

## Thomas von Aquin: Summa theologiae I-II 1-21

Vorlesung SoSe 2006

### I. Handlung (1)

### II. Objekt (3)

1. Äußeres Objekt, d. i. der Inhalt der Handlung (6)
2. Inneres Objekt, d. i. die Absicht der Handlung (8)

### III. Umstände (10)

1. Begriff der Handlungsumstände (10)
2. Der Umstand „Handlungsfolgen“ (10)

### Schriften (13)

## Elemente des Handlungsbegriffs

### bei Thomas von Aquin

(1) Der sittliche Gesamtcharakter einer Handlung, d. h. ihr Gutsein oder Schlechtsein, hängt von vier Elementen ab (Sth I-II, 18,4):

- [a] davon, dass es tatsächlich eine **Handlung** ist,
- [b] von dem **Inhalt** (*obiectum*), den sie von sich her hat,
- [c] von der **Absicht** (*finis*), d. h. dem Inhalt, der durch sie realisiert werden soll,
- [d] von den **Umständen** (*circumstantiae*).<sup>1</sup>

**Zusatz:** [1750] *Actuum humanorum moralitas dependet: ex obiecto electo; ex fine intento seu ex intentione; ex circumstantiis actionis. Obiectum, intentio et circumstantiae «fontes» constituunt, seu elementa constitutiva, moralitatis actuum humanorum. ... [1756] Erroneum ergo est de actuum humanorum moralitate iudicare, solummodo intentionem quae illos inspirat, vel circumstantias considerando (rerum ambitum, socialem pressionem, coactionem vel necessitatem agendi) quae quasi eorum sunt scaena. Actus sunt qui per se ipsos et in se ipsis, independenter a circumstantiis et ab intentionibus, ratione sui obiecti semper sunt graviter illiciti; sic blasphemia et periurium, homicidium et adulterium. Non licet malum facere ut exinde bonum proveniat.* – Betrachtet man eine Handlung nach Objekt, Absicht und Umständen, hat man sie in ihrer Ganzheit erfasst: *actus humanus in sua integritate spectatus*, wie der Thomaskommentator Cajetan sagt (Anmerkung 6 zu Sth I-II, 19,2 in der Marietti-Ausgabe, Turin 1952).<sup>2</sup>

## I. Handlung

(2) Handlungen sind **willentlich** (Sth I-II, 6 und 8), während ein Geschehen, das nicht Ausdruck eines Wollens ist, keine Handlung darstellt (*Freiheit*). Richtig zu handeln heißt, zwischen alternativen Möglichkeiten des Verhaltens so zu **wählen** (*Intentionalität*; Sth I-II, 1 und 12), dass die Handlung der Situation **gerecht** wird (*Verantwortlichkeit*; Sth I-II, 9).<sup>3</sup> In dem Maße, in dem jemand ohne viel zu überlegen, sich von den Ereignissen treiben lässt, ist sein Verhalten keine Handlung, sondern nur ein Geschehen aus äußerer Kausalität. Das Verhalten gehört dann insoweit nicht der Gattung (*genus*) „Handlung“ an. Deshalb bemisst sich, Thomas zufolge, die *generische* Gutheit einer Handlung daran, dass sie nicht hinter dem erforderlichen Maß an Willensanstrengung, sowie überlegter und verantworteter Alternativenauswahl zurückbleibt.

<sup>1</sup> Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1750 und 1756

<sup>2</sup> Als erste Hinführung zum Denken des hl. Thomas von Aquin eignet sich ganz hervorragend Chesterton 2003. Sehr instruktiv auch Chenu 1960.

<sup>3</sup> Vgl. auch Gilson 1972, 314-319.

**Zusatz 1:** Das menschliche Handeln wird von Thomas im Zweiten Teil seiner theologischen Summe erörtert. Die Ethik des Thomas ist nicht aus ihrer Verflechtung mit der Theologie zu lösen.<sup>4</sup> Aber worin besteht diese Verflechtung? Nicht darin, dass eine durch Gott vorgegebene Moral gelehrt würde.<sup>5</sup> Geltungsgrund des Sittlichen ist bei Thomas nicht ein Befehl Gottes, sondern die innere Evidenz des sittlich Gebotenen. Wir erkennen das Sittliche als *eigenes* Ziel unserer Vernunftnatur. Wir würden zwar nicht existieren und dies Ziel auch nicht erkennen, wenn nicht Gott uns geschaffen hätte, und insofern liegt Gott der Moral zugrunde. Aber das einmal erfasste sittliche Ziel hat seine Beglaubigung in sich selbst und bedarf keines äußerlichen göttlichen Imperativs. Das sittlich Gebotene ist nicht von Gott willkürlich gesetzt (denn „die Setzung aus reiner Willkür widerspricht der Vernunft“<sup>6</sup>), sondern folgt der **Natur der jeweiligen Sache**.<sup>7</sup> So ist das Sittliche in und durch sich selbst Imperativ. Das menschliche Handeln ist selbstständig. Der Mensch versteht *selbst* die Welt und er handelt *selbst*, nicht Gott drängt ihm etwas auf und Gott handelt auch nicht in ihm als einer Marionette. Dennoch steht der Mensch in seinem Verstehen und Handeln in der Abhängigkeit von Gott, weil er sich die Selbsttätigkeit und Selbstständigkeit seines Verstehens und Handelns nicht selbst gegeben und geschaffen hat, sondern durch eine höhere Macht (die mehr vermag als er) dazu ermächtigt wird. So ist er gerade in seiner Selbsttätigkeit und Selbstständigkeit das Ebenbild jener höheren Macht, ohne die er selbst nicht selbstständig wäre<sup>8</sup>: *Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus est ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; 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, idest homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem* (Sth I-II, Prologus: „Da, wie Damascenus sagt, der Mensch als zum Ebenbild Gottes geschaffen geheißen wird, wobei mit der Ebenbildlichkeit das Vernünftige und dem Willen nach Freie und das durch sich selbst Mächtigsein bezeichnet ist, bleibt, nachdem vorhin schon vom Urbild, d. h. von Gott und dem, was aus der göttlichen Macht gemäß derer Willen hervorgegangen ist, die Rede war, übrig, dass wir über dessen Ebenbild nachdenken, d. h. über den Menschen, insofern auch er selber der Ursprung seiner Handlungen ist, weil er nämlich freien Willen hat und Macht über seine Handlungen“).

**Zusatz 2:** Das **natürliche Gesetz** (*lex naturalis*) – d. h. das aus der Natur eines jeden Wesens fließende Gesetz oder die in seiner Natur bzw. als seine Natur *gesetzte* Dynamik seines Daseins – ist die in jedem Wesen schon ohne sein Zutun wirksame Tendenz oder Intentionalität<sup>9</sup> all seiner Daseinsvollzüge auf sein je spezifisches Selbstsein hin. Diese Dynamik lässt den Fisch in’s Wasser, den Vogel in die Luft streben, den Menschen aber zur Betätigung seiner spezifischen leiblichen, seelischen und vernünftigen Daseinsvollzüge. Dieses Gesetz oder diese **spezifische Normativität**<sup>10</sup> eines jeden Wesens ist ihm vorgegeben, d. h. sie unterliegt nicht seinem Belieben, und setzt es sich dennoch darüber hinweg (indem z. B. der Fisch versucht, an Land zu leben, oder der Mensch, durch Betrug Karriere zu machen), so beeinträchtigt das betreffende Wesen sich selbst in dem, was es in Wahrheit oder eigentlich selber ist. Das spezifische natürliche Gesetz eines Wesens artikuliert die Weise seiner Teilhabe an der von Gott geschaffenen (für uns nicht überschaubaren) Gesamtordnung des Universums, also seine Teilhabe an der *lex aeterna*. Anders gesagt: Durch die *lex naturalis* wird die *lex aeterna* für die je bestimmten Wesen konkret. Das bedeutet: Wie Gott die Welt insgesamt will, wissen wir nicht. Aber wir wissen sehr, wohl, dass er die Welt insgesamt *so* will, dass sie am Ort des Elefanten Elefant, am Ort des Granits Granit und am Ort des Menschen Mensch ist. Was die Weltordnung insgesamt hier und jetzt ist und sein will, das erkennen wir aus dem, als was sie sich hier und jetzt unserer Vernunft zeigt (§ 7 Zusatz).

