl. S. Th. I-II, 91, 2 ad 3: «*Ad tertium dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem.*»

<sup>55</sup> Vgl. S. Th. I-II, 93, 1 c: «*lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*» mit 94, 2 ad 3: «*Ad tertium dicendum quod ratio [hominis], etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant.*»



*ligere et ratiocinari*) und auf der dessen, wozu diese Tätigkeit hinneigt (*inclinationes naturales*). Diese zwei Verbindlichkeitsstrukturen tauchen auch im berühmten Artikel 2 der Quaestio 94 auf, dessen Interpretation einen der strittigsten Punkte der gesamten Thomas-Rezeption darstellt.

Als *primus motus* hat die *lex naturalis*, verstanden als die Tätigkeit der praktischen Vernunft des Menschen, ein allgemeines Ziel und repräsentiert somit für den menschlichen *motus* eine erste Verbindlichkeitsstruktur, die in jeder weiteren Konkretisierung bzw. in jedem partikulären Gebot impliziert ist. Dieses Ziel hat die Struktur des Guten.<sup>56</sup> Das bedeutet, dass die praktische Tätigkeit der menschlichen Vernunft als *primus motus* nur unter der Kategorie einer ursprünglichen Orientierung auf das Gute erfaßt werden kann. Das erste Prinzip, das diese erste Bewegung des vernunftbegabten Geschöpfes erklärt, ist somit das Anstreben des Guten.<sup>57</sup> In Hinblick auf die Verbindlichkeit der Tätigkeit der Vernunft für den menschlichen *motus* ergibt sich aus diesem *primum principium* ein *primum praeceptum legis naturalis* und dieses lautet:

Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden.<sup>58</sup>

Da die thomasische Analyse der ersten Verbindlichkeitsstruktur der *lex naturalis* sich auf die allgemein praktische Tätigkeit der Vernunft bezieht, ist das erste allgemeine Gebot des Naturgesetzes als eine verbindliche Struktur zu verstehen, die den allgemeinen *motus rationalis creaturae* als bindendes und gebundenes Objekt hat, d.h. die Tatsache selbst, dass der Mensch handelt. Das Tun des Guten und das Meiden des Bösen ist für den *motus* des Menschen 'erstes und fundamentales Gebot', weil die diskursive, sich in der Zeit vollziehende, Tätigkeit der praktischen Vernunft für das menschliche Handeln bereits ein *actus* bzw. ein *motus* ist.<sup>59</sup> Als solche muß sie ein Objekt bzw. ein Ziel haben, das nur das Gute (*simpliciter*) sein kann.

Die *lex naturalis* ist aber ein *primus actus*, der in Hinblick auf die konkreten Handlungen noch als ein *habitus*, d.h. in seiner formalen, noch nicht realisierten und deshalb entwurfsoffenen Struktur gedacht wird. Mit der *lex naturalis* unternimmt Thomas den Versuch, an eine Struktur zu denken, welche die Aktualität (und somit die Temporalität und die Individualität) zusammen mit der Formalität denkt, die sich somit als 'prozedural' definieren läßt. Das ist die Struktur des *motus primus* bzw. des *actus rationis*.

---

<sup>56</sup> Vgl. S. Th. I-II, 94, 2 c: «*omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem bonis*».

<sup>57</sup> Vgl. S. Th. I-II, 94, 2 c: «*Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, Bonum est quod omnia appetunt*».

<sup>58</sup> S. Th. I-II, 94, 2 c: «*Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*».

<sup>59</sup> Vgl. S. Th. I-II, 90, 1 c und ad 2.

Die zweite Verbindlichkeitsstruktur, d.h. die zweite Ebene, auf der sich in Hinblick auf den menschlichen *motus* eine Verbindlichkeitsstruktur auf-

[*Gregorianum*, cit., 794]

finden läßt, ist jene der *inclinationes*, die, da sie aus der Tätigkeit der Vernunft als *lex naturalis* erwachsen, als *inclinationes naturales* zu verstehen sind.<sup>60</sup> Auch die *inclinationes naturales* als *propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones* können sowohl aus der Perspektive der konkreten Handlungen betrachtet werden (*actualiter*), als auch aus jener der Art und Weise, wie sie von der Vernunft besessen werden, und zwar *habitualiter*.<sup>61</sup> Auch Kinder besitzen diese als *habitus*, jedoch fehlt ihnen das Alter, um vom Naturgesetz, das ihnen habituell innewohnt, einen aktuellen Gebrauch zu machen.<sup>62</sup> Die *inclinationes naturales* sind also als primäre Hinneigungen zu verstehen, welche die aktuelle Wirkung der *lex naturalis* im Menschen zeigen. Wie jede aktuelle Bewegung geschieht auch diese, die sich als erste Konkretion der *lex naturalis* unmittelbar aus dem *motus primus* der Tätigkeit der Vernunft herauskristallisiert, bedingt durch konkrete und einschränkende Gegebenheiten, die aber noch mit der allgemeinen Natur des Menschen zu tun haben. Die Analyse der Wirkung der *lex naturalis* im zweiten Artikel der Quaestio 94 bleibt noch auf einer, im Vergleich zu der konkreten Handlung eines bestimmten Menschen, abstrakteren Ebene und betrifft noch die allgemeine Aktualität der Tätigkeit der Vernunft, d.h. ihre bewegungsstiftende Wirkung in der allgemeinen Natur des Menschen. In Hinblick auf den tatsächlichen und endgültigen Akt eines konkreten Menschen wird man zur Struktur der Handlung auch die *inchoationes secundum naturam individui* sowie die unalgorithmisierbaren Instanzen der momentanen Temporalität hinzurechnen müssen. Die Analyse des Artikels 2 der Quaestio 94 befindet sich noch auf einer höheren Abstraktionsebene und untersucht die Tätigkeit der Vernunft unter der Perspektive der von dieser in bezug auf einen zwar konkreten aber noch als allgemein gedachten Bewegungsmoment des *motus rationalis creaturae* ausgehenden bindenden Wirkung. Wie die allgemeine Tätigkeit der Vernunft für den menschlichen *motus* eine Verbindlichkeitsstruktur darstellt, die sich in dem Prinzip «*bonum est quod omnia appetunt*» und in dem Gebot «*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*» wie in einem Brennspiegel konzentriert, so repräsentieren auch die *inclinationes naturales* für das

