Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 35 (1988)

Heft: 3

Artikel: Non agere : über eine Verhältnisbestimmung von Freiheit und Bösem bei Thomas von Aquin

Autor: Hedwig, Klaus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760802

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Klaus Hedwig

Non agere

Über eine Verhältnisbestimmung von Freiheit und Bösem bei Thomas von Aquin

«... quia et ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere».
De malo 1, 3

Die Frage, um die es geht, gehört zu jenen Selbstverständlichkeiten des Alltags, die gerade in ihrer Belanglosigkeit der philosophischen Reflexion nicht geringe Schwierigkeiten bereiten. Nichts scheint selbstverständlicher, als Handlungen auszuführen. Und ebenso selbstverständlich ist es, daß die Ethik, die sich mit diesen Handlungen befaßt, Prinzipien und Regeln formuliert, denen entsprechend die Konstruktion eines Aktes als gut, böse oder vielleicht auch als indifferent beurteilt werden kann. Aber was geschieht mit den Handlungen, die wir *nicht* ausführen – ist es gut, eine böse Handlung zu unterlassen, oder ist es böse, eine gute Handlung nicht zu realisieren, oder ist vielleicht, weil faktisch nichts getan wird, auch ethisch nichts zu bewerten?

Diese Fragen, die zunächst nur das alte Lehrstück der «Unterlassung» *(omissio)* zu betreffen scheinen, reichen in eine Problemschicht der Ethik, deren Analyse alles andere als einfach ist. Die Fachliteratur hat zwar häufig auf die duale Fassung der Aktausübung – *agere vel non agere* – hingewiesen, doch nur sehr selten, vielleicht auch wegen der begrifflichen Paradoxien, das Nichthandeln ontologisch zu bestimmen und dessen ethische Implikationen aufzudecken versucht. Aber dieser Punkt ist nicht unwichtig. In der überaus komplexen Handlungslogik,

wie sie Thomas entwickelt, liefert das Nichthandeln *(non agere)* einen begrifflichen Leitfaden, dessen Anfang zwar in der freien Eigenbestimmung des Menschen festgemacht ist, dessen Ende jedoch sich mehr und mehr im Ursprung des Bösen verliert[1].

I

Wir finden in der Aktanalyse der «freien Entscheidung» oder, wie Thomas in der praktischen Philosophie häufiger sagt, der «freiwilligen Handlung» *(voluntarium)* die beiden nicht weiter zu reduzierenden Handlungstypen des *agere* und *non agere*[2]. Ähnlich wie die Begriffssprache der *negative facts* nicht ohne gewisse entitative Voraussetzungen auskommt, so ist auch hier – in der Handlungstheorie – die Analyse des Nichthandelns offensichtlich nur als Kontrastabbildung eines Handlungsaktes möglich. Diese Rückbindung negativer Termini an affirmative Positionen ist zwar wenig glücklich, aber sie gründet – zumindest für Thomas – darin, daß das Negative, das eigentlich nicht ist, logisch nur über den Vorrang der Affirmation und ontologisch nur im Horizont des Seienden, nämlich als *ens rationis* zu begreifen ist. Auch die Klärung des *non agere* setzt daher bei der Strukturbeschreibung des «Handelns» *(agere)* an.

Das vorliegende Problem, das für einen mittelalterlichen Autor fast eine Paradoxie darstellen mußte, wird von Thomas prägnant formuliert: Es ist zu klären, ob die «Akte», die freiwillig sind, auch «ohne Akt sein» können *(absque omni actu*[3]*)*. Dabei ist zunächst durchaus unproblematisch, daß das freiwillige Handeln direkt aus dem Willen hervor-

[1] Nur W. Kluxen (Phil. Ethik bei Thomas v. Aquin, Hamburg ²1980, 215) hat ausdrücklich auf diesen Punkt hingewiesen. – Im Folgenden wird nicht explizit behandelt, sondern auch als Option der hier vertretenen Deutung vorausgesetzt, daß der volle Begriff der Freiheit bei Thomas über die «Indifferenz» weit hinausgeht (L. Oeing-Hanhoff, Scholastik, 1956, 161ff.), daß in der menschlichen Freiheit eine *inclinatio* liegt (J. Malik, PhJ 1962/63, 34ff.) und daß in der «Wahl» *(electio)* die voraufgehende Erkenntniskraft präsent bleibt, so daß die Alternative von Intellektualismus und Voluntarismus letztlich für Thomas nicht kennzeichnend ist (P. Welp, Willensfreiheit, 1975, 182ff.). Die kontroverse Frage einer möglichen Lehrentwicklung der Freiheitskonzeption (O. Pesch, MThZ, 1962, 1–25) wird hier ausgeklammert.