**Zusatz 3:** Die *lex naturalis* stellt den weiten Rahmen dar, den der Mensch durch sein Handeln in persönlicher Freiheit ausgestaltet. Gott bewegt zwar den Willen des Menschen, insofern er ihn als des Wollens fähiges Wesen überhaupt erst schafft (der Mensch hat sich diese Fähigkeit nicht selber gegeben, noch könnte er sie sich geben). Gott setzt also den Willen des Menschen in Gang, er determiniert ihn dazu, wollendes Wesen zu sein. Aber Gott bestimmt und determiniert nicht, was der Mensch wollen soll, außer in den Bestrebungen, die er von Natur in ihn gelegt hat, wie zu atmen, zu denken usw. (Sth I-II, 10,4). Der grundlegende sittliche Imperativ

<sup>4</sup> Kluxen 1998, 87

<sup>5</sup> „Für gläubige Christen sind es Normen, die Gott erlassen bzw. Jesus den Menschen mitgeteilt hat“ (Hoerster 2006, Ziffer 9). Das ist eine (überdies schlechte) Karikatur des christlichen Moralverständnisses.

<sup>6</sup> Schönberger 1998, 155

<sup>7</sup> Spaemann 2001, 10ff (= Spaemann 1990, Xff)

<sup>8</sup> Kluxen 1998, 108-114

<sup>9</sup> Huber 2006, §§ 41ff

<sup>10</sup> Huber 2006, §§ 60f

(*primum praeceptum legis*) besagt: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* (Sth I-II, 94,2: „Das Gute ist zu tun und zu verfolgen und das Schlechte ist zu meiden“). Aber was ist gut? Gut ist für jedes Wesen das, wozu es eine *naturalis inclinatio* – eine natürliche Hinneigung – in sich trägt, d. h. das, was es **artypischerweise** normalerweise von sich aus und gerne tut. Thomas spricht in Sth I-II, 94,2 zwar ausdrücklich nur vom Menschen, aber das Gesagte gilt tatsächlich für jedes Wesen. Denn die *inclinatio* ist das, was ohne bewussten Willen und ohne bewusste Absicht von Natur aus in allen Wesen wirkt (Sth I-II, 1,2). So stellt Thomas fest,

- [a] dass der Mensch **mit allen Wesen** (*substantiis*) darin übereinkommt, nach seinem eigenen spezifischen Dasein zu streben: *quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam* (Sth I-II, 94,2: „Jedes Wesen erstrebt die Erhaltung seines Seins gemäß seiner [spezifischen] Natur“);
- [b] dass der Mensch **mit allen Tieren** darin übereinkommt, nach bestimmten Daseinsvollzügen zu streben, wie z. B. der Vereinigung der Geschlechter und der Aufzucht der Kinder (Sth I-II, 94,2);
- [c] dass der Mensch **vermöge seiner eigenen spezifischen Natur** – seiner Vernunftnatur<sup>11</sup> – dazu geneigt ist, die Wahrheit zu erforschen (d. h. Welt und Gott verstehen zu wollen) und in Gemeinschaft mit anderen Menschen, samt den darin begründeten sittlichen Verhältnissen und den in diesen liegenden Verpflichtungen<sup>12</sup>, statt in rücksichtsloser Selbstbezogenheit zu leben: *homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat* (Sth I-II, 94,2: „Der Mensch hat eine natürliche Neigung dazu, die Wahrheit über Gott zu erkennen und dazu, in menschlicher Gemeinschaft zu leben“).

Alle Handlungen, die gemäß der menschlichen Vernunftnatur [c], also auf spezifisch menschliche Weise vollzogen werden, sind *actiones humanae*. Alle anderen Verrichtungen des Menschen stellen bloß *actiones hominis* dar (Sth I-II, 1,1). So ist das Atmen als bloß biologische Funktion eine *actio hominis*, als Meditationstechnik oder Gebetshilfe vollzogen, erhält der vitale Akt eine kulturelle Überformung gemäß der spezifischen Perspektive der Vernunftnatur, weil nicht nur geatmet wird, um zu leben, sondern um diesen oder jenen religiösen Inhalt besser zu erfassen. So wird das Atmen zur *actio humana*, zu einem Atmen, das auf **diese** Weise keinem Tiere möglich ist.

## II. Objekt

**(3)** Der Inhalt einer Handlung ist nicht der äußere Gegenstand, auf den sie sich bezieht. Und menschliche Handlungen sind mehr als die äußeren Ereignisse, aus denen sie bestehen. Wenn z. B. einer einen anderen ausraubt, so verursacht er nicht bloß die Ortsveränderung von Gegenständen (das Geld war vorher in der Tasche des Beraubten, jetzt ist es in der des Räubers), sondern er beeinträchtigt auf eine bestimmte Weise die Ordnung eines bestimmten Lebensbereiches, nämlich der Eigentumsverhältnisse. Handlungen haben also eine Wirklichkeit, die nur von vernünftigen Wesen geistig wahrgenommen werden kann: Handlungen haben objektive **Bedeutungen**, denn in ihnen verschafft sich das menschliche Leben seinen Ausdruck. Objektiv sind diese Bedeutungen deshalb, weil sie nicht nach Belieben vom Handelnden selbst in die Handlungen gelegt werden können, sondern diesen vermöge des jeweils vorgegebenen lebensweltlichen Kontextes innewohnen.

**Zusatz 1:** Eine Handlung hat eine natürliche und eine moralische Artbestimmung (*species naturalis / species moris*). So ist das Totschlagen eines Menschen in allen Fällen dieselbe natürliche Artbestimmung, es kann aber unter ganz unterschiedliche moralische Artbestimmungen fallen, je nach dem, auf welche Absicht oder welchen Zweck die Tat hingeorndet ist. Und so kann es sich beim Töten um Raubmord, Rache, Strafe oder Opfer handeln (Sth I-II, 1,3 *ad tertium*).

**Zusatz 2:** Handlungen *bedeuten* etwas für den Handelnden, für die Betroffenen und für die Allgemeinheit. Sie beeinflussen bestimmte Lebensbereiche auf bestimmte Weise. Wenn ein Arzt Patienten heilt, so betreffen seine

<sup>11</sup> Huber 2006, §§ 3, 54, 78, 223. Zu den drei Gruppen von *inclinaciones* vgl. das *honestum* bei Cicero: *De officiis* I, 11-19 (dazu Huber 2006, §§ 221-224).