---

<sup>60</sup> Vgl. S. Th. I-II, 90, 1 ad 1: «*Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter sed quasi participative*».

<sup>61</sup> Vgl. S. Th. I-II, 90, 1 ad 2 und 94, 1.

<sup>62</sup> Vgl. S. Th. I-II, 94, 1 ad sc.: «*Et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis*».

menschliche Handeln ein *principium* und eine *regula quaedam*, aus dem ein *ordo praeceptorum legis naturae* hervorgeht.<sup>63</sup>

[*Gregorianum*, cit., 795]

Die erste Hinneigung zum Guten, die aus der, in ihrer allgemeinen Aktualität betrachteten Tätigkeit der Vernunft (*lex naturalis*) für den menschlichen *motus* erwächst, betrifft jenen Aspekt der menschlichen Natur, den der Mensch mit allen anderen Wesen teilt, nämlich die Erhaltung des eigenen Seins nach der eigenen Natur.<sup>64</sup> Nach diesem Prinzip fällt unter das Naturgesetz alles, wodurch das menschliche Leben erhalten und das Gegenteil verhindert wird.<sup>65</sup>

Die zweite, dem Menschen innewohnende Hinneigung betrifft jenen Aspekt der menschlichen Natur, den er mit anderen Seelenwesen (*animalia*) gemeinsam hat.<sup>66</sup> Aus diesem Prinzip ergeben sich als Gebote für den menschlichen vernunftgeleiteten *motus* u.a. die Verbindung von Männlich und Weiblich und die Aufzucht der Nachkommen.<sup>67</sup>

Die dritte Hinneigung zum Guten betrifft die dem Menschen ganz eigene Vernunftnatur. Der Mensch neigt nämlich von Natur aus dazu, die Wahrheit über Gott zu erkennen und in der Gemeinschaft zu leben.<sup>68</sup> Aus diesem Prinzip ergibt sich als Verbindlichkeitsstruktur für das menschliche Handeln, dass der Mensch u.a. die Unwissenheit meidet und die anderen, mit denen er verkehrt, nicht schädigt.<sup>69</sup>

Die Tatsache, dass Thomas nur einige der sich aus den drei *inclinationes naturales* ergebenden Gebote nennt, deutet darauf hin, dass er in erster Linie am Ausloten jener Prinzipien interessiert ist, die sich als ursprüngliche, von der allgemeinen Tätigkeit der Vernunft in Hinblick auf den *motus rationalis creaturae* erwachsene Konkretionen dieses *primus motus* herauskristallisieren. Wenn es sich nämlich bei der *lex naturalis* bereits um einen *motus* -- wenngleich um den *primus motus* -- handelt, dann muß es sich um den aktuellen *motus* einer Natur handeln. Bei den *inclinationes naturales* taucht diese Natur allerdings noch nicht als individuelle, sondern vielmehr als allgemein-

---

<sup>63</sup> Vgl. S. Th. I-II, 94, 2 c: «*inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.*»

<sup>64</sup> S. Th. I-II, 94, 2 c: «*Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam.*»

<sup>65</sup> S. Th. I-II, 94, 2 c: «*Et secundum hanc inclinationem, pertinet ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.*»

<sup>66</sup> S. Th. I-II, 94, 2 c: «*Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum caeteris animalibus.*»

<sup>67</sup> S. Th. I-II, 94, 2 c: «*Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia.*»

<sup>68</sup> S. Th. I-II, 94, 2 c: «*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.*»

<sup>69</sup> S. Th. I-II, 94, 2 c: «*Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendet cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.*»

menschliche, vernunftbegabte Natur auf, und zwar in jenen Aspekten, die der Mensch gemeinsam mit den anderen Wesen teilt bzw. die