[2] Vgl. *S.Th.* I/II 6,3; 9,1; 10,2; 13,6; 71, ad 5; *In II Sent.* d. 35, a. 3; III, 10; III, 25,1, 2, c.; *De malo* q. 1,3; 2, a. 1 ad 2; 16,6; 6, c.; *De pot.* 10,2 ad 5; *De ver.* 22,6, c.

[3] *S.Th.* I/II 6,3;71,5; *In II Sent.* 35,3; *De malo* 2,1 ad 2.

geht, «ähnlich wie das Warme aus der Wärme». Aber Thomas nimmt auch an, daß etwas freiwillig, wenngleich indirekt, geschieht, wenn *nicht* gehandelt wird, «wie die Versenkung eines Schiffes dem Steuermann zugeschrieben wird, sofern er davon abläßt, das Schiff zu steuern». Die Handlungsanalyse führt hier auf eine Situation, die man juristisch gewöhnlich unbesehen hinnimmt, die jedoch dem Ontologen einiges Unbehagen bereiten dürfte. Es scheint nämlich, daß jemand für etwas belangt werden kann, das er überhaupt nicht getan hat. Aber Thomas lagert dieses *non agere* in zwei Rahmenbedingungen ein, durch die es verstehbar und auch bewertbar wird: daß nämlich die Tat, die nicht getan wurde, «möglich» und «geschuldet» war. In dieser Hinsicht entzieht sich das Nichthandeln, auch wenn es faktisch nicht ist und daher auch im strengen Sinn nicht erkennbar ist, doch nicht der Intelligibilität, die hier offensichtlich durch den situativen Kontext und die normativen Bedingungen der Praxis erschlossen wird. Dabei ist für Thomas grundsätzlich zu beachten, daß das Handeln gegenüber dem Nichthandeln einen gewissen Mehrwert aufweist, so daß der Wille das Nichtwollen und Nichthandeln – wie Thomas sehr vorsichtig sagt – «verhindern» *(impedire)* kann und manchmal auch muß. Es ist ihm daher auch «zuzurechnen», *quasi ab ipsa existens*[4].

Aber der entscheidende Punkt, um den es hier ontologisch geht, wird erst dann faßbar, wenn man die Äußerlichkeit der Handlungsebene verläßt. Es ist nämlich keineswegs ausgemacht, daß das deskriptiv bestimmbare Handeln oder Nichthandeln so *gewollt* ist, wie es ist oder eben nicht ist. Wir wissen heute um die anthropologischen Abgründe, die sich zwischen Wollen und Handeln, zwischen Intention und Tat auftun können. Wohl nicht ohne Grund (und auch nicht ohne Weisheit) hat Thomas mit den Scholastikern die äußere, deskriptiv faßbare Handlung (als *actus exterior)* vom «inneren Akt», dem *actus interior*[5] unterschieden, der sich in einer implikativen Bindung von

[4] *S. Th.* I/II 6,3; «Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet: hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens».

[5] *S.Th.* I/II 18,6. – Aber auch hier bleibt zu beachten, daß das Ziel allein den moralischen Akt nicht rechtfertigt. Auf die möglichen Divergenzen zwischen Objekt, Ziel und Umständen hat Thomas ausdrücklich hingewiesen (I/II 18,7; 18,10), ebenso auf die komplexen Verhältnisse, die sich aus der Handlungslogik ergeben und sowohl das Gewissen als auch die Intention der Akte betreffen (I/II 19,5–7). Als letztes, nicht nur formales Kriterium des guten Willens ist das «Objekt» anzusehen. Aber gerade damit, weil ein Ding *(res)* nur über die sensitiven, vegetativen und geistigen Vermögen des Menschen

Vernunft und Wille aufbaut. Das gesamte, überaus komplexe Handlungsgeschehen geht mithin aus einem «vernünftigen Willen» hervor, dessen Akte, weil sie in der «Macht» des Menschen liegen, daher auch «menschlich» und «frei» sind.

II

Es ist nicht ganz unwichtig, darauf hinzuweisen, daß die Frage der menschlichen Freiheit[6] bei Thomas der ethischen Praxis *vorgelagert* ist und letztlich, was uns heute wohl eher überrascht, von der theoretischen Philosophie beantwortet wird, die das, was «von Natur aus» ist, hinzunehmen hat. Die Freiheit des Menschen ist daher nicht erst hervorzubringen oder irgendwie durch praktische Hinsichten zu legitimieren, sondern – aller Praxis voraus – zu respektieren.