<sup>12</sup> Huber 2006, §§ 62, 76

Handlungen auf verschiedene Weise den Bereich der körperlichen und seelischen Gesundheit. Wenn die Industrie Luft und Wasser verseucht, betreffen diese Handlungen die Natur. Wenn Eltern einkaufen oder in Elternsprechende gehen, betreffen ihre Handlungen den Bereich der Familie. Weitere Lebensbereiche bzw. Handlungsfelder sind etwa Sprache, Nahrung, Geschlechtlichkeit, Familie, Gemeinwesen, Ehre, Herrschaft, Recht, Numinoses. Derartige Lebensinhalte sind allgemeinemenschliche Konstanten. Sie prägen sie sich in den einzelnen Kulturen auf unterschiedliche Weise aus und werden vom einzelnen Handelnden nochmals auf persönliche Weise verlebendigt. Dabei wird jedoch nicht ihre Natur verändert, sondern lediglich ihre konkrete Gestalt modifiziert.<sup>13</sup> Deshalb kann die Bedeutung einer Handlung hinter ihrer kulturellen Einkleidung im Prinzip von *allen* Menschen verstanden werden. Je nach dem Lebensbereich, den eine Handlung berührt, und je nach der Art und Weise, in der sie ihn beeinflusst, hat eine Handlung ihre spezifische Bedeutung. Die Bedeutung ergibt sich aus der Natur des jeweiligen Lebensbereiches und daraus, in welcher Weise die betreffende Handlung dieser Natur der Sache gerecht wird oder sie verfehlt bzw. verfälscht.

(4) Die spezifische Bedeutung die ein Gegenstand kraft der jeweiligen Art, wie mit ihm handelnd umgegangen wird, und kraft der eigentümlichen Struktur des Lebensbereiches, dem er angehört, für das menschliche Leben entfaltet, ist der **Inhalt** oder das **Objekt** des Handelns. Das Objekt macht die Handlung daher *identifizierbar* und *klassifizierbar*.

**Zusatz:** Wenn jemand lügt, tätigt er eine Lautäußerung, genauso wie einer, der die Wahrheit spricht. Zwei Schüler sagen zum Lehrer denselben Satz, z. B. „Ich habe die Mappe von Fritz nicht zum Fenster hinausgeworfen, das war Martin“. Wenn der eine Schüler die Wahrheit spricht und der andere lügt, dann bringen beide dieselbe Art von physikalischem **Ereignis** hervor. Aber es sind zwei vollkommen verschiedene Arten von **Handlung**: das eine ist eine Lüge, das andere eine wahre Aussage. Lügner und Wahrsprecher verursachen dasselbe äußere Ereignis, aber die Bedeutung, die dem Ereignis dadurch zukommt, dass es nicht in neutraler Natur, sondern im Raum menschlicher Sprache stattfindet, verkehrt der Lügner in ihr Gegenteil. Der Lügner tut nur so, als nehme er an der durch Sprache eröffneten gemeinsamen Welt teil. Tatsächlich benützt er die Sprache, um die anderen über seine abweichende Welt zu täuschen. Das Ereignis „Sprechen“ kann somit als Handlung zwei völlig verschiedene Bedeutungen (oder Objekte) haben: Wahrreden und Lügen. – Und es kann sogar noch viel mehr Bedeutungen haben: Sich entschuldigen, Beleidigen, Schwören, Anbeten und so fort.

(5) Der Willensakt beim Handeln ist ein in sich doppelter (Sth I-II, 6,4; 8,2 und 3; 18,6), denn Handeln heißt, ein **Ziel** wollen und es **realisieren** wollen. So muss z. B. jemand, der Fußballspielen will (Ziel), auch laufen, schießen und trainieren wollen (realisierende Handlungsinhalte). Daher gilt:

[a] Der Wille ist auf das **Ziel** (*finis*) gerichtet, das er in einer inneren Vorstellung vor Augen hat. Das Ziel ist das „Objekt des inneren Willensaktes“ – das **innere** Objekt oder die **Absicht** oder der verfolgte **Zweck**. – Das Ziel (die Absicht, der Zweck) formuliert, **was** jemand tun will, also das **quid** einer Handlung.

[b] Der Wille ist aber auch auf die einzelnen **Handlungsinhalte** gerichtet, die erforderlich sind, um sein Ziel in der äußeren Welt zu realisieren. Die Inhalte dieser Handlungen sind die „Objekte der äußeren Willensakte“ – das **äußere** Objekt oder die **Mittel**. – Die Inhalte oder Objekte der das Ziel realisierenden Handlungen (der Mittel) bilden das **In-Bezug-Worauf** jemand handelt, um sein Ziel (seinen Zweck) zu realisieren, also das **circa quid** bzw. **circa quod** der Handlung (Sth 7,3; 18,6).

**Zusatz 1:** Das **circa quid** ist die objektive Bedeutung, die sich in einer Handlung ausdrückt, unabhängig davon, was der Handelnde wollte (§ 3). Wenn ich in einer Scheune voller trockenen Stroh ein brennendes Streichholz wegwerfe, weil es mir die Finger versengt, dann geht meine Handlung darauf, Schmerz zu vermeiden. Das ist es, **was** (*quid*) ich tun will. Was ich aber tatsächlich tue, ist, einen Brand zu verursachen. Der Handlungsinhalt, durch den oder **in Bezug auf welchen** (*circa quid*) ich meine Absicht realisiere, ist die Auslösung eines Brandes. – Wenn Titus den Tempel in Jerusalem ausraubt, um Beute zu machen, dann ist das Beutema-

<sup>13</sup> Huber 1996, 90-108



chen das, **was** (*quid*) er tut, seine Absicht. Das Mittel, durch welches oder **in Bezug worauf** (*circa quid*) er die Absicht, Beute zu machen, realisiert, ist die Schändung eines Tempels, also ein Sakrileg. – Gesetzt, Schüler spielen auf dem Pausenhof Fußball, der aufsichtführende Lehrer verbietet es durch Zuruf, und einer der Schüler schießt den Ball neben dem Tor in's Aus. Der Schüler kann die Absicht gehabt haben, das Spiel dadurch zu beenden. Dann wäre das, **was** (*quid*) er getan hat, dem Lehrer zu gehorchen. Der Handlungsinhalt, durch den oder **in Bezug auf welchen** (*circa quid*) der Schüler seinen Gehorsam realisiert, hat aber objektiv die Bedeutung des Fußballspiels: Wer den Ball Richtung Tor schießt (auch wenn er daneben trifft), spielt Fußball. Und so kann der Lehrer sagen, der Schüler habe nicht gehorcht, sondern mit dem Fußballspielen trotz Verbot einfach weitergemacht. So kann der objektive Gehalt einer Handlung die in ihr zum Ausdruck kommende Absicht verdecken.