[*Gregorianum*, cit., 796]

nur ihm in eigentümlicher Weise gehören. Diese Verbindlichkeitsstrukturen drücken also hauptsächlich das ‘Gesolltsein’ des menschlichen, vernunftgeleiteten Handelns in Hinblick auf sein allgemeines Seinkönnen aus. Gesollt ist für den menschlichen *motus* die allgemeine Tätigkeit der Vernunft, die in Hinblick auf das Handeln des Menschen den ersten Akt und daher die erste Vollendung dieser Natur darstellt. Gesollt sind aber auch die ersten, von diesem *motus primus* partizipierten Wirkungen in der allgemeinen vernunftbegabten Natur. Denn sie stellen die *principia* und die *regulae* dieses besonderen *motus* dar, der in dieser Art und Weise nur von Vernunftwesen vollzogen wird. Dass sie gesollt sind, bedeutet also, dass sie für das Vernunftgeschöpf in Hinblick auf sein Seinkönnen<sup>70</sup> faktische Geltung besitzen.<sup>71</sup> Nur als solche sind sie allgemeingültig und können vom Herzen des Menschen nicht gelöst werden.<sup>72</sup>

Allein im Rahmen dieses formalen, also in Hinblick auf jede Konkretisierung des noch entwurfsoffenen ‘sich als Vernunftgeschöpf Bewegens’ (*motus rationalis creaturae*) ist dem Handelnden die sich im erfinderischen Prozeß der individuellen Vernunft vollziehende Möglichkeit gegeben,<sup>73</sup> den eigenen partikulären *motus* zu bestimmen und somit Prinzip der eigenen Werke zu sein.<sup>74</sup> Dazu ist das *liberum arbitrium* des Handelnden bestimmt. Dank dieser dialogischen Instanz findet der Handelnde in den partikulären und kontingenten Situationen das ‘Für-ihn-Gute’ und realisiert dies frei und kreativ.

#### *‘Sollen’ als innere Komponente des Guten: Anmerkungen zum Pflichtcharakter des «bonum»*

Es drängt sich die Frage auf, inwieweit bzw. in welchem Sinn man bei

[*Gregorianum*, cit., 797]

---

<sup>70</sup> Vgl. folgenden Hinweis von J.A. AERTSEN, «Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals». In: L.J. ELDERS – K. HEDWIG (ed.): *Lex et Libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the 4<sup>th</sup> Symposium on St. Thomas Aquinas’ Philosophy*, Rolduc, November 8 and 9, 1986. Città del Vaticano, 1987, 99-102: «With regard to ‘good’ the converse applies. ‘Good’ expresses perfection, which is something appetible, and has therefore the character of being ‘ultimate’. Hence, that which has being ‘absolutely’ is not good ‘absolutely’, but only ‘in a certain sense’, for insofar as it is actual, it has some perfection» (102).

<sup>71</sup> Vgl. dazu W. KLUXEN, *Philosophische Ethik*, 229: «Der Gedanke des Gesetzes ergibt sich aus dem grundlegenden Ansatz des praktischen Verstehens überhaupt, und er zeigt sich zudem als ein unentbehrlicher, sofern sich in ihm die Grundverfassung des praktischen Verstehens darbietet [...]. Nur sofern es sich um grundlegende Weisen des Seinkönnens handelt, die vor einer Verfassung liegen und einer solchen nicht bedürfen, um ‘naturhafte Neigungen’ (*inclinationes naturales*), gibt es ein Vorherrschen des Gesetzesbegriffs; in Hinsicht auf konkrete Bestimmungen eines mittels Verfassungen zu Tuenden ist der Stil der Tugendethik der eigentlich angemessene».

<sup>72</sup> Vgl. S. Th. I-II, 94, 6.

<sup>73</sup> Vgl. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik*, 235.

<sup>74</sup> Vgl. S. Th. I-II, Prolog.

Thomas von einem ‘Gesolltsein’ der ersten *praecepta* der praktischen Vernunft reden kann.

Für Thomas ergibt sich die moralische Pflicht als ein Urteil der *recta ratio*, also einer Vernunft, die nicht in ihrer Autonomie verstanden, sondern immer in ihrem *motus-primus*-Sein gedacht wird, das auf das Endziel des Guten immer schon orientiert ist. «Die oberste Regel» – schreibt Kluxen<sup>75</sup> hierzu – «gründet sich auf das Ersterkannte der (schon aufs Wirken gerichteten) praktischen Vernunft, das Gute: dies aber ist schon als *menschliches Gut* erkannt». <sup>76</sup> Die oberste Regel (*principium*) erhält also ihre ontologische Berechtigung vom Seinkönnen her, d.h. von der originären Orientierung des menschlichen Willens auf die Seinsfülle (*voluntas finis*). Von der Möglichkeit der Seinsfülle her gedacht, die sich nur in der konkreten Handlung ergibt, d.h. in der aktuellen Realisierung der menschlichen Fähigkeiten, erwächst diesem Seinkönnen das *praeceptum* als ein ‘Geschuldet-Sein’ der Realisierung des *bonum*. Man kann also von einem ‘Sollen’ sprechen, nur insofern «eine Vollkommenheit zur Verwirklichung aufgegeben ist». <sup>77</sup> «Im Vordergrund» – setzt Kluxen<sup>78</sup> seine Analyse fort – «steht aber der Gedanke, dass ein Seinkönnen zu einer Erfüllung offensteht und nicht, dass es ein ‘Gebot’ zu erfüllen hat, dem die Strenge des Befehls abgeht, das somit dem Begriff eines Gebotes nicht eigentlich gleichkommt». Die thomatische Ethik ist «in keiner Weise» <sup>79</sup> eine Pflichtethik. Der Pflichtbegriff wird nirgendwo behandelt und man kann sich letztlich fragen, «ob er in ihr nicht gänzlich zu entbehren ist». <sup>80</sup> Es ist die *ratio boni*, die das *principium* gründet, und erst aus diesem geht das *praeceptum* hervor.