Man mag sicherlich darüber streiten, ob und inwieweit die freie Entscheidung des Menschen, deren Ankündigung Thomas durch die körperlichen, sensitiven und intellektiven Stufen der Natur bis hin zum *iudicium rationis* des Menschen verfolgt, heute noch ohne weiteres in dieser Weise begründet werden kann, da die Natur durch die technische Rationalität faktisch in sekundäre und tertiäre Realitäten übersetzt ist, in denen nicht nur sie selbst, sondern auch der Mensch – wie es scheint – frei zur Disposition steht. Aber diese Fragen sind hier nicht zu beantworten. Für Thomas wird man wahrscheinlich sagen können, daß er zunächst auf einer mehr intellektiven Linie das freie Urteil *(liberum iudicium)* herausstellt, auf das dann der voluntative Akt der Wahl *(electio)* zugreift[7]. Es scheint nicht unmöglich, diese frühe Konzeption, wenngleich mit anderen Akzentsetzungen, in die spätere Auffassung der Freiheit zu integrieren, in der das freie Handeln auf der Ebene der *Artbestimmung* und *Aktausübung*[8] interpretiert wird. Nur nebenbei sei hier erwähnt, daß es sich bei dieser Duplizität nicht um zwei Freiheits-

als *obiectum* erfaßbar ist, erweist sich die «Vernunft» *(ratio)* selbst als das entscheidende Kriterium, das die moralische Qualifikation des Handelns absichert *(bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto,* I/II 19,3).

[6] Vgl. dazu die kommentierende Übersicht bei D. Welp, Willensfreiheit bei Thomas von Aquin, Freiburg i. Ue. 1979, 99ff.

[7] *S.Th.* I 81,1.

[8] *De malo* 6.

begriffe handelt, sondern um «Aspektunterscheidungen» des einen Geschehens, das sich «frei»[9] vollzieht.

Die späteren, auch zeitgeschichtlich bedingten Diskussionen dieses Themas unterstreichen vor allem, daß die Artbestimmung und Aktausübung des Handelns «nicht aus Notwendigkeit»[10] erfolgen. Wenn man die Linie der Artbestimmung betrachtet, dann zeigt sich zwar, daß nach Thomas der Mensch das «Glück» notwendig will, aber doch von den konkreten Objekten des Handelns her auf «dieses oder jenes» verwiesen ist, also auf die partikulären, kontingenten Güter, zu denen übrigens auch der subjektive Gedanke gehört, in dem das Glück gedacht und vorgestellt wird. Auch wenn gewisse Güter aus einer fast «natürlichen Notwendigkeit» gewollt werden – etwa *esse, vivere* und *intelligere* – so sind doch auch sie, wenngleich mit Vorzug, zu wählen *(praeeligere)* und explizit zu übernehmen. Dagegen entfält für die Aktausübung jegliche Notwendigkeit. Auch wenn der Wille in seiner ersten Willensbewegung gleichsam durch den Instinkt eines äußeren Bewegers bewegt wird *(ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas incipit velle)*, so liegt seine Auszeichnung doch darin, daß er «sich selbst bewegt» *(movet se ipsam*[11]): der Wille, der den Verstand dazu führt, die Mittel zum Handlungsziel aufzuarbeiten und sie als Optionen vorzustellen, bewegt sich über die Erwägung *(consilium)* des Verstandes selbst, nicht nur «dieses oder jenes» zu wählen, sondern grundsätzlicher noch «zu handeln oder nicht zu handeln». In diesem Zusammenhang ist weniger die operative Verschränkung der einzelnen Differenzen[12] interessant, sondern die Tat-

[9] Vgl. Welp, Willensfreiheit, 112f. – Es ist interessant, daß Thomas die besondere Struktur der menschlichen Freiheit in der Stufenfolge der Dinge spiegelt. Für die Tiere *(animalia)* gilt, daß sie nur eine *similitudo quaedam liberi arbitrii* besitzen *(possunt agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant: De ver.* 24,2). Aber es handelt sich hier im eigentlichen Sinn nicht um Freiheit, weil die *libertas iudicii* fehlt: das *iudicium* ist konkret «auf Eines hin» festgelegt, das für das Tier das einzig Gute ist. Dagegen liegt – über dem Menschen – in der ersten und einzigen Wahl des Engels, der die Prinzipien des Guten und dessen Folgerungen schaut, die freie Entscheidung als *conversio* oder *aversio* beschlossen, die, nach Thomas, nicht revidierbar ist *(De malo* 16,5). Aber für alle Stufen des Seienden – sogar für Gott – gilt, daß man das Gute als solches nicht nichtwollen kann (ebd.).

[10] *De malo* 6.

[11] Ebd. – Vgl. dazu auch K. Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten, München 1971, 177ff.

[12] *De malo* 6; *S. Th.* I/II 13,6: «Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere: potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere.»

sache, daß ein Aspekt der menschlichen Freiheit darin besteht, handeln, aber auch *nicht handeln* zu können.