**Zusatz 2:** Der Mensch wünscht als oberstes oder letztes Ziel die vollkommene Erfüllung, über die hinaus nichts weiter zu wünschen bleibt (Sth I-II, 2,8 und 3,8). Das ist das *bonum universale*, das alles umfassende Gut. Alle partikulären Güter sind insofern wünschenswert und erfüllend, als sie für sich genommen tatsächlich gut sind. Aber sie sind nicht wünschenswert, insofern sie andere Wünsche offen lassen und nicht erfüllen. Wer etwas Gutes schmecken will, für den ist ein italienischer Rotwein wünschenswert. Wer aber nicht nur *etwas* Gutes schmecken will, sondern *möglichst alles* Gute, für den ist der italienische Rotwein nicht mehr wünschenswert, wenn er dazu führt, dass der Genuss eines französischen Rotweins durch ihn auf Dauer verdrängt wird. Der Wille kann also vielerlei wollen, und er wird es immer auch wieder nicht (als Einziges) wollen, insofern es ihm nicht genügt und er auch noch anderes will. „Weil nichts in der Welt in jeder Hinsicht gut ist, kann es immer auch nicht gewollt werden“<sup>14</sup>. Hierin besteht die Freiheit des Willens, der, da er nie alles haben kann, zu wählen hat. Das einzige Gut, was der Wille notwendigerweise wollen muss, was er *nicht nicht* wollen kann, ist das universale Gut, weil in diesem nichts Unerfülltes mehr liegt, das den Willen veranlassen könnte, darüber hinauszugehen. Und dies ist die *beatitudo* (Sth I-II, 10,2), also das, was Aristoteles die *eudaimonia* genannt hatte.<sup>15</sup> Aristoteles hat zwischen der menschlichen und der göttlichen *eudaimonia* unterschieden. Entsprechend unterscheidet Thomas zwischen der *imperfecta* und der *perfecta beatitudo* (Sth I-II, 3,6). Die *beatitudo perfecta* ist das verstehende Erleben aller Güter. Weil es nicht allein um den Genuss, sondern um den *verstehenden* Genuss der Güter geht<sup>16</sup>, darum ist die *beatitudo* ein *Schauen* und eher eine Tätigkeit der spekulativen als der praktischen Vernunft (Sth I-II, 3,5). Das menschliche Betrachten der spekulativen Dinge ist während seines irdischen Lebens, in welchem er den Endlichkeitsbedingungen von Raum und Zeit unterworfen ist, nur eine unvollkommene Teilhabe an dem, was nur Gott allein vollkommen erschaut. Erst in der *visio divinae essentiae* (Sth I-II, 3,8) im jenseitigen Leben ist dem Menschen die Teilhabe an der ewigen und vollkommenen göttlichen Schau selbst möglich.

**Zusatz 3:** Das *bonum perfectum* muss **eines** sein. Es kann zwar viele partikuläre Güter umfassen, die aber untereinander zu einer Einheit zusammenhängen müssen. Das rührt daher, dass das vollkommene Gut nicht nur objektiv alles Gute erschöpft, sondern für den Menschen auch subjektiv die vollkommene Erfüllung (*completivum sui ipsius*) bedeutet (Sth I-II, 1,5 und 1,7). In der Einheit meiner Person und meines Erlebens müssen die unterschiedlichsten Güter zusammenbestehen können, andernfalls zerfiele ich in so viele Personen als ich unvereinbare Güter mit letztem Ernst erstreben würde. Das vollkommene Gut ist nicht die Lust, sondern die Teilhabe an den Gütern. Dieser Teilhabe folgt die Lust nur *per accidens*, sie ist Nebenfolge, die für sich allein gar nicht angestrebt wird (Sth I-II, 2,6): *delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis obiectum, et per consequens est principium eius, et dat ei formam: ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato* (Sth I-II, 2,6 ad primum: „Die Lust ist erstrebenswert wegen etwas anderem, nämlich wegen des Guten, das der Gegenstand [Inhalt] der Lust ist und folglich ihr Ursprung, und das ihr die Form gibt: dass die Lust erstrebt wird, kommt nämlich daher, dass sie das *Ruhen im erwünschten Gut* ist“). Das vollkommene Gut kann nicht in der Summe aller geschaffenen Güter bestehen, sondern nur in der Teilhabe an Gott als dem Urgrund aller Gutheit und aller Güter. Denn jedes Gut ist nur gut durch die Teilhabe (*participatio*) an Gott, und so ist man alles Guten dann wirklich teilhaftig, wenn man seiner Quelle teilhaftig geworden ist (Sth I-II, 2,8). Das Gut eines vollendeten Puzzlebildes liegt auch nicht in der Summe seiner Teile, sondern in der *richtig angeordneten* Summe der Teile und dem Überblick über dies Ganze. So ist das vollkommene Gut nicht eine Ansammlung einzelner partikulärer, je für sich aber auch wieder ungenügender Güter, sondern der Überblick über alle und ihr Zusammenspiel, d. h. die Teilhabe am Gottesstandpunkt (*sub specie aeternitatis*). Aus der Summe der Güter (wie auch aus jedem einzelnen) können wir schließen, **dass** es eine diese

<sup>14</sup> Schönberger 1998, 142. Aber bestimmte Handlungen sind in jeder Hinsicht schlecht, dann nämlich, wenn sie die Würde des Menschen verletzen (Huber 2006, § 78).

<sup>15</sup> Scriptum zur *Nikomachischen Ethik*, §§ 49-52. – Kluxen 1998, 149-157

<sup>16</sup> Vgl. Scriptum zur *Nikomachischen Ethik*, § 44, besonders [c].

Güter insgesamt ordnende Macht gibt (*an est*), aber wir sehen nicht, **wie** diese Ordnung beschaffen ist (*quid est*), solange wir nicht alles im Ganzen überblicken und somit den Blickpunkt der ordnenden Macht (Gottes) selber einnehmen, mithin also der *visio divinae essentiae* teilhaftig geworden sind (Sth I-II, 3,8). Auch hier gilt wieder, dass die Schau ursprünglicher ist, als die damit verbundene Lust (Sth I-II, 4,2).

(6) Weil das Ziel den realisierenden Handlungsinhalten die Richtung bestimmt, gibt es der gesamten Handlung gewissermaßen die **Form**. Die Objekte (§§ 3f) der einzelnen zielrealisierenden Handlungen machen den **materialen** Aspekt der Gesamthandlung aus (Sth I-II, 7,3; 18,7; 19,10 *ad sec.* und *ad sec.* zum *Sed contra*). – Wenn Thomas vom „Objekt“ spricht, meint er oft nur das äußere Objekt, während er das innere Objekt meist „Ziel“ nennt (z. B. Sth I-II, 18,7). Dieser Sprachgebrauch wird auch von mir im Folgenden beibehalten.

(7) Das Objekt einer Handlung (der Handlungsinhalt) ist entweder sittlich indifferent (Sth I-II, 19,8) oder es hat sittliche Bedeutung. Die sittliche Bedeutung wird dem Handlungsinhalt nicht beliebig zugeschrieben, sondern sie liegt **objektiv** in ihm selbst. Denn es ist die **Vernunftordnung** des Seins, die dem Handlungsinhalt (dem inneren und dem äußeren Objekt) seine Bedeutung – seine Natur der Sache – gibt. Man sieht daher einer Sache ihre sittliche Qualität (gut oder böse) an, indem man sie *vernünftig* betrachtet: *Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti* (Sth I-II, 18,8: „Daher, falls das Objekt der Handlung etwas einschließt, was der Vernunftordnung entspricht, wird die Handlung von ihrer Art her gut sein, wie das Almosengeben an einen Bedürftigen“).

[a] Dies gilt für das **äußere** Objekt (die realisierende Handlung, die Mittel): *actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias* (Sth 20,3: „die äußere Handlung hat ihre Gutheit oder Schlechtheit gemäß sich selbst, d. h. gemäß der Materie oder der Umstände“).

[b] Und es gilt für das **innere** Objekt (die Absicht, den Zweck): *finis est obiectum voluntatis ... Unde quantum ad actum voluntatis, non differt bonitas quae est ex obiecto, a bonitate quae est ex fine* (Sth I-II, 19,2 *ad primum*: „die Absicht ist das Objekt des Willens ... Daher unterscheidet sich, insofern es den Willensakt betrifft, die Gutheit, die aus dem Objekt stammt, nicht von der Gutheit, die aus der Absicht stammt“).

