

„Wie einer beschaffen ist, so erscheint ihm das Ziel.“

Die Rolle des moralischen Habitus bei der Beurteilung des Handlungsziels nach Thomas von Aquin

VON ROLF DARGE

Die Fragestellung

In der neueren Entwicklung der Ethik seien, so bemerkt *O. F. Bollnow* in seiner bekannten Tugendstudie, unter dem vorherrschenden Interesse an einer „reinen“, von aller empirisch-psychologischen Fragestellung losgelösten Behandlung der ethischen Thematik vor allem die Pflichtenlehre und die Güterlehre ausgebildet worden – letztere besonders in Gestalt der von *M. Scheler* und *N. Hartmann* entwickelten Wertethik. Der „dritte Zweig“ der Ethik, die Tugendlehre, erfreue sich keiner vergleichbaren Entfaltung; denn die Tugenden und ihre Gegenspieler, die Laster, seien „in einer so unmittelbaren Weise mit dem Ganzen des Menschen verflochten, daß hier der Gedanke einer Scheidung zwischen Ethik und Psychologie, zwischen apriorischem und empirischem Teil der Betrachtung jeden Sinn verliert“¹.

Der historische Teil der Bemerkung charakterisiert die Hauptrichtung ethischer Forschung im deutschsprachigen Raum vor etwa vierzig Jahren. Seither haben sich unter dem Einfluß verschiedener Faktoren – dabei nicht zuletzt durch den intensiveren Austausch mit anglo-amerikanischen Ethikern und mit Vertretern anderer humanwissenschaftlicher Disziplinen, sowie auch durch die neuen praktischen Herausforderungen und Orientierungsaufgaben im aufkommenden Zeitalter der Medien und Informationstechnik – neue Gesichtspunkte und Fragestellungen ergeben, die den vernachlässigten und gelegentlich auch mißverstandenen Bereich der Tugendlehre² in seiner Eigenart und seiner ethischen Bedeutsamkeit wieder in den Blick bringen und das Interesse auf ihn lenken. Vor allem seit dem Ende der siebziger Jahre ist die Zahl der Studien, die zu klären suchen, auf welche Weise der Anspruch sittlicher Normen und Werte im Menschen als ganzheitlich verfaßtem, leib-seelischem Wesen Widerhall findet, und welche inneren anthropologischen Strukturen – „Charakterhaltungen“, „Werthaltungen“, „Tugenden“ – in der Handlungssituation sittliche Werteinsicht

¹ *O. F. Bollnow*, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt a. M. 1958, 19f.

² *N. Hartmann* gelangt im Zuge der Ausführung des Programms einer materialen Wertethik dahin, der Tugendlehre überhaupt jede ethische Relevanz abzusprechen; das mit dem Ausdruck „Tugendlehre“ Gemeinte reduziert sich dabei im Verständnis *Hartmanns* auf die moralisierende Anweisung zu praktischer Wertverwirklichung: „Vollends aus dem Spiel aber muß das bleiben, was man unter eigentlicher ‚Tugendlehre‘ verstanden hat; zu einer solchen gehört nicht allein die Beschreibung der Werte, sondern auch die Anweisung zu ihrer Realisation. Anweisung dieser Art ist es, die zu aller Zeit ihr Ziel verfehlt hat und verfehlen mußte, denn niemand wird durch Belehrung gut ...“; *Ethik*, 4. Aufl. Berlin 1962, 417f.

und deren Vermittlung in ein äußeres Tun bedingen und gewährleisten, stark angestiegen³.