Daß dieses Nichthandeln *(non agere)*, ebenso wie das Handeln selbst, durch Willensakte in sich strukturiert und motiviert sein kann, ist bekannt. Ein faktisch nicht vollzogener Akt – etwa eine unterlassene Hilfeleistung – kann durchaus intendiert sein, dann nämlich, wenn jemand explizit etwas nicht will. Dieses *non velle*[13], das übrigens auch für Duns Scotus[14] wichtig ist, wird von Thomas unter einer «zweifachen Hinsicht» *(dupliciter)* bestimmt. Die doppelte Perspektive zieht für die Bewertung dessen, was Nichthandeln besagen kann, entscheidende Konsequenzen nach sich.

Das *non velle* kann – einerseits – ein Nichthandeln betreffen, das ohne äußeren Akt ist, aber dennoch einen internen Willensakt voraussetzt *(absque actu exteriori cum actu interiori)*. Hier liegt dann, wie in der Scholastik generell gesagt wird, ein *nolle*[15] vor, insofern jemand eben nicht handeln *will*. In diesem Rahmen sind dann vor allem auch die Akte des Verzichtes, der Askese, der Zurückhaltung und wohl auch die Entscheidungen zu bewerten, denen zufolge man etwas – sei es Gutes oder Böses – explizit nicht tun *will (sicut cum vult non agere*[16]). Man

[13] *S.Th.*I/II 6,3 ad 2: «*Non velle* dicitur dupliciter. Uno modo, prout sumitur in vi unius dictionis, secundum quod est infinitivum huius verbi *nolo*. Unde sicut cum dico *Nolo legere*, sensus est: *Volo non legere;* ita hoc, quod est *non velle legere*, significat *velle non legere*... Alio modo sumitur in vi orationis. Et tunc non affirmatur actus voluntatis.»

[14] Nach Duns Scotus ist das *nolle* ein «positiver Akt» *(actus positivus voluntatis)*, der prinzipiell ein Wollen voraussetzt *(omne nolle praesupponit aliquid velle, Ord.* II, d.6, q.2, art. 1, n.426. Ed. Quaracchi, 1914, 387). Das ist durchaus traditionell. Aber Scotus kennt nicht, wie Thomas, ein *non velle*, das ohne internen Willensakt ist. Hinter dieser Konzeption steht bei Scotus eine geänderte, neue Fassung des Willens, der gegenüber allen Objekten – auch dem vollkommen Guten – noch die *Freiheit* des *velle* und *non velle* bewahrt *(Ord.* II, d.1, p. 2, n. 149, Vat. II, 100). – Vgl. auch J. Auer, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Joh. Duns Scotus, München 1938, 124ff.

[15] *In I Sent.* d.6, a.1, q.3, exp.: «Dicendum quod *nolens* et *volens* non opponuntur contradictorie, sed *volens* et *non volens*. Differt enim *nolo* et *non volo;* quia cum dicitur: *non volo* negatur actus, et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem, sed in hoc verbo *nolo* et in toto condeclinio eius remanet actus voluntatis affirmativus, et negatio fertur ad volitum. Unde sensus est: *nolo hoc*, id est *volo hoc non esse.*» Diese Unterscheidung wird auch durch den *Index Thomisticus* (Sect. II, vol. 15, p. 40–46) belegt; vgl. zum Begriff *noluntas: S.Th.* I/II 8,1 ad 1.

[16] *S.Th.* I/II 6,3: «Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet: hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntas potest esse absque actu: quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere.»

könnte hier durchaus sagen, daß das Nichthandeln, weil es aus einem Willensakt hervorgeht, als eine Art der Praxis zu verstehen und entsprechend den Handlungsnormen zu bewerten ist. Auch die nicht uninteressante Ontologie der *omissio*[17] dürfte partiell zur Praxis gehören. Andererseits – und dies ist zweifellos fundamentaler – kann das *non velle* auch derart verstanden werden, daß die Negation den Willensakt selbst trifft, daß also hier – wie Thomas betont einfach sagt – ein *Nichtwollen* vorliegt *(sicut cum non vult*[18]). Das heißt, daß nicht nur der äußere Handlungsakt, sondern auch der innere Akt des Willens selbst entfällt *(absque actu interiori)*. Hier, da die Negation nicht nur das Objekt des Willens und auch nicht nur die Äußerlichkeit des Handelns trifft, sondern das *velle* selbst, führt die Handlungsanalyse offensichtlich auf einen Punkt, der sich dem Licht der Vernunft entzieht, der dunkel bleibt.