Als *motus* geschieht die Tätigkeit der Vernunft nach bestimmten Konkretionen, die sich notwendigerweise <sup>81</sup> aus der Natur dessen, was bewegt wird, ergeben. Diese Konkretionen sind die *inclinationes naturales*. Sie stellen allgemeine Formen der *ratio boni* in der menschlichen Natur dar. Vom Menschen wird das Gute *naturaliter* in der Form dieser Hinneigungen wahrgenommen. Wie für die oberste Regel ergibt sich auch im Fall der *alia praecepta legis naturae* das Präzeptive aus der *inclinatio ad bonum*, die sich in diesen Konkretionen realisiert. Sie sind nur insofern als Gebote zu ver-

[*Gregorianum*, cit., 798]

---

<sup>75</sup> W. KLUXEN, *Philosophische Ethik*, 226.

<sup>76</sup> Vgl. S. Th. I-II, 94, 2 c: «*sita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus [...] Et ideo primum principium, in ratione practica, est quod fundatur supra ratione boni; quae est: bonum est quod omnia appetunt*».

<sup>77</sup> W. KLUXEN, *Philosophische Ethik*, 227.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Vgl. S. Th. I-II, 94, 4 c: «*Et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas: quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus [...] Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur*».

stehen, weil sich in ihnen das Seinkönnen der menschlichen Natur realisieren kann. Sie geben den Rahmen, innerhalb dessen die freie Gestaltung des Handelns von seiten des einzelnen Individuums geschehen kann. Die gute Handlung entsteht nicht durch die Implementierung dieser Präzepte. Die Tatsache, dass Thomas nur einige dieser Gebote nennt und sich mit dem Hinweis zufrieden gibt, dass es noch weitere gibt,<sup>82</sup> zeigt, dass er in erster Linie am Ausloten jener Prinzipien interessiert ist, dank derer der *motus rationalis creaturae* in der allgemeinmenschlichen Natur geschieht und somit verständlich wird. Die Normativität der Präzepte ist in Hinblick sowohl auf die oberste Regel als auch auf die anderen Gebote des Naturgesetzes eine interne Komponente, allerdings nicht eine Konstituente des moralischen Wertes, der sich vor allem in der Aktuierung der Seinsfülle menschlicher Natur ergibt. In letzter Instanz ist der *actus humanus* immer ein *actus rationis* und nur als solcher ein *actus legis*. Die reine Übereinstimmung des Aktes mit der Natur besagt noch nichts über das Gut- oder Schlecht-Sein der Handlung; es ist vielmehr die Übereinstimmung mit der *recta ratio*, also mit der auf das Endziel hin gerichteten Vernunft, die etwas als *naturaliter bonum*, und damit als zu Tuendes erscheinen läßt. Auch die grammatische Form, mit der Thomas die oberste Regel «*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*» formuliert, nämlich das Gerundium der Verben *facere*, *prosequi* und *vitare* anstatt der Imperativ-Formen *fac*, *prosequere*, *vita*, zeigt, dass das *praeceptum* als ein «Raum des Wählenkönnens» verstanden wird, d.h. als der erste allgemeine Satz (*major terminus*) eines praktischen Syllogismus (*syllogismus in operabilibus*),<sup>83</sup> der durch den *medius terminus* temporal und individuell eingeschränkt wird. Der durch die diskursive Tätigkeit der Vernunft daraus resultierende *minus terminus* ist die *electio*, nämlich das Werturteil, das es zu realisieren gilt. Dieses Werturteil, und nur dieses, welches aus der erfinderischen Tätigkeit der Vernunft auf der Basis der originären Orientierung des Willens auf sein Endziel hin emergiert, hat die Form eines Imperativs: «*Dicendum quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis*».<sup>84</sup> Das ‘Sollen’ ist also eine interne Komponente der *voluntas finis*. Es gründet das *bonum* nicht, sondern ergibt sich aus der *motus*-artigen Konstitution des vernunftbegabten Geschöpfes, das von der *lex aeterna* nicht wie die anderen Geschöpfe ‘unmittelbar’, sondern durch die vermittelnde Tätigkeit der Vernunft bewegt wird. Dieser Raum des Wählenkönnens, durch den das Vernunftgeschöpf *causa sui* wird, ist der Boden, in dem die Freiheit und die Kreativität menschlichen Handelns wurzeln: «*Dicendum quod radix liber-*

[*Gregorianum*, cit., 799]

---

<sup>82</sup> Vgl. S. Th. I-II, 94, 2 c: «*ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia [...] cum quibus debet conversari, et caetera huiusmodi quae ad hoc spectant*».