Die zeitgemäße, gelegentlich an Ausdrucksformen der modernen Entwicklungs- und Persönlichkeitspsychologie oder der Verhaltenslehre angelehnte Darstellungsweise der Studien läßt nicht übersehen, daß in den Erörterungen vielfach Überlegungen, die zum Kernbestand der „klassischen“ Lehren des Aristoteles und des Thomas über den moralischen Habitus gehören, aufgenommen und ausgestaltet werden. Die Rezeption der Lehre des Thomas beschränkt sich dabei in philosophischen Fragen allerdings fast ausschließlich auf die im Habitus-Traktat der *Summa theologiae* dargestellten Erwägungen, in denen sich Thomas darum bemüht, den „ziemlich vertrackten Begriff ‚habitus‘“⁴ eingehender und systematischer als dies bei Aristoteles geschieht, auseinanderzulegen. Die philosophischen Erwägungen des Thomas zum moralischen Habitus, die nicht in diesem Traktat, sondern an anderer Stelle erscheinen, oder die sich nur im Zusammenhang mit anderen, nicht in diesem Traktat exponierten Teilen der Handlungslehre des Thomas erschließen, finden in den Erörterungen kaum nähere Beachtung.

Einige dieser Erwägungen, die als ein wesentlicher Beitrag zur Erhellung der Rolle charakterlicher Grundhaltungen bei der praktischen Wertverwirklichung (bzw. -verfehlung) angesehen werden können, möchte der vorliegende Beitrag in Erinnerung bringen. Sie erläutern die Wirkung des moralischen Habitus auf die in der Handlungssituation vorgenommene praktische Zieleinschätzung – und bestimmen insofern dasjenige Funktionsmoment, das der Sache nach und im Sinne der Konzeption jedem weiteren Beitrag des moralischen Habitus zur Gestaltung der Handlung in den Ebenen der Planung, Entscheidung oder Wahl und der Tatausführung voraus- und zugrundeliegt; in ihm tritt die charakterliche Grundhaltung als ein Faktor in Erscheinung, welcher die Zielorientierung des Handelnden und dadurch die Grundrichtung des Handlungsaufbaus in der konkreten Situation maßgeblich bestimmt.

Der Fragepunkt der Betrachtung läßt sich mit Rücksicht auf einige elementare Züge der Habitus- und Handlungskonzeption des Thomas genauer fassen und einordnen⁵: Gebraucht man den Ausdruck „Habitus“ in anthropologischem und moralwissenschaftlichem Zusammenhang in seinem ei-

³ S. dazu die Analysen und Literaturangaben bei: *L. Kerstins*, Warum fragen wir wieder nach den Tugenden? *EvErz* 37 (1985) 373–383; *H. Gleixner*, Tugend wieder gefragt. In: *ZkTh* 108 (1986) 255–265; *V.-P. Wils/D. Mieth*, Tugend. In: *Dies.* (Hg.), *Grundbegriffe der christl. Ethik*, Paderborn 1992, 182–198. Die Studien gehen leider kaum näher auf die tugendethische Diskussion im englischsprachigen Raum ein.

⁴ *J. Pieper*, Die Aktualität der Kardinaltugenden. In: *Altes Ethos – Neues Tabu*; hg. v. *Lindenthal-Institut Köln* Köln 1974, 18.

⁵ Zum Verweis auf Schriften des Thomas und Textstellen werden im folgenden die üblichen Abkürzungen verwendet; Stellenangaben ohne Bezeichnung des Werks beziehen sich auf die *Summa theologiae*. Einfügungen, die im zitierten Text in eckigen Klammern erscheinen, sind vom Verfasser.