Man hat in gewisser Weise zurecht, aber doch wohl eher vorschnell darauf hingewiesen, daß die Differenz von Handeln und Nichthandeln nicht nach Weise einer Spezifikation verstanden werden dürfe, gleichsam als sei das Nichthandeln eine Art, eine besondere Variante der Praxis. Aber dennoch, diese Interpretation besticht durch die Eleganz ihrer Einfachheit, denn sie führt eine weitgehende, wenngleich nicht prinzipielle Intelligibilität des Nichthandelns mit sich. Überall dort, wo das Nichthandeln aus einem Willensakt entspringt, ebenso wie in den Unterlassungen, die sich aus möglichen und geschuldeten Akten herleiten, ist das *non agere* offensichtlich nicht nichts[19]. Die Fragen, die sich hier ergeben, sind in den letzten Jahren – vor allem in der katholischen Moraltheologie – mit Blick auf eine deontologische oder teleologische

[17] Die Unterlassung *(omissio)* setzt insofern einen inneren Akt voraus, als jemand *will,* etwas nicht tun *(ut aliquis vult non ire ad ecclesiam),* während sie ohne Akt ist, wenn sie sozusagen gedankenlos geschieht *(nihil cogitat de eundo vel non eundo, S.Th.* I/II 71,5). Auch wenn man die Analyse auf die «Anlässe» und «Ursachen» der Unterlassung ausweitet, zeigt sich, daß die *omissio* einen vorgängigen Akt impliziert (ebd.). Thomas gibt in diesem Zusammenhang mehrere Beispiele, die für die Ontologie der Unterlassung interessant sind (I/II 71,5). Aber im strengen Sinn ist zu sagen, daß die *omissio* von sich her ohne Akt ist *(absque omni actu).;* vgl. auch *In II. Sent.* d.35, a.3; *De malo* 2,1.

[18] *S.Th.* I/II 6,3: «...aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult»; vgl. Anm. 16.

[19] Der Rekurs auf eine vermeintliche «anthropologische Differenz», durch die das Nichthandeln einen besonderen Status gewänne, erklärt relativ wenig. Das Nichthandeln, wenn es *gewollt* wird, untersteht den allgemeinen Kriterien der Handlungstheorie und ist an ihnen zu messen. Man kommt hier, vor allem in moraltheologisch dornigen Fragen, keinen Schritt weiter.

Stilform der Ethik diskutiert und kontrovers beantwortet worden. Aber dennoch wird man mit guten Gründen darauf bestehen können, daß das Nichthandeln, wenn es sich durch praktisch relevante Kriterien bewerten läßt, indirekt den Normen des Handelns untersteht und damit durchaus als ein Modus des Handelns, der Praxis verstanden werden kann.

Nur dann, wenn man die Differenz von Handeln und Nichthandeln radikal, also *kontradiktorisch* bestimmt, wie es vom Ansatz her bei Thomas übrigens der Fall ist, und nur dann ist das Nichthandeln nicht als eine Variante des Handelns zu begreifen, ebenso wie dann auch die Interpretation der *libertas exercitii* in Begriffen der *libertas specificationis* nicht mehr möglich ist. Es läge hier, sofern man dies überhaupt sagen kann, ein Nichthandeln vor, das weder einen äußeren noch einen inneren Willensakt impliziert und damit die *Negation des Wollens* selbst meint *(sicut cum non vult)*. Man nähert sich offensichtlich einer Position, die der begrifflichen Klärung beträchtliche Schwierigkeiten bereitet, ganz abgesehen davon, daß damit die Grenzen der Handlungstheorie erreicht werden. Das *non velle* im streng kontradiktorischen Sinn (das also kein *nolle* ist) bezeichnet im Strukturgefüge des freien Handelns die Stelle, die der Vernunft undurchdringbar bleibt, an der faktisch nichts geschieht, eine «bloße Faktizität ungelichtet waltet»[20].

Dies wird für die Ethik wichtig sein, denn an der einfachen, nicht weiter hinterfragbaren Faktizität des Nichtwollens ist der Ursprung des Bösen anzeigbar: das moralisch Böse weist auf eine Defizienz des Willens zurück, den Willen nämlich, der im Hinblick auf die Vernunft in einem reduktiven Zustand verbleibt und auf die Vernunftregel *nicht* aufmerkt. Für dieses Nichtaufmerken ist nun nach Thomas keine weitere Ursache zu suchen, da es sich aus einem Aspekt der Aktausübung – dem *non agere* – herleiten läßt. Das *non agere,* das eine Seite der menschlichen Freiheit ausmacht, ist daher zugleich auch das Tor, durch das das moralisch Böse in die Handlung eintreten kann.

[20] W. Kluxen, Philosophische Ethik, 209: «Die Untersuchung der Wirkursächlichkeit der Freiheit führt also auf einen Ort, wo eine bloße Faktizität ungelichtet waltet».