**Zusatz:** „Vernunft kommt von Vernehmen“<sup>17</sup>. Daher besteht die *vernünftige* Betrachtung darin, das, was eine Sache ist (ihr Sein), unverkürzt und unparteiisch nach all ihren Seiten zu „vernehmen“.<sup>18</sup>

### 1. Äußeres Objekt, d. i. der Inhalt der Handlung (§ 1-b)

(8) Äußere Handlungsinhalte sind in sich gut oder schlecht. Aber sie sind außerdem auf die Absicht (den inneren Inhalt) bezogen, die sie realisieren sollen. Dabei kann der Fall eintreten, dass die sittliche Qualität des inneren und des äußeren Handlungsinhaltes differieren, d. h. dass z. B. die Absicht gut, die sie realisierende Handlung aber schlecht ist oder umgekehrt. So etwa wenn jemand stiehlt, um Almosen zu geben<sup>19</sup>. Ist für die Beurteilung der Handlung nun das innere oder das äußere Objekt ausschlaggebend? Thomas stellt zuerst fest (Sth I-II, 20,1), dass von der **Seinsordnung** her der äußere Handlungsinhalt seine Gutheit oder

<sup>17</sup> Schopenhauer I, 73 (Die Welt als Wille und Vorstellung, Erstes Buch § 8)

<sup>18</sup> Wie dies im Einzelnen vor sich geht, dazu vgl. Huber 2006, §§ 118-194.

<sup>19</sup> Das Beispiel erwähnt Thomas in Sth I-II 18,7

Schlechtheit vor und außerhalb seiner Bezogenheit auf ein Handlungsziel (d. h. vor aller und unabhängig von aller Absicht, die der Handelnde damit verbindet) in sich selbst hat. So ist im Beispiel das Stehlen in sich selbst schlecht, wenn es auch auf ein gutes Ziel hingeordnet wird. Innerhalb des **Handlungsvollzuges** ist es jedoch umgekehrt: Hier ist die gute oder schlechte Absicht (das innere Objekt) primär, auf welche sekundär eine gute oder schlechte Realisierungshandlung folgt. So folgt im Beispiel auf die gute Absicht des Almosengebens die schlechte Realisierungshandlung des Stehlens.

Wenn wir eine Handlung beurteilen, gehen wir tatsächlich so vor: Wir sagen: „Natürlich hat jener damit, dass er gestohlen hat, etwas Schlechtes getan“ (das bezieht sich auf die Seinsordnung); aber umgekehrt sagen wir: „Dem Stehlen lag doch eine gute Absicht zugrunde“ (das bezieht sich auf den Handlungsvollzug). Das Ergebnis der Analyse der Beispielhandlung ist daher folgendes: **Einerseits** ist die Handlung schlecht – nämlich von der Seinsordnung her –, weil Stehlen in sich selbst schlecht ist und bleibt. **Andererseits** ist die Handlung gut – vom Handlungsvollzug her –, weil ihr eine gute Absicht zugrunde liegt.

(9) Mit einem „einerseits-andererseits“ ist aber die Frage nicht entschieden, zu welchem Gesamtergebnis die Beurteilung einer Handlung kommen muss, deren inneres und äußeres Objekt hinsichtlich ihrer sittlichen Qualität differieren. Daher zeigt Thomas als Nächstes, dass die Gutheit/Schlechtheit einer äußeren Handlung zwar auch davon abhängt, auf welches Ziel sie hingeordnet ist, dass dies jedoch nicht über die **ganze** Gutheit/Schlechtheit (*tota bonitas [vel malitia]*) der äußeren Handlung entscheidet (Sth I-II, 20,2). Denn eine äußere zielrealisierende Handlung ist nicht erst dann schlecht, wenn sie einem schlechten Ziel (Zweck) als Mittel dient, sondern bereits dann, wenn sie zwar einem guten Ziel dient, **von sich her** aber schlecht ist. Eine zielrealisierende Handlung hat zwei sittliche Aspekte: Ihre eigene sittliche Qualität (*ex actu voluto*) **und** die sittliche Qualität des Zieles, auf welches sie hingeordnet ist (*ex intentione finis*). Es genügt, dass einer der beiden Aspekte schlecht ist, um die ganze Handlung schlecht zu machen. Denn was auch nur einen einzigen Mangel aufweist, ist nicht mehr einfachhin gut (*bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus* [Sth I-II, 19,6 *ad primum*: „Das Gute wird durch die unverdorbene Sache begründet, das Schlechte durch einzelne Mängel“]).

**Zusatz 1:** Mit anderen Worten: Über die Gutheit/Schlechtheit eines Mittels kann nicht *allein* vom Zweck her, dem es dient, entschieden werden. **Der Zweck heiligt die Mittel nicht.** Es kann also die gute Absicht eine schlechte Tat nicht insgesamt gut machen – aber auch eine schlechte Absicht die gute Tat nicht insgesamt schlecht: Wenn jemand stiehlt, um Almosen zu geben, bleibt das Stehlen *als solches* schlecht; und wenn jemand nur aus Eitelkeit Almosen gibt (um sein Ansehen zu steigern), bleibt das Almosengeben *als solches* gut. Hinsichtlich der **Gesamthandlung** hingegen muss man in beiden Fällen sagen, dass sie schlecht ist, weil wenn **eine** der beiden Komponenten (Absicht oder Objekt) schlecht ist, das Ganze nicht mehr gut ist. Max will seinem Freund Ludwig helfen und belügt daher den Lehrer. Das Ziel (die Absicht) von Max ist gut: es ist nicht das Lügen (die Verdrehung des wahren Sachverhalts), sondern die Hilfe für den Freund. Realisiert hat er dieses Ziel aber durch die Handlung des Lügens, die schlecht ist. Deshalb ist die Handlung insgesamt schlecht. – Robin Hood will Almosen geben, und zu diesem Zweck stiehlt er fremdes Eigentum. Sein Ziel (oder seine Absicht) ist gut, sein realisierender Handlungsinhalt jedoch schlecht. So ist die Handlung insgesamt schlecht.

**Zusatz 2:** Allerdings ist der *Grad* der Gutheit oder Schlechtigkeit der Gesamthandlung abhängig von der **Ranghöhe** des Gutes, um welches es geht. So lehrt Thomas, dass die Sünde sich mindert, wenn man um eines hohen Gutes willen lügt (Sth II-II 110,2; vgl. Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 2488). Wer also etwa lügt, um einem anderen das Leben zu retten<sup>20</sup>, sündigt sozusagen in vernachlässigbarer Größenordnung. Ähnlich beurteilen wir auch die Wegnahme fremden Eigentums im Falle großer Not: Mundraub ist nicht strafbar.

<sup>20</sup> Dies ist ein berühmtes Beispiel, das Kant diskutiert. Vgl. Huber 1997, 95f.

## 2. Inneres Objekt, d. i. die Absicht der Handlung (§ 1-c)

(10) Die Gutheit/Schlechtheit des Willens – der Absicht – hängt von der Gutheit bzw. Schlechtheit seines **Inhalts** ab, also von der Gutheit/Schlechtheit, die das innere Objekt *von sich her* besitzt (Sth I-II, 19,1 und 2; vgl. § 7 [2]). Gut ist ein Inhalt durch die **Vernunft** (Sth I-II, 19,3), nämlich durch den λόγός, die göttliche Weltvernunft, die in seinem, wie in allem Sein als ewiges Gesetz (Sth I-II, 19,4) waltet (§ 2 Zusatz 2).