gentlichen und engeren Sinne, so meint man damit im Sinne des Thomas eine dauerhafte Beschaffenheit des Menschen, die ihren nächsten Träger in einem rationalen Wirkvermögen der Seele findet, und dem von ihr geprägten Wirkvermögen eine Hinordnung und quasinatürliche Hinneigung zu einer bestimmten Art des Vollzugs mitteilt, in der es gemessen an seiner (Grund-)Natur und der mit dieser gegebenen Finalität entweder gut oder schlecht auf die Tätigkeit ausgerichtet ist; die Ausrichtung, welche die Prägung dem Wirkvermögen mitteilt, bringt keinen Automatismus und keinerlei Festlegung in Beziehung auf die Ausübung der Tätigkeit oder die Aktivitätsform des Wirkvermögens mit sich: sie setzt den Menschen nur instand, die entsprechende Tätigkeit dann, wenn dieser es will, durch das betreffende Wirkvermögen leicht, sicher, mit innerer Neigung, und von daher auch mit einer gewissen Freude am Vollzug selbst, auszuüben⁶. Der willentliche Vollzug erfüllt im Sinne des Thomas in seiner spezifischen, wesentlichen Bestimmtheit den mit „*actus moralis*“ gemeinten Sinngehalt, wenn und insofern er aus und in einem rational bestimmten Strebevermögen hervorgebracht wird; die Kennzeichnung einer menschlichen Tätigkeit als „moralisch“ hebt nämlich an dieser Aktivität gerade deren Beziehung zum rational bestimmten Strebevermögen als ihrem Ursprungsgrund hervor⁷. In der Perspektive einer Analyse, welche die habituellen Grundlagen des menschlichen Handelns von der durch diese unmittelbar hervorgerufenen Tätigkeit her unterscheidet und charakterisiert, kommt deshalb nur derjenige Habitus als „mo-

⁶ Die Erläuterung faßt diverse Erklärungen des Thomas zusammen: Vgl. II Sent. 24, 1, 1 c.; De ver. 20, 2 c.; I-II, 71, 4 c.; II-II, 24, 11 c.; III, 63, 4 ad 2. Der Habitus bildet nach diesem Verständnis eine zusätzliche, beiläufige Prägung des Wirkvermögens, welche in diesem die Funktion eines reinen Aktionsmediums erfüllt, das zwischen dem Wirkvermögen, aus dem die Tätigkeit entspringt, und eben dieser Tätigkeit vermittelt. Zur Kennzeichnung des Habitus in diesem Sinne verwendet Thomas gelegentlich den Ausdruck „*habitus operativus*“ (vgl. III Sent. 23, 1, 4 sol. I ad 4; I-II, 55, 2c). Neben diesem (engeren) Verständnis findet sich im theologischen Spätwerk des Thomas noch ein weiter gefaßter Begriff des Habitus; er läßt weitgehend unbestimmt, worauf die Prägung ihren Träger unmittelbar hinordnet und welcher Natur dieser Träger ist. Thomas expliziert ihn zu Beginn des Traktats, der die Reihe der Untersuchungen über die inneren Prinzipien der menschlichen Akte in S.theol. I-II eröffnet (I-II, q.49, a.1ff.; s. insbes. die zusammenfassenden Formulierungen in a. 3c und 4c). Im Zuge der Auseinandersetzung mit einem Einwand, der die Hinordnung des Habitus auf die Tätigkeit bestreitet, stellt Thomas genau das Moment heraus, durch das sich der weitere Begriff des Habitus von dem engeren unterscheidet: „Es gehört nicht zum Sinngehalt des Habitus [d. h. des Habitus im weiteren Verständnis], daß er sich auf ein Wirkvermögen bezieht, sondern vielmehr, daß er sich auf die Natur bezieht“; a.3 ad 2. Die Beziehung auf ein Wirkvermögen als nächstes Subjekt der Prägung, kommt dem Habitus gemäß dem engeren Verständnis zu. Dieses bildet im Vergleich zu dem weiteren in den Schriften des Thomas die frühere, ursprünglichere Konzeption. Während der weitere Habitusbegriff eine Besonderheit des theologischen Spätwerks bildet – er tritt erstmals in der umfassend und systematisch ausgeführten Habituslehre der I-IIae auf –, erscheint der engere Habitusbegriff in einer Vielzahl von Erklärungen, die sich über das ganze Schriftwerk des Thomas vom frühen Sentenzenkommentar bis hin zum späten Teil der nicht mehr vollendeten Gesamtdarstellung der theologischen Wissenschaft verteilen.

⁷ Vgl. „*Sic ergo loquendo de more, actus ita se habet ad hoc quod sit moralis, sicut se habet ad voluntatem et appetitum. Sunt enim aliqui actus a parte appetitiva eliciti, sicut velle, eligere, concupiscere et huiusmodi; et tales actus essentialiter morales sunt ...*“; III Sent. d. 23, q.1, a.4, sol. III c – u. vgl. I-II, q.58, a. 1 c.

ralischer Habitus' im eigentlichen Sinne in Betracht, der ein (wesenhaft oder durch Teilhabe rationales) Strebevermögen der Seele prägt⁸.