<sup>83</sup> Vgl. dafür S. Th. I-II, 13, 3 c und 90, 1 ad 2.

<sup>84</sup> S. Th. I-II, 17, 1 c.

*tatis est voluntas, sicut subiectum; sed, sicut causa, est ratio».*<sup>85</sup>

### **Prozedural-dialogische Formalität**

Der im rekonstruktiv-analytischen Teil gewonnene Argumentationsertrag soll im Folgenden systematisch reorganisiert werden. Die zur systematischen Vertiefung gewählte Terminologie stammt aus der Kognitionswissenschaft und wird hier auf die thomastische Analyse angewendet.

#### *Die Unalgorithmisierbarkeit des performativen Moments ethischen Handelns*

Wie bereits in der Einführung angedeutet, kann in der Frage nach dem freien und schöpferischen Handeln des Menschen unter den es charakterisierenden Bedingungen der Individuumsbezogenheit und der 'Gebrochenheit' der Temporalität eines der Hauptprobleme der *Secunda Pars* der *Summa Theologiae* entdeckt werden. Gegen die Averroisten muß Thomas erklären, warum man an der Freiheit des in der Temporalität wirkenden *liberum arbitrium*, verstanden als die Fähigkeit des freien Wählenkönnens, festhalten kann. Der Weg, den er einschlägt, ist die Vertiefung der *potentia* der *voluntas*, die in der *Secunda Pars* als jene angeborene Kraft präsentiert wird, die, in einer originären Art und Weise mit dem Endziel des *summum bonum* verbunden, betrachtet wird: Es handelt sich um eine *voluntas finis*. Der *genitivus obiectivus* deutet auf eine ursprüngliche Intention des Endziels von seiten des menschlichen Willens hin, die weder gewählt noch entschieden werden kann: wenn der Mensch handelt, handelt er immer und unausweichlich auf das Endziel seiner Seinsfülle hin. Dieses Moment ist die Basis jeder Handlung des Menschen und läßt sich daher als ein formales bzw. potentielles Moment definieren, das durch Spezifikation *aktuiert* werden muß.

«*Ratio practica*» – schreibt Thomas in S. Th. I-II, 94, 4 c – «*negotiatum circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae*». Das sich in der Temporalität ereignende menschliche Handeln zwingt den Handelnden zu einem ständigen Übergang von der Potenz zum Akt, denn nur in der Aktuität, d.h. in der Realisierung der Fähigkeiten ist die Seinsfülle möglich: Potenz besagt Möglichkeit, nicht jedoch Vollkommenheit. Das Vernunftgeschöpf erreicht also seine Seinsfülle mittels einer Reihe von Operationen, in denen etwas, was mit dem *summum bonum* gattungsgleich ist und daher mit dem Endziel in Verbindung steht (*ea quae sunt ad finem*), erreicht wird. Die Fähigkeit, die dieser elektiven Operation vorsteht, ist das *liberum arbitrium*, das als *facultas voluntatis et rationis* definiert

[*Gregorianum*, cit., 800]

---

<sup>85</sup> S. Th. I-II, 17, 1 ad 2.

wird.<sup>86</sup> Dieses kann als das performative Moment der Handlung definiert werden, denn es muß anhand der partikulären und individuumsgebundenen Ziele sowie der konkreten Umstände, in denen die Handlung geschieht, ein *iudicium electionis*, also ein elektives Urteil erlangt werden, dem durch den konkreten Akt eine Realisierung widerfährt.

Die ethische Handlung ist nicht, wie bei Augustinus, die konkrete Implementierung dessen, was der Handelnde mittels seiner Vernunft in der eigenen von der *lex aeterna* durchdrungenen Natur erspäht, sondern vielmehr das Ergebnis eines diskursiven Prozesses, an dem verschiedene Kräfte (*potentiae, virtutes, leges* und *gratia*) beteiligt sind und bei dem diverse Instanzen (*inclinationes naturales, inchoationes naturae individui, circumstantiae*) ins Spiel kommen. Gerade die Notwendigkeit der Einbeziehung all dieser Komponenten und die Tatsache, dass Handlungen immer kontingent sind, läßt das performative Moment der ethischen Handlung als unalgorithmisierbar erscheinen: Man kann also Ethik, gedacht als die aktuelle Praxis des *bonum*, nicht auf die reine Implementierung dessen, was in einer wie auch immer begründeten aseptischen Welt der metaphysischen *bona* vorhanden wäre, reduzieren.<sup>87</sup> So kann die konkrete Handlung des Menschen, die Handlung *in particulari*, nicht restlos auf ein allumfassendes System zurückgeführt werden. Das menschliche Handeln kann nämlich nicht auf das Ergebnis eines wiederkehrenden, deduktionistisch erklärbaren Vorgangs zurückgeführt werden, durch den die Vernunft die Bestimmungen für die konkrete Handlung aus den allgemeinen natürlichen Prinzipien quasi *more geometrico* gewinnt und durch die Unterwerfung des Willens praktisch anwendet. Die ethische Handlung läßt sich vielmehr als ein emergentes<sup>88</sup> Phänomen erfassen, d.h. als das

[*Gregorianum*, cit., 801]

Erwachsen der hier-und-jetzt guten Handlung im *liberum arbitrium* des Individuums und mit der fundamentalen Unterstützung der Tugenden aus dem Dialog der verschiedenen Kräfte und In-

---

<sup>86</sup> Vgl. S. Th. I-II, 1, 1 c.