III

Man wird wohl kaum davon ausgehen dürfen, daß sich das natürlich (oder «ontisch») Gute oder Böse ohne weiteres in Handlungen übersetzen läßt, die dann deckungsgleich «moralisch» gut oder böse wären. Ein Ding, das von sich her gut ist, wird oft genug zum Objekt und Ziel eines bösen Handelns, ebenso wie umgekehrt eine privative Ausgangslage durchaus Anlaß sein kann, moralisch gut zu handeln. Der Alltag, auch der christliche, wäre voll von Beispielen, wenn Hungernde gespeist, Durstende gestillt oder Fremde aufgenommen würden.

Die Argumentationsebene der Moral unterscheidet sich von der Natur und ihren Gesetzen grundsätzlich dadurch, daß hier – in der Ethik – ein kategorial durchaus exakt bestimmbares Ding in verschiedenen, auch situativ wechselnden Kontexten zum Objekt und Ziel einer Handlung wird, die nur insofern «gut» ist, als sie «vernunftgemäß» *(secundum rationem)* geschieht, während sich das Handeln als «böse» erweist, wenn es *praeter rationem* erfolgt. Die «Vernunft» *(ratio)* des Menschen – nicht die Natur[21] – ist der Ort, an dem im Rekurs auf die objektiven, finalen und situativen Komponenten des Handelns die Normenfindung in der Ethik gerade auch in ihrer «objektiven» Absicherung argumentativ auszuweisen und zu verantworten ist *(differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem)*. Ethische Normen lassen sich offenbar nicht direkt aus der Natur deduzieren. Nicht einmal das «Naturgesetz» *(lex naturalis)* ist aus biologischen, physikalischen oder kosmologischen Daten einfach ablesbar,

[21] Für Thomas ist es eine geradezu stehende Begriffswendung, daß Handlungen in ethischer Hinsicht *secundum rationem,* nicht ohne weiteres *secundum naturam* zu beurteilen sind. Es wäre sonst ethisch nicht einmal zu rechtfertigen, eine Blume abzubrechen. Auch in den Akten, die im engeren Sinn *contra naturam* geschehen (II/II 153–154), ist in letzter Instanz *(formaliter)* das Kriterium der «Vernunft» *(ratio)* leitend. Andererseits aber machen gerade die Inkonvenienzen, die sich hier aus eher undifferenzierten humanwissenschaftlichen Daten ergeben, mehr als deutlich, daß die Ethik die unverkürzte Breite nicht nur der anthropologischen, sondern auch der empirischen Wissenschaften zur Kenntnis nehmen muß. Inwieweit die «Natur» des Menschen – konkret als Mann, Frau, Kind und Greis – in ethisch qualifizierbare Handlungen hineinreicht und zur moralischen Normenfindung anleitet oder auch Handlungen entlastet, ist hier nicht zu klären. – Es kommt noch erschwerend hinzu, daß für Thomas eine systematische Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen von *natura* bisher leider fehlt. Für Bonaventura liegt bekanntlich eine ausgezeichnete Untersuchung vor.

sondern – als *participatio legis aeternae in rationali creatura* – ein «Werk der Vernunft» *(opus rationis),* das durch die Vernunft selbst «konstituiert»[22] wird. Die Ethik, die wissenschafts-theoretisch bekanntlich nicht in einer «Subalternation» steht, kann daher die Last der Normenfindung und Begründung nicht auf andere Wissenschaften verlagern.

Es ist hier nicht weiter auszuführen, daß die Stilform der Ethik, die Thomas in Hinblick auf «Tugend» und «Gesetz» vertritt, sich aus dem «Guten» *(bonum)* herleitet, dessen allgemeiner Begriff in die praktische Vernunft axiomatisch normierend einfällt und dessen konkrete Realisierung – in der Ethik – durch vernunftgemäße Handlungen zu leisten ist. Aber gerade aufgrund dieser Priorität des Guten verwundert es nicht wenig, daß das *bonum,* das alle leicht und mit fast fragloser Sicherheit erstreben, doch offensichtlich sehr viel schwerer zu erreichen ist als das Böse, das als solches zwar niemand will, das sich aber bereits aus einem beliebigen Defekt ergibt. «Quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa». In dieser Asymmetrie, wenn man sie ernst nimmt, scheint ein Akt sehr viel leichter mißglücken als glücken zu können. Das moralisch Böse läßt sich offensichtlich auf viele partikuläre, aber negative Komponenten oder Defekte zurückführen. Eine dieser negativen Bestimmungen, in gewisser Weise sogar die Herkunft des Bösen selbst, wird im Kontext des *non agere* und damit in einer Struktur der menschlichen Freiheit faßbar.