(11) Die objektive Vernunft des Seins wird von der subjektiven Vernunft des Menschen erkannt. Zwischen beiden kann es zur Differenz kommen, so dass etwas, das seiner Natur nach (*secundum sui naturam*) gut ist, als schlecht aufgefasst wird (*a ratione apprehenditur ut malum*). In diesem Fall irrt die (subjektive) Vernunft. Verpflichtet nun diese irrende Vernunft, das **irrende Gewissen**? Würde in genannten Fall der Wille der irrenden Vernunft *nicht* folgen, verrichtete er zwar etwas objektiv Gutes, würde aber subjektiv **etwas Schlechtes erstreben**. Und so wäre der Wille **schlecht** (*ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. ... Unde voluntas erit mala, quia vult malum: non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis* [Sth I-II, 19,5: „Daraus, dass etwas von der Vernunft als schlecht erfasst wird, nimmt der Wille, wenn er darauf geht, den Charakter des Schlechten an. ... Von daher wird der Wille schlecht sein, weil er Schlechtes will: freilich nicht etwas, das schlecht in sich ist, sondern etwas, das beiher spielend schlecht ist, wegen der [in diesem Fall: irrenden] Wahrnehmung der Vernunft“]). Allgemein gilt, dass der Wille immer dann schlecht ist, wenn er der subjektiven Vernunft nicht folgt, sei diese irrend oder nicht (Sth I-II, 19,5).

(12) Wenn das irrende Gewissen verpflichtet (§ 11), **entschuldigt** es dann auch? Das hängt davon ab, wie der Irrtum des Gewissens – das subjektive Nichtwissen des Guten – zustande kommt. Ist das Nichtwissen gewollt oder durch Nachlässigkeit entstanden, so dass man nicht weiß, **was zu wissen man als Mensch gehalten ist**, dann entschuldigt es nicht. Ist das Nichtwissen unverschuldet, so geschieht das, was man aus ihm heraus tut, ungewollt, und daher entschuldigt es (Sth I-II, 19,6).

Über die Arten des Nichtwissens ist Sth I-II, 6,8 zu vergleichen. Bestimmte Dinge gibt es für Thomas, die man **nicht nicht** wissen kann. So würden wir es z. B. nicht akzeptieren, wenn ein Lehrer einen Streitfall zwischen Schülern auf die Aussage nur eines der Beteiligten hin regeln, und, darüber zur Rede gestellt, behaupten würde, er habe nicht gewusst, dass man gerecht sein und „auch die andere Seite hören“ müsse. Nichtwissen in solchen Dingen, die „zu wissen man gehalten ist“ (weil sie humane Selbstverständlichkeiten betreffen), entschuldigt niemals, weil es nicht vorkommen darf. Derartiges Nichtwissen hebt die Schuld nicht auf, sondern ist selber eine Schuld. – In den Fällen, in denen Dinge betroffen sind, über die man sich tatsächlich täuschen kann, gibt es drei Möglichkeiten:

[a] Entweder geht das Nichtwissen (Nichtwissen von etwas, das man zu wissen auch nicht gehalten ist) dem Wollen und Handeln vorher (**antecedenter**), so dass man etwas tut, was man, wenn man jenes gewusst hätte, auf keinen Fall getan hätte. Das Nichtwissen ist so gewissermaßen eine **Vorbedingung** des Handelns, weil die Handlung ohne das Nichtwissen ja unterblieben wäre. In diesem Fall entschuldigt das Nichtwissen, weil es die Handlung schlechthin (*simpliciter*) unfreiwillig macht. Man wollte nämlich das, was man tat, gar nicht tun, und hat es nur aufgrund des Nichtwissens getan.

[b] Oder das Nichtwissen folgt dem Entschluss zur Handlung nach (**consequenter**), weil



der Handelnde aus Absicht oder Nachlässigkeit gar nicht wissen will, was er wissen könnte und sollte (*ignorare vult ut excusationem peccati habeat* [Sth I-II, 6,8: „er will nichtwissen, um eine Entschuldigung für die Sünde zu haben“]). Das Nichtwissen ist so gewissermaßen eine **Folge** des Handlungsentschlusses, weil es vom Handelnden zu dem Zweck herbeigeführt wird, dass er unbeschwerter das tun könne, von dem er befürchtet, es nicht mehr so leicht tun zu können, wenn er Genaueres wüsste. Dieses Nichtwissen entschuldigt nicht, weil es willentlich herbeigeführt wurde. Die Handlung ist somit nicht schlechthin unfreiwillig, weil das Nichtwissen gewollt ist. Allerdings ist sie in bestimmter Hinsicht (*secundum quid*) unfreiwillig, nämlich im Hinblick darauf, dass nun eben tatsächlich (wenn auch unentschuldigbar) etwas nicht gewusst wurde, dessen Wissen die Handlung nicht hätte geschehen lassen. Einerseits folgt das Nichtwissen dem Willen zur Handlung hier nach, denn erst nachdem man etwas tun will, entschließt man sich, sich nicht zu genau auf das erforderliche Wissen einzulassen. Andererseits liegt das Nichtwissen dem Entschluss, jetzt tatsächlich auch ohne weiteres Wissen zu handeln, zugrunde. Das Nichtwissen folgt dem Entschluss nach, liegt ihm aber dann, wenn es einmal da ist, im weiteren Verlauf zugrunde (*ignorantia ... praecedit motum voluntatis ... , qui non esset scientia praesente* [Sth I-II, 6,8: „das Nichtwissen ... geht der Willensbewegung ..., vorher, die nicht wäre, wenn das Wissen gegenwärtig wäre“]).

- [c] Oder das Nichtwissen geht neben der Handlung einher (**concomitanter**), so dass man etwas tut, was man nicht weiß, was man aber auch getan hätte, wenn man es gewusst hätte. So wie wenn jemand auf einen Hirsch schießt, dabei aber seinen Feind trifft, den er schon lange töten wollte. Das Nichtwissen ist so gewissermaßen ein **Begleiter** der Handlung, der auf den sie bestimmenden Willen gar keinen Einfluss hat. Ob nichtwissend oder wissend, der Handelnde hätte das, was er will und tut, in jedem Fall gewollt und getan. Das Nichtwissen ist nicht der Grund dafür, dass der Handelnde das will und tut, was er will und tut (wie in [a]), denn er hätte auch wissend dasselbe gewollt und getan. Ein solches Nichtwissen entschuldigt wohl in Bezug auf die einzelne betreffende Handlung, weil in **dieser** der Tod des Feindes nicht ausdrücklich gewollt wird. Wollen kann man ja nur, was man weiß, und wenn man in einer gegebenen Handlungssituation nicht weiß, dass der Feind überhaupt anwesend ist, kann man mit **dieser** Handlung nicht seinen Tod beabsichtigen. Der Schütze könnte also zum Richter zurecht sagen: „Ich wollte mit jenem Schuss damals den Mann nicht töten“. Für **diese** Tat könnte er nicht wegen Mordes verurteilt werden, auch wenn er sonst seinen Feind gerne getötet hätte. Das Nichtwissen in dieser Tat entschuldigt jedoch den Willen **nicht schlechthin**, denn unabhängig von **dieser** Tat will der Wille ja den Tod des Feindes. Was in **dieser** Tat aus Unwissen heraus geschieht, ist dennoch nicht ungewollt, weil es nicht gegen den sonstigen Willen des Handelnden ist.

(13) Damit die Absicht – der Inhalt, auf den das Handeln aus ist – gut sei, ist **nicht** erforderlich, dass der Mensch das will, **was Gott will**. Denn Gott überblickt und ist zuständig für das Gut der ganzen Welt (*bonum totius universi*). Der Mensch hingegen, überblickt dieses Ganze nicht und ist folglich dafür auch nicht zuständig. Die Zuständigkeit des Menschen liegt in begrenzten Gütern, die sich in den **konkreten sittlichen Verhältnissen** zeigen, in denen er steht (*bonum particulare proportionatum suae naturae*).<sup>21</sup> Wenn der Mensch will, was die Verantwortlichkeit für diese Güter fordert, ist sein Wollen gut: Dann will er das, von dem

<sup>21</sup> *Miseratio hominis circa proximum: misericordia autem Dei super omnem carnem* (Ecclesiasticus [Jesus Sirach] 18,12; Missale Romanum: Introitus zum 20. Oktober St. Joannes Cantius).