<sup>87</sup> Vgl. S. Th. I-II, 19, 10 ad 1: «*Sed, in particulari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati.*»

<sup>88</sup> Der Begriff der 'Emergenz' stammt aus dem konnektionistischen Paradigma bzw. aus der Forschung über neuronale Netzwerke (vgl. W. SUCHAROWSKI, *Sprache und Kognition. Neuere Perspektiven in der Sprachwissenschaft*. Opladen, 1996, 239-252 und P. THAGARD, *Kognitionswissenschaft. Ein Lehrbuch*. Stuttgart, 1999, 138-163) sowie aus dem Gebiet der molekularen Biologie und der Chaostheorie (vgl. S. KAUFFMAN, *Der Öltropfen im Wasser. Chaos, Komplexität, Selbstorganisation in Natur und Gesellschaft*. München - Zürich, 1998, 43-53). Er meint das Entstehen von etwas Neuem (beispielsweise die kognitive Tätigkeit) aus dem Verhältnis der Teile (Neuronen), so dass das Neuentstandene sich als Ganzes präsentiert, das mehr als die bloße Summe der Teile ist (vgl. S. KAUFFMAN, *Der Öltropfen im Wasser*, 43). Zum seit den 90er Jahren mit zunehmendem Interesse untersuchten Begriff der Emergenz vgl. u.a. W. KROHN – G. KÜPPERS (Hg.), *Emergenz: die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*. Frankfurt am Main, 1992; D. FLIEDNER, *Komplexität und Emergenz in Gesellschaft und Natur: Typologie der Systeme und Prozesse*. Frankfurt am Main, 1999; und insbesondere A. STEPHAN, *Emergenz: von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*. Dresden, 1999 und «Emergenz in kognitionsfähigen Systemen» in M. PAUEN – G. ROTH (Hg.), *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*. München, 2001.



stanzen in der Temporalität. Das Gut-Sein der Handlung ist auf der einen Seite *bonitas*, d.h. die Verbindung des gewählten Konkret-*bonum* (Für-mich-*bonum*) mit dem *summum bonum* der Seinsfülle, auf der anderen Seite aber auch *rectitudo*, d.h. die prozedural-dialogische Einbeziehung der verschiedenen in der Temporalität sich ergebenden Instanzen, die jedoch konstitutiv zur Handlung selbst gehören. In diesem dialogischen Prozeß erfährt sich der Handelnde als *causa sui* und daher als frei.

#### *Der Rekurs auf eine prozedural verstandene Formalität*

Die Betonung des Emergenzcharakters menschlichen Handelns bedeutet nicht, dass dieses Handeln das Ergebnis einer Entscheidung ist, die sich rein situativ erklären läßt. Es wäre für den Handelnden nicht möglich ein Konkret-*bonum* als solches wahrzunehmen, wenn es nicht ein formales Streben des Individuums auf ein *summum bonum* gäbe, mit dem das Konkret-*bonum* in Verbindung gesetzt wird. Ohne den originären *motus creaturae rationalis in Deum*, die Seinsfülle der Geschöpfe, könnte kein partikulärer *motus* zustande kommen. Die originäre Orientierung auf das *summum bonum* ist aber bereits die *lex aeterna*, gedacht als Bindungs- und Verbindungsstruktur, welche die ganze Bewegung der Seienden und des Vernunftgeschöpfes in einer einzigartigen Art und Weise zu der je eigenen Seinsfülle stiftet. Daher kann Thomas in der *Secunda Pars* behaupten, dass alle besonderen Richtungen des Einzelnen im Ewigen Gesetz bereits enthalten sind<sup>89</sup> und dass die Werke des Menschen in einem eigentümlicheren Sinne Werke des Heiligen Geistes als Werke des Menschen sind.<sup>90</sup> Denn die *lex aeterna* ist eben die Quelle der ganzen Bewegung des Kosmos.

Diese formale Gründung oder -- metaphorisch gesprochen -- Verwurzelung der aktuellen Praxis des *bonum* des Menschen versteht sich also als der Versuch, mittels der Denkfigur der *lex aeterna* an einen Ermöglichungs- bzw. Möglichkeitshorizont zu denken, der alle einzelnen Bewegungen, die im Menschen in der Gebrochenheit der Zeitlichkeit geschehen, in einem einzigen *motus* vereint und doch noch prozedural offen bleibt. Es ist der Versuch, eine metaphysische Struktur zu entwerfen, die gründend ist, indem sie performativ offen ist. Die Struktur stiftet nämlich einen *motus*, der sich im Fall des Menschen als Kompetenz des *bonum*

[*Gregorianum*, cit., 802]

---

<sup>89</sup> Vgl. S. Th. I-II, 91, 3 ad 1: «*non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur*».