Auf der Grundlage dieser Konzeption läßt sich Tugend, menschliche Vortrefflichkeit, im Sinne des Thomas verstehen und einordnen als eine Form des moralischen Habitus; und zwar als derjenige moralische Habitus, welcher mit der menschlichen, rationalen Natur in Einklang steht und deren Kraft stärkt, sich im Handeln den ihr gemäßen Ausdruck zu geben. Der ihr entgegengesetzte schlechte Habitus, die Untugend oder das Laster, versteht sich von daher als eine der menschlichen Natur widerstreitende Prägung, welche die Fähigkeit des Menschen, seinem Wesen und der damit gesetzten Finalität gemäß tätig zu sein, schwächt und den Menschen dazu disponiert, nicht so zu handeln, wie er eigentlich ist⁹.

Nun bedeutet Handeln mehr als nur den Vollzug einer willentlichen Strebebewegung. Gemäß der Handlungskonzeption, die Thomas im mittleren Teil des Traktats der I-IIae über die eigentümlich menschlichen Akte entfaltet¹⁰, bildet die Handlung einen komplexen, durch mannigfache Teilakte konstituierten Gesamtvollzug, der aus und in der wechselseitigen Bewegung des Verstandes, der die Willensaktivität und darüber die willentliche Tätigkeit überhaupt durch die Präsentation des Gegenstandes (eines Erstrebenswerten, Guten) bewegend begründet – und des Willens, der den Verstand und die anderen seelischen Wirkvermögen wirkursächlich zur Ausübung ihrer jeweiligen Tätigkeit bewegt, erwächst. So stellt sich die Frage, auf welche Weise die dauerhafte Tätigkeitsvorpprägung des Strebevermögens – der moralische Habitus – im Aktgefüge der Handlung als ein Faktor zur Wirkung kommt, der mitbedingt, wie sich die Handlung zur menschlichen Natur verhält.

Nach ihrer Funktion im Gefüge der Handlung lassen sich die einander wechselseitig zugeordneten Teilvollzüge der Handlung in zwei Gruppen einteilen, denen zwei Hauptphasen entsprechen, in denen die Dynamik des Handlungsaufbaus verläuft: (a) eine Gruppe von Akten, in denen der Han-

⁸ Die Eigenschaften, die erforderlich sind für die Fähigkeit des Wirkvermögens, einen Habitus aufzunehmen, finden sich gemäß Thomas innerhalb der Antriebssphäre des Menschen gerade in drei Wirkvermögen: in dem in seiner Aktivität nicht an ein körperliches Organ gebundenen, wesenhaft rationalen Strebevermögen, dem Willen, – sowie in zwei Vermögen des sinnlichen, organgebundenen Strebens: dem Vermögen überwindenden Strebens (*appetitus irascibilis*) und dem Vermögen begehrenden Strebens (*appetitus concupiscibilis*); vgl. III Sent. d. 23, q.1, a.1c; I-II, q.49, a.3c u. a.5c; ebd., q.56, a.4c u. a.6c; ebd., q.59, a.4 ad 2; *De virt. in comm.* a.4c u. a.5c.

⁹ Vgl.: S.th. I-II, 68, 3 c: „virtutes ... morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivae disponentur ad prompte obediendum rationi“; – ebd. 58, 2 c: „habitus moralis habet rationem virtutis humanae in quantum rationi conformatur“; – ebd. 71, 2 c: „virtus humana ... est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi; vitium autem ... est contra naturam hominis“; und ebd. 108, 1 ad 2: „quod ... homo agit ex habitu suae naturae convenienti ex seipso agit: quia habitus inclinatur in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret, secundum quod est ipse ...“

¹⁰ S. dazu J. Pinckaers, *La structure de l'acte humain suivant saint Thomas*. In: RThom 55, 1955, 393–412; R. McNerny, *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington, D. C. 1992, insbes. 51–74.

delnde sich vorgängig zur Ausführung der Tat in Rücksicht auf das Ziel, dem sein Tun dient, sowie in Beziehung auf das im Interesse der Erreichung dieses Ziels von ihm zu Tuende orientiert und bestimmt, und (b) eine Gruppe von Akten, in denen die Tat, zu der sich der Handelnde bestimmt hat, zur Ausführung kommt und nach außen hin in Erscheinung tritt.