Auch wenn Thomas das moralisch Böse nicht auf eine naturale, der menschlichen Freiheit sozusagen vorgelagerte Instanz zurückführt, so bereitet er doch die Kausalanalyse des Bösen im Kontext des Naturgeschehens vor. Das Böse, das keine Ursache *per se* hat, leitet sich auf *zweifache* Weise aus dem Guten her. «Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono»[23]. Die «Ursache» des Bösen kann einmal darin liegen, daß dem Entstehen einer neuen Qualität *per accidens* das Vergehen einer anderen voraufgeht und – zweitens – daß das, was entsteht, aus einem defekten Guten, einem *bonum deficiens* herkommt. Diese Kausalanalysen werden von Thomas auf die Willensakte *(in voluntariis)* über-

[22] *S.Th.* I/II 94,1: «Quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis». Thomas verweist hier ausdrücklich auf den Anfang des *lex*-Traktates (I/II 90,1: *De essentia legis).* Vgl. zum Status des Naturgesetzes, das bei Thomas übrigens über die intellektive Sonderstellung des *Menschen* in der Natur abgeleitet wird, die Ausführungen bei U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1963, 148ff.

[23] *De malo* 1,3.

tragen. Aber dabei ist sehr wohl zu beachten, daß Thomas die Unterschiede zwischen der Ordnung der Natur und des Willens strikt respektiert. Der Wille ist nämlich keineswegs in naturale Prozesse eingebunden, die ihn notwendig bestimmen würden, sondern es liegt in seiner «Macht» *(potestas)*, die erfahrenen Eindrücke *(impressiones)*, auch wenn sie kausal bedingt sind, zu empfangen oder *nicht* zu empfangen *(in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere)*. Es ist daher durchaus konsequent, wenn Thomas die beiden Kausalaspekte des Bösen, daß es nämlich *per accidens* geschieht und sich aus einem *bonum deficiens* herleiten kann, der strukturellen Eigenart des Willens anpaßt.

Wenn entsprechend der Stilform der Ethik, die Thomas vertritt, axiomatisch gilt, daß der Wille prinzipiell auf das Gute ausgreift, dann wird auch das Böse – das übrigens handlungstheoretisch ein *aliquid positivum*[24] ist – stets *sub ratione boni* gewollt. Auch in den bösen Akten ist daher ein «gewisses Gutes» präsent, das aber – *per accidens* – doch ein *malum simpliciter*[25] mit sich führt und damit den Handlungsakt als solchen korrumpiert. Wiederholt weist Thomas hier auf den Ehebruch hin. Für diese Akte ist es gewiß kennzeichnend, daß in ihnen viele, sogar äußerst komplexe Motivationen liegen, die aber «vor» *(ante)* der Handlungswahl zu durchleuchten und kritisch zu scheiden sind. Die Argumentationsfigur, die für die Praxis gilt, ließe sich in der vorgängigen Klärung der handlungsleitenden Motive fast als eine transzendentale Reflexion *(praeconsiderare*[26]) verstehen, wenn es für Thomas nicht selbstverständlich wäre, daß die Vernunft in der Ordnung der Formkausalität dem Handeln vorausgeht, während der Wille in effizienter (oder existentieller) Hinsicht den Vorrang hat. Eine Handlung – etwa die *delectatio adulteris* – ist daher bereits *vor* der Wahl an der Regel der Vernunft oder, theologisch gesagt, des göttlichen Gesetzes meßbar und faktisch auch zu messen. «Unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem»[27].

[24] Da alles, was erstrebt wird, nach Thomas *sub ratione boni* gewollt wird, ist das Böse handlungstheoretisch nicht ohne weiteres als *privatio* zu bestimmen (I/II 18,8 ad 1), sondern vielmehr ein *aliquid positivum,* das allerdings im Vergleich zur geschuldeten Vernunftordnung des Handelns eine Privation mit sich führt (I 48,1 ad 3; I/II 18,5 ad 2).

[25] *De malo* 1, 3.

[26] Ebd.: «... inquantum oportet in voluntate praeconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit secundum quid bonum quod est simpliciter malum».

[27] Ebd.

Das Problem des moralisch Guten oder Bösen scheint sich mithin auf die vorgängige, dem Handeln voraufgehende Einsicht in die Vernunftregel des Handelns zu zentrieren.