Gott will, dass er es wolle (*vult hoc quod Deus vult eum velle*). Freilich darf der Mensch keines dieser partikularen Güter verabsolutieren. Er muss dafür offen sein, dass das, was er (aus seiner Sicht zurecht) für ein Gut hält, es unter übergeordneter Perspektive nicht ist (Sth I-II, 19,10). Das bedeutet, dass man auch das Scheitern des eigenen Gutes als gut akzeptieren können muss.<sup>22</sup>

**Zusatz:** Dass der Mensch nicht für das Gut der ganzen Welt zuständig ist, bedeutet, dass er die Grundordnungen von Natur und menschlichem Leben nicht zum Gegenstand von Optimierungsaktionen machen darf, weil er dieses Optimum gar nicht kennen kann. Und es bedeutet auch, dass er partikulare Dinge, von denen er weiß oder vermuten kann, dass sie schlechte Folgen für das Ganze haben könnten, nicht tun darf. Beide Übersteigerungen – Weltverbesserung wie Weltzerstörung – liegen für Thomas nicht als konkrete Realitäten vor: Seine Zeit kennt keine Weltrevolutionen und keine Technik von universalem Zerstörungspotential.

### III. Umstände

#### 1. Begriff der Handlungsumstände

(14) Die **Umstände** einer Handlung sind das, was um die Handlung herum geschieht, ohne dass dadurch der Charakter der Handlung – ihr Objekt – sich verändert. Umstände können aber so schwerwiegend sein, dass ihr Hinzutreten den sittlichen Charakter der Handlung (das Objekt) doch verändert. In solchen Fällen ist der betreffende Umstand für die sittliche Verunftordnung von Bedeutung (*respicit ordinem rationis in bono vel malo* [Sth I-II, 18,11]).

**Zusatz:** Ein Dieb stiehlt etwas, aber es ist das goldene Ciborium aus einem Tabernakel. So macht dieser Umstand die Handlung des Diebstahls außerdem zu einem Sakrileg (Sth I-II, 18,10; vgl. *St. Thomas: In Eth. Nic.* 413). So kann eine Handlung auch durch ihre Umstände einen Bedeutungszuwachs erfahren.

(15) Thomas zählt auch *Objekt* und *Absicht (finis)* als Handlungsumstände auf (Sth I-II, 7,3). Dies ist aus der Perspektive der *Gesamthandlung* gesprochen. Für die Gesamthandlung ist jedes Element des Gesamtzusammenhangs ein einzelner Umstand dem Ganzen gegenüber. Jedoch haben *finis (propter quid)* und *obiectum (quid oder substantia actus)* eine **grundlegendere** Bedeutung als die übrigen Umstände (Sth I-II, 7,4).

**Zusatz:** Der spezifische Handlungsinhalt (Objekt) ist immer durch bestimmte Umstände spezifiziert. Die Tötung eines Menschen beispielsweise wird durch den Umstand, dass es sich dabei um einen zum Tode verurteilten Verbrecher handelt, zum Vollzug einer Strafe; durch den Umstand, dass mittels der Tötung eine Beleidigung vergolten werden soll, zur Rache; durch den Umstand, dass sie als sakraler Akt vollzogen wird, zu einem Menschenopfer; durch den Umstand, dass sie durch einen unbeabsichtigt sich lösenden Schuss geschah, zu einem Jagdunfall.

#### 2. Der Umstand „Handlungsfolgen“

(16) Zu den wichtigen Umständen einer Handlung gehören ihre **Folgen**. Denn handelnd zielen wir auf bestimmte Folgen. Folgen tragen daher mit zur Bedeutung einer Handlung bei. Auch Folgen sagen uns, *was* wir getan haben, und deshalb entscheiden auch die Folgen darüber mit, ob eine Handlung gut oder schlecht ist. Jede Handlung wirkt sich unabsehbar weit, letztlich auf den ganzen Weltzusammenhang aus. Die Folgen einer jeden Handlung umfassen daher alle gegenwärtigen und zukünftigen Veränderungen, die durch sie im Weltzustand insgesamt bewirkt werden.

---

<sup>22</sup> Zu diesem § vgl. Huber 1997, 73-86.

**Zusatz:** Wenn jemand die Wahrheit sagt und die Folge etwa das Martyrium ist, dann hat diese Handlung doch insgesamt eine andere, schwerwiegendere Bedeutung als wenn ein Anderer im Alltag gewöhnlich die Wahrheit sagt und damit an sich dieselbe Handlung („die Wahrheit sagen“) vollzieht. Eine Handlung kann so einen Bedeutungszuwachs durch ihre **Folgen** erfahren. Folgen, wenn sie entsprechend schwerwiegend sind, können die Bedeutung einer Handlung aber auch völlig verändern. So wird sich ein Autofahrer, der ohne eigenes Verschulden jemanden totfährt, später vermutlich immer wieder vorwurfsvoll sagen: „Ich habe einen Menschen getötet“. Die ursprüngliche und beabsichtigte Bedeutung der Handlung war vielleicht „zum Einkaufen Fahren“. Aber die Tatsache, dass in der Folge dieser Tat der Tod eines unschuldigen Menschen eintritt, ist so schwerwiegend, dass der Autofahrer den Eindruck haben muss, er habe etwas ganz Anderes getan als „zum Einkaufen Fahren“. Die unbeabsichtigte (und nicht einmal vorhersehbare) Folge schiebt sich an die Stelle der ursprünglichen Bedeutung, weil sie wegen ihrer Schwere den **Charakter** der Handlung verändert. Man muss wegen der (unbeabsichtigten) Folge die Tat anders beschreiben.

Ähnlich ist es, wenn die beabsichtigte Bedeutung beim Klonieren das Heilen von Krankheiten ist, dies aber nur geschehen kann, indem Embryonen getötet werden. Die Handlung kann dann nicht mehr als „Heilung“ beschrieben werden, sondern sie bedeutet jetzt „Tötung unschuldiger Personen“. Die unbeabsichtigte (jedoch vorhergesehene und in Kauf genommene) Folge hat den Charakter der Handlung grundlegend verändert.

(17) Bei den Handlungsfolgen und ihrer Bedeutsamkeit für die sittliche Qualität der Handlung sind folgende Unterscheidungen zu beachten:

- [a] **Vorbedachte** Folgen: Vorbedacht – *praecogitatus* (I-II 20,5) – ist eine Folge für Thomas, wenn sie **vorhergesehen** (*praeviusus*) und **beabsichtigt** (*intentus*) ist (Sth I-II, 73,8).
- [b] **Nichtvorbedachte** Folgen: Dies sind **in Kauf genommene** Nebenfolgen. Hier sind wieder zwei Fälle zu unterscheiden.
  - [b-a] Im starken Sinn (nämlich wissend) werden Nebenfolgen in Kauf genommen, wenn sie **vorhergesehen**, als solche aber **nicht beabsichtigt** sind. So wenn man an embryonalen Stammzellen forschen will: In diesem Fall beabsichtigt (*finis*) man die Heilung von Menschen, realisiert diese Absicht aber wissend mittels der Tötung eines Menschen (*obiectum actus exterioris*).
  - [b-b] Im schwachen Sinn (nämlich unwissend) werden Nebenfolgen in Kauf genommen, wenn sie **nicht vorhergesehen** und auch **nicht beabsichtigt** sind. Auch Nebenfolgen, von denen man gar nichts wissen kann, werden in gewisser Weise doch aktiv in Kauf genommen, weil wir immer wissen, dass unser Handeln unabsehbare Folgen hat. Indem wir in diesem Wissen handeln, nehmen wir in Kauf, was wir nicht wissen. – Hier sind wiederum zwei Fälle zu unterscheiden:

[α] Die Folge ist mit der Handlung **wesentlich** (*secundum se*) verbunden. Die Folge ist dann nur unter dem Gesichtspunkt ihres Nichtvorhergesehenseins eine Nebenfolge, während es aus der Natur der Handlung zwangsläufig folgt. So wenn man unwissend tödliches Gift trinkt, um seinen Durst zu stillen und der Tod eintritt. Die Todesfolge ist mit der Handlung „tödliches-Gift-Trinken“ wesentlich verbunden, denn tödliches Gift tötet: es hat diese Wirkung aus seiner Natur (*secundum quod est per se*) und daher in den meisten Fällen (*ut in pluribus*, d. h. es wäre eine Ausnahme, wenn es versagte). Eine Folge die mit einem Handlungsinhalt (*obiectum actus exterioris*) wesentlich verbunden ist, macht den Akt (*actus exterior*) je nach ihrem eigenen Gutsein oder Schlechtsein besser oder schlechter (Sth I-II, 20,5).

[β] Die Folge ist mit der Handlung **beiläufig** (*per accidens*) verbunden. Die Folge ist dann auch unter dem Gesichtspunkt der Natur der Handlung eine Nebenfolge, weil es

aus ihr nicht zwangsläufig folgt. So wenn man vor Freude hüpfet, dabei über einen Stein stolpert, der am Rande eines Abgrundes liegt, und deshalb zu Tode stürzt. Die Todesfolge ist mit der Handlung „Hüpfen“ nicht zwangsläufig verbunden: es tötet nicht aus seiner Natur (*per accidens*) und daher auch nur in den wenigsten Fällen (*ut in paucioribus*) (Sth I-II, 20,5).

**Zusatz:** Man könnte meinen, man müsse noch den Fall berücksichtigen, dass die Nebenfolgen *nicht vorhergesehen*, aber *beabsichtigt* sind. So wenn jemand auf ein Wild schießt, dabei aber zufällig seinen Feind trifft, den aus Rache schon lange zu töten beabsichtigt (Sth I-II, 6,8). Die schlechte Folge der Handlung ist zwar beabsichtigt, jedoch nicht in der Handlung, deren Folge sie ist: Wer ein Wild schießen will, der beabsichtigt mit *dieser* Handlung nicht, seinen Feind zu töten, wenn er ihn auch zufällig mit dieser Handlung dann doch trifft. So reduziert sich [β] auf [b-b]: Die schlechte Folge ist nicht vorhergesehen und mit *dieser* Handlung auch nicht beabsichtigt.

**Zusatz:** Thomas behandelt die Unterscheidung zwischen [a] vorbedachten und [b-a] im starken wie [b-b] im schwachen Sinn in Kauf genommenen Folgen im Zusammenhang mit der Frage nach der Schwere einer Sünde (Sth I-II, 73,8):

- [a] Der Fall erschwert die Sünde **direkt**, weil zusätzlich zum Übel der Sünde auch noch das ihrer schlechten Folge wissend gewollt wird.
- [b-a] In diesem Fall geht es in meinem obigen Beispiel (Embryonentötung) um die schlechte Folge nicht einer Sünde, sondern eines guten Zieles. Dennoch gilt dasselbe, was auch bei der schlechten Folge einer Sünde (von welcher Thomas ausgeht) gilt: Die vorhergesehene (wenn auch nicht beabsichtigte) schlechte Folge erschwert die Sünde (in meinem Beispiel: macht sie die an sich gute Tat schlecht) **indirekt**, weil die schlechte Folge nicht als solche gewollt wird: Wenn nicht die Sünde gewollt würde, an die sie geknüpft ist, würde die schlechte Folge selbst nicht gewollt werden.
- [b-b] Auch in diesem Fall habe ich zwei Beispiele (Giftrinken und Hüpfen) gewählt, in denen es nicht um die schlechte Folgen einer Sünde, sondern einer an sich guten Handlung geht. Es gilt aber wiederum dasselbe, was auch im Falle der schlechten Folge einer Sünde gilt: Wenn die schlechte Folge [b-b-α] eine wesentliche Folge der Sünde ist, erschwert sie **direkt** die Sünde (in meinem Beispiel: macht sie die gute Tat schlecht), weil die Steigerung des Übels in der Folge zur Sünde selbst gehört. Wenn die schlechte Folge [b-b-β] jedoch eine beiläufige Folge der Sünde ist, erschwert sie die Sünde (macht sie die gute Tat schlecht) **indirekt** (*non directe*): Der Handelnde hat es an der notwendigen Sorgfalt bei der Folgenabschätzung fehlen lassen (*propter negligentiam considerandi nocumenta quae consequi possent*).
- [b-c] Den Fall einer nichtgewussten, aber beabsichtigten Folge behandelt Thomas in Sth I-II, 73,8 nicht, wohl weil die Folge wegen ihres Nichtgewusstseins gar nicht im Horizont der *jeweils zu beurteilenden* Handlung auftaucht.



**Schriften:**

*Chenu, Marie-Dominique*: Das werk des Hl. Thomas von Aquin (Paris 1950, dt. Graz: Styria **1960**)

*Chesterton, Gilbert Keith*: Thomas von Aquin. In: Thomas von Aquin / Franz von Assisi (dt. Bonn: nova et vetera **2003**), 5-185

*Gilson, Etienne*: Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin (<sup>7</sup>Paris: J. Vrin **1972**)

*Hoerster, Norbert*: Ethik und Interesse (Ziffer 9). Erscheint in: Erwägen, Wissen, Ethik, Jahrgang 17 (**2006**)

*Huber, Herbert*: Sittlichkeit und Sinn. Ein Beitrag zu den Grundlagen sittlicher Bildung (Donauwörth: Auer **1996**)

*Huber, Herbert*: Ethische Themen in Märchen und Sagen (Donauwörth: Auer **1997**)

*Huber, Herbert*: Philosophieren – wie und wozu? (= Philosophie und Ethik. Eine Hinführung, Band I, Donauwörth: Auer **2006**)

*Kluxen, Wolfgang*: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (<sup>3</sup>Hamburg: Meiner **1998**)

*Schönberger, Rolf*: Thomas von Aquin zur Einführung (Hamburg: Junius **1998**)

*Schönberger, Rolf*: Übersetzung von Summa theologiae I-II, q. 18-21. In: Thomas von Aquin (**2001**), 17-227 (= Thomas von Aquin 1990, 1-175)

*Schopenhauer, Arthur*: Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand hg. von Ludger Lütkehaus (Zürich: Haffmans Verlag **1988**)

*Spaemann, Robert*: Einleitung. In: Thomas von Aquin (**2001**), 7-18 (= Thomas von Aquin 1990, VII-XVI)

*Thomas von Aquin*: Über die Sittlichkeit der Handlung. Summa theologiae I-II q. 18-21. Einleitung von Robert Spaemann. Übersetzung und Kommentar von Rolf Schönberger (Weinheim: Acta humaniora **1990**)

*Thomas von Aquin*: Über sittliches Handeln. Summa theologiae I-II q. 18-21. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Rolf Schönberger. Einleitung von Robert Spaemann (Stuttgart: Reclam **2001** [UB 18162])