Im Unterschied zu dieser letzteren Gruppe, die auch Akte der sinnlichen Strebevermögen einschließt – willentliche sensitive, Strebevollzüge, welche die Bewegung des Willens in die Körperglieder vermitteln¹¹ – umfaßt die erstere Gruppe nur Akte der an sich rationalen Wirkvermögen. Diese Akte stehen in einer gewissen Ordnung und bilden zusammen und in dieser Ordnung den inneren Kern der Handlung, aus dem die Tätigkeiten, in denen oder über die sich die Ausführung und das wahrnehmbare Geschehen der Handlung vollziehen, ihre Richtung, Spezifizierung und den wirkursächlichen Impuls, der sie in Gang bringt, erhalten: Weil Handeln seinem Wesen nach ein Tätigsein darstellt, über das der Tätige Herr ist – und da der Mensch gerade durch die Kräfte des rationalen Elements, durch Vernunft und Willen, Herrschaft über sein Tun besitzt und ausübt¹², kann das Aktzentrum der Handlung, von dem her die ausführenden Tätigkeiten in Gang gebracht und sinnvoll geordnet werden, nur und ausschließlich im rationalen Element selbst liegen; es findet sich gerade in dem Gefüge der wesenhaft rationalen Erkenntnis- und Strebevollzüge, in denen sich der Handelnde bezüglich des im oder durch Tun zu erreichenden Ziels und des Tuns, das zu diesem Ziel führt, orientiert und bestimmt. Die Grundform dieses Aktgefüges, das sich mehr oder weniger ausgeprägt in jeder wirklichen Handlung findet, beschreibt Thomas an einer Stelle des genannten Traktats: „Als das Erste in der Ordnung dessen, was getan werden kann, muß man die Erfassung [im Sinne auch der praktischen Beurteilung] des Ziels annehmen; dann das Streben nach dem Ziel; dann die Beratschlagung über das, was zum Ziel führt; dann das Streben nach dem, was zum Ziel führt.“¹³

Mit Rücksicht auf die verschiedenen Ebenen des Handlungsaufbaus läßt sich also die Frage, wie der moralische Habitus im Aktgefüge der Handlung zur Wirkung kommt, in die spezielleren Fragen wenden (I) was der moralische Habitus im Vorgang der Handlungsorientierung leistet – und zwar (a) in der Ebene der Zielorientierung der Handlung und (b) in der Ebene der Orientierung bezüglich dessen, was das erstrebte Ziel herbeiführt – und (II) welche Funktion dem betreffenden Habitus in der Ebene der Tatausführung zukommt.

¹¹ Vgl. „intellectus movet appetitum proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sint irascibilis et concupiscibilis ...; appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus“; Scg III, 25; vgl. a. De virt. in comm. 4c.

¹² I-II, 1, 1c: „est ... homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem“.

¹³ „in ordine ... agibilium primo ... oportet sumere apprehensionem finis; deinde appetitum finis; deinde consilium de his quae sunt ad finem; deinde appetitum eorum, quae sunt ad finem“; I-II, 15, 3c.

Die spezielle Habituslehre des Thomas enthält differenzierte Antworten auf diese Fragen; sie erscheinen allerdings nicht in einem geschlossenen Traktat, sondern in einzelnen Betrachtungen, die sich über verschiedene Schriften verteilen und jeweils zunächst im Kontext der Untersuchung, in dem sie stehen, und von deren besonderer Fragestellung her zu verstehen sind¹⁴. Die folgende Erörterung versucht, einen zentralen Zug der Antwort des Thomas auf Frage I a herauszuarbeiten; sie sucht die Auswirkung des moralischen Habitus auf den kognitiven Teilakt der Zielorientierung im Sinne des Thomas genauer zu bestimmen.