Hier ergeben sich allerdings nicht geringe Schwierigkeiten. Wenn man nämlich die Frage des moralisch Guten oder Bösen exklusiv auf der Ebene der Vernunft beantwortet, dann ist diese Frage wohl keine Frage der Moral mehr, sondern der Intelligenz, des Durchschauens einer Situation oder – als Kontrast dazu – des Irrtums oder der mangelnden Kompetenz, die dann sogar entschuldigt. Es ist nun interessant, daß Thomas zwar den normativen Anspruch der Vernunft in der Klärung von Gut und Böse nicht zurücknimmt, aber den Ursprung des Bösen doch mehr auf der Linie der *Aktausübung* sucht und ihn damit, zumindest partiell, der Vernunft *entzieht*. Daß die Regeln der Vernunft, wenn sie einsehbar sind, *nicht* gebraucht werden, ist nicht mehr Sache der Vernunft, sondern des «freien Willens», der für dieses *non uti* auf keine weitere Ursache rekurrieren muß: *quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis per quam potest agere vel non agere*[28]. Es ist hier sehr wohl zu beachten, daß das *non agere,* um das es geht, eben nicht im Sinn des *nolle* zu verstehen ist, das stets einen internen Akt impliziert. Die Negation trifft vielmehr den Willensakt selbst: Der Wille agiert nicht, verbleibt in einer Latenz, ohne die Regel der Vernunft aktuell zu bemerken und auf sie aufzumerken *(non attendere actu ad talem regulam)*.

Aber eigentlich, wie Thomas mit der ihm eigenen Nüchternheit sagt, ist dies weder böse noch irgendwie schuldhaft und daher auch nicht strafbar, weil es wohl die Fähigkeiten des Menschen übersteigt, «immer aktuell» *(semper in actu)* alle möglichen Handlungsregeln präsent und abrufbar zu haben. Die Schuld aber beginnt dann, wenn «ohne wirkliche Betrachtung der Regel» eine Handlung initiiert wird. Hier – an diesem Punkt – ist der Wille als «Ursache» des Bösen auszumachen: insofern er nämlich auf die Regeln der Vernunft oder, theologisch gesagt, des göttlichen Gesetzes «nicht aktuell» *(non actu)* aufmerkt und doch zur Tat fortschreitet, und die Vernunftordnung des Handelns

[28] *De malo* 1, 3: «Huius autem quod est non uti regula praedicta non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere».

nicht beachtet[29]. Das Handeln geht mithin aus einem defekten Willen, aus einem *bonum deficiens* hervor[30].

Wenn man nun nach dem Grund dieses Nichtaufmerkens sucht, stößt man auf die «Freiheit» des Willens, «durch die er handeln oder nicht handeln kann»[31]. Hier liegt offensichtlich eine letzte, sogar vorrationale, aber doch nicht wegzudiskutierende Unbestimmtheit der Freiheit, deren Überführung in die Differenz der Handlungsoptionen und der Handlungsakte jeder Mensch allein zu vollziehen und allein zu verantworten hat. Die menschliche Freiheit, die sich nach Thomas eigentlich im Tun des Guten (als dem «Glück» des Menschen) erfüllen soll, läßt zugleich auch den Abgrund dieser Freiheit sichtbar werden, einen Abgrund, der vom Licht der Vernunft nicht mehr durchdrungen wird.

Es läge nun nahe, für diese Defizienz des Willens, also für das Nichtaufmerken auf die Vernunft eine Ursache und damit eine vernünftige Erklärung des Bösen zu suchen. Aber es überrascht, daß Thomas – obgleich hier beträchtliche theologische Entscheidungen fallen[32] – dies nicht tut. Er verweist vielmehr, wie häufig in vergleichbaren Fällen, auf Augustinus[33]. Die Defizienz des Willens, auf die sich das Böse zusammenzieht, ist nichts als eine «Negation» oder – in den Worten Augustins – «Dunkel und Schweigen»[34]. Für den, der diese und

[29] Ebd.: «Et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratum non est malum, nec culpa nec poena, quia anima non tenetur nec potest attendere ad hiusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpae quod sine actuali consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem, sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod non actu attendit ad regulam rationis vel legis divinae, sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi procedit ad eligendum».

[30] Es ist interessant, daß Thomas – anders als Aristoteles – auch in der Frage der *akrasia* dem Willen und nicht der Vernunft die sittliche Schwäche zuschreibt. Vgl. dazu J. Barad, The New Scholasticism 62 (1988) 98ff.

[31] Vgl. Anm. 28.

[32] Hier greift in die Ausübung des Aktes nicht nur der *concursus divinus* ein, sondern auch die *praemotio* durch die Gnade, während für die Artbestimmung des Handelns sich das Problem der *praedestinatio* ergibt; vgl. dazu B. Lakebrink, Klassische Metaphysik, 1967, 198ff.

[33] Thomas zitiert *De civ. Dei* XII, c. 7: «Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens... Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium».

[34] *De malo* 1,3: «Quod voluntas est causa peccati in quantum est deficiens, sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.»

ähnliche Texte nachdenklich liest, wird deutlich, daß hier die Argumentation wohl bewußt zurückgehalten wird. Die Stärke einer Philosophie – auch einer Theologie – bemißt sich eben nicht nur nach den Begriffen, die sie der theoretischen und praktischen Vernunft vermittelt, sondern auch von den Grenzen her, die sie achtet.