<sup>90</sup> Vgl. S. Th. I-II, 93, 6 ad 1: «*Alio modo potest intelligi, inquantum hominis opera, qui Spiritu Sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus Sancti quam ipsius hominis*».

herauskristallisiert. Auf keine Weise repräsentiert die *lex aeterna* für den Menschen ein normatives Modell, denn deren Erkenntnis bleibt ihm in Hinblick auf die konkreten Handlungen verwehrt. Daran läßt Thomas keinen Zweifel:

Ad tertium dicendum quod, licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina.<sup>91</sup>

Die Formalität bleibt also auch in der *Secunda Pars* als jene Komponente der menschlichen Handlung vorhanden, ohne die keine *Aktuierung* des menschlichen Handeln-Könnens möglich wäre. Sie ist dennoch keine starke, inhaltlich definierte Formalität, nach der der Mensch sein Handeln performativ auszurichten vermag, sondern vielmehr eine Formalität, die als Rahmen verstanden wird, in dem durch das Intendieren des Endziels die Fülle der Bedeutung des Handelns bereits vorweggenommen wird. Allein als solche ermöglicht sie die einzelnen Handlungen. Freies und kreatives Handeln ist letztendlich nur dann möglich, wenn die Selbstverwirklichung als Erfüllung des eigenen Wesens als Endziel jeglicher Handlung vom menschlichen Willen immer intendiert und in jeder Handlung zu realisieren versucht wird. Es ist eine prozedural verstandene Formalität, die als radikale und originäre Relation des menschlichen Willens mit dem *summum bonum* der eigenen Selbstverwirklichung verstanden wird. Als Urbild repräsentiert 'Gott-*lex-aeterna*' die Fülle der Bedeutung menschlichen Handelns, da er derjenige ist, der in höchster Weise frei und in höchster Weise kreativ aus seinem, das höchste Gut intendierenden Willen den Kosmos hervorgebracht hat.

«*Lex naturalis*» als dialogische Emergenz des «*actus humanus*»

Die *lex naturalis* wiederholt die Struktur der *lex aeterna* im Vernunftgeschöpf. Sie ist in Hinblick auf die *lex aeterna* ein *actus* und daher der *motus primus*, in Hinblick auf die Handlungen jedoch ein *habitus*. Was ihren Verbindlichkeitscharakter angeht, ist sie in Hinblick auf die *lex aeterna* nur *participative lex*, in Hinblick auf die Handlungen, die aus ihr erwachsen, *essentialiter lex*. Für das Vernunftgeschöpf ist die *lex naturalis* in erster Linie die diskursive Tätigkeit der Vernunft, die den allgemeinen Willen determiniert und somit den Menschen dazu führt, etwas Besonderes zu wollen.<sup>92</sup> Durch die sie charakterisierende Tätigkeit des Schlußfolgerns und Assoziierens entdeckt sie das partikuläre *bonum* für das Individuum. Auf diesem performativen Horizont gibt es keine sich aus der Natur unmit-

[*Gregorianum*, cit., 803]

---

<sup>91</sup> S. Th. I-II, 19, 4 ad 3.

<sup>92</sup> Vgl. S. Th. I-II, 9, 6 ad 3: «*Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud*».

telbar ergebende Orientierung auf etwas Besonderes, denn auch die *inclinaciones naturales* bieten letztlich nur den Rahmen, in dem der partikuläre *motus* der Vernunft geschehen kann. Rein aus der Natur heraus entsteht noch kein Gut-Sein der Handlung; es ist vielmehr die Konvenienz mit der Vernunft, verstanden jedoch nicht autonom, sondern in ihrer originären Intention des *bonum*, welche die Konvenienz mit der Natur gründet. Die Konvenienz mit der Vernunft bringt mit sich die Konvenienz (des Akts und des Konkret-*bonum*) mit dem Wertideal, zu dem der *motus rationalis creaturae* hin tendiert. Die ethische Konvenienz mit dem Wertideal geschieht aber in der Konvenienz mit der dieses Ideal intendierenden Vernunft, d.h. mit der *recta ratio* im Moment ihrer elektiven Tätigkeit.

Die gerechte Handlung geht als *recta electio* aus dem *liberum arbitrium* hervor, das die *facultas voluntatis et rationis* ist. Diese Fähigkeit läßt sich als eine offene Struktur charakterisieren, welche die verschiedensten Faktoren, Komponenten und Instanzen unseres Daseins und unseres biologischen und individuellen Soseins mit den situativen Gegebenheiten der aktuellen Wirklichkeit in eine konkrete Handlung in Beziehung setzt. Eine solche Integration ist ein zutiefst ‘dia-logisches’ Geschehen, weil es durch die Beachtung aller Instanzen aus der dialogischen Einbeziehung aller Faktoren im *liberum arbitrium* emergiert. Der thomasische Ausdruck *actus proportionatus*, mit dem er die ethische Handlung definiert, kann also in diesem Sinne verstanden werden, dass die sich in der Temporalität ereignende Handlung des Menschen sich immer aus vielen Komponenten zusammensetzt, welche wiederum in einer ausgewogenen Beziehung zueinander stehen. Die eigentliche ethische Leistung des Menschen besteht in der Beachtung all dieser Momente, die sich aus der Biologie, aus der Geschichte, aus der Leiblichkeit und aus der Situation ergeben und in ihrer im *liberum arbitrium* geschehenden dialogischen Integration, und das kann natürlich immer allein vor dem formalen, einen Spielraum des Wählenkönnens eröffnenden Horizont des Strebens nach Seinsfülle geschehen. Das Verhältnis dieser Instanzen zueinander ist keine statische Gegebenheit. Vielmehr konstituiert es sich dynamisch, eben *motus*-artig, von Situation zu Situation von neuem. Der gerechte Mensch bzw. der Mensch, der gerecht handelt, ist also derjenige, der in der Situation die Struktur des Dialogs bejaht, indem er die verschiedenen Instanzen der unwiederholbaren Situation zu verstehen, abzuwägen und aufeinander einzustimmen versucht. Dabei spielt der tugendhafte *habitus* eine unentbehrliche Rolle.<sup>93</sup>

Ethik ist also weder *scientia* (spekulative *ἐπιστήμη*) noch *technica* (praktische *τέχνη*), sie ist vielmehr *prudentia* (*φρόνησις*), Klugheit, d.h. ein im

[*Gregorianum*, cit., 804]

---

<sup>93</sup> Vgl. in diesem Beitrag die Anmerkung 11.

Prozeß zu Tage tretendes Wissen über das *bonum*, das auf die Praxis des *bonum* hin orientiert ist und sich daher hauptsächlich in der Grundeinstellung des Dialogs konkretisiert.<sup>94</sup> In dieser Haltung wird sich das Gute dem Handelnden in der Situation zeigen. Als etwas Neues und Kreatives wird es emergieren und sich in der Handlung aktuieren, die somit die Erfahrung eines sinnvollen Ganzen sein wird, welche die in der Temporalität zerstreuten Fragmente menschlichen Handelns und Seins, wenngleich für kurze Zeit, wieder zusammenführt.

### **Conclusio**

Das *liberum arbitrium*, aus dem die *recta electio* erwächst, kann als eine Struktur des Dialogs interpretiert werden, weil in ihm die Instanzen unserer Natur und unseres individuellen Daseins auf der Basis des dem ganzen Prozeß sinnverleihenden Strebens nach Vollkommenheit durch prozedurales und dialogisches Aufeinander-Beziehen in der Temporalität realisiert werden. In diesem Prozeß des Dialogs geschieht Freiheit und Kreativität, d.h. freie und kreative Interpretation und Transformation der Wirklichkeit. Das Gute ( $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ ) ist der Horizont des Handelns. Es geschieht dennoch nur im prozeduralen, dialogisch strukturierten Handeln ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ). Das Gute *in particulari* bleibt für den Menschen strukturell unalgorithmisierbar und unvorhersehbar. Insofern der Handelnde bereit ist, die *Motus*-artigkeit, d.h. die Endlichkeit und die Fragmentarität seines Handelns zu akzeptieren, wird er nicht aus einer Position, die für sich absolute Gewißheit beansprucht, entscheiden, sondern sich vielmehr auf einen Prozeß des 'Dialogs der Fragmente' einlassen, aus dem allein eine *recta electio* emergieren kann. Der daraus entstehende *actus debitus et proportionatus* wird ein originäres Moment der Realisierung des Guten *in generali*, ein Moment der Freiheit und der Kreativität und somit ein Moment der persönlichen Wiederfindung sein.

So zeigt Thomas, wie der Mensch in der Fraglichkeit und Gebrochenheit seines *motus principium suorum operum*, d.h. *causa sui*, und somit frei und kreativ sein kann. So wird das Ziel der *Prima Secundae* erreicht, nämlich über den Menschen nachzudenken, um zu wissen, welche Handlungen zum Ziel der *beatitudo* führen können. In der freien und kreativen Handlung des Menschen, der *causa sui* ist, manifestiert sich für Thomas in schemenhafter Form etwas von der *causa prima*, die auch aus dem eigenen unendlichen Willen zum Guten heraus den proportionierten

[*Gregorianum*, cit., 805]

---

<sup>94</sup> 'Dialog' meint in diesem Zusammenhang keineswegs bloße 'Gesprächsbereitschaft', sondern in erster Linie «das sich im Aufeinanderbezogen-Sein der Elemente einer Handlung prozedural vollziehende Aufeinander-Bezogen-Werden des Unterschiedlichen bzw. des an sich Unvereinbaren» (E. BIDESE, *Die Strukturen des freien und kreativen Handelns*, 218, Anmerkung 1).

Kosmos frei und kreativ hervorgebracht hat. So wird auch das Ziel der *Secunda Pars* als *sacra doctrina*, ja der ganzen *Summa Theologiae* erreicht, nämlich *cognitio Dei tradere*.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Auf ausdrückliche Weise möchte ich mich hier bei dem Kollegen und Freund Dr. Alexander Fidora vom Institut für Philosophie der J.W. Goethe-Universität in Frankfurt am Main für die genaue Korrekturarbeit am Text sowie für die immer anregende und konstruktive Kritik bedanken.