Der Ansatz in S. theol. I-II, q. 58, a. 5

Zu den zentralen Bestandteilen der Lehre von der Funktion des moralischen Habitus, die Thomas im zweiten Teil des theologischen Hauptwerks und in anderen, gleichzeitig verfaßten moralwissenschaftlichen Schriften darlegt, gehören Erwägungen, die den moralischen Habitus als einen Faktor zur Geltung bringen, der das in der konkreten Situation gefällte praktische Urteil über das Handlungsziel maßgeblich bestimmt¹⁵.

Als Ausgangspunkt der Betrachtung erscheinen die Ausführungen im Corpus des Artikels I-II, 58, 5 am ehesten geeignet, da sie die Grundkonzeption in systematischem Zusammenhang am deutlichsten zum Ausdruck

¹⁴ Die Einheit der Konzeption liegt nicht offen zutage; sie wäre sichtbar zu machen durch eine Betrachtung, welche die verschiedenen Ausführungen des Thomas zu Einzelaspekten der Leistung des moralischen Habitus auf die ihnen zugrundeliegende Konzeption des Zusammenwirkens der menschlichen Tätigkeitsvermögen im Aufbau der Handlung bezieht und von dorthin – mit Rücksicht auf die in ihr bestimmte Vollzugsordnung – in einen Zusammenhang bringt. Der Versuch einer solchen Rekonstruktion wurde bisher nicht unternommen. Unter den zahlreichen Studien zur Habitus- und Tugendlehre des Thomas, die bereits vorliegen, seien hier nur genannt: *J. P. de Roton*, *Les Habitus. Leur caractère spirituel*, Paris 1934; *A.-J. Mennessier*, *Die „Habitus“ und die Tugenden*. In: KGW Bd. II, *Moraltheologie*, 1960, 190–233; *S. Pinckaers*, *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*. In: *NRTh* 92 (1960) 387–403; *G. Bullet*, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*, SF, NS 23, 1958; *J. Pieper*, *Das Viergespinn*, München 1964; *O. H. Pesch*, *Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre. Eine theologiegeschichtliche Meditation*. In: *FZPhTh* 21 (1974) 359–391; *W. Kluxen*, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. 2. erw. Aufl. Hamburg 1980 (1. Aufl. 1964). Unter den neueren Studien seien genannt: *G. Abbà*, *La nuova concezione dell'habitus virtuoso nella Summa Theologiae di San Tommaso D'Aquino*. In: *Sal.* 43 (1981) 71–118; *W. Schmidl*, *Homo discens*, Wien 1987 (insbes. 91–134, 198–205); *E. Schockenhoff*, *Bonum hominis*, TTS Bd. 28, 1987; *R. Cessario*, *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Notre Dame, Indiana 1991; *P. Nickel*, *Habitus. Bemerkungen zu einem vergessenen Begriff*. In: *Jahrb. des Forschungsinst. f. Philos.* Hannover 1992/93, 174–192.

¹⁵ Fast immer erscheinen diese Erwägungen im Zusammenhang einer Erörterung, die dem Nachweis dient, daß der Besitz der grundlegenden moralischen Vortrefflichkeiten eine notwendige Bedingung für den Besitz der grundlegenden Klugheit darstellt. Die wichtigsten Stellen, an denen Thomas die Bedeutung des Strebehabitus für die praktische Zieleinschätzung in systematischem Zusammenhang zur Sprache bringt, sind: I-II, 56, 3c; 57, 4c; 58, 5c; 65, 1c u. ad 4; – II-II, 47, 13 ad 2; 51, 3 ad 1; – QdI XII, 15, a. un. c; – *De virt. card.* 2c. Der Kern des Lehrstücks ist im Anschluß an Überlegungen, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* darstellt, konzipiert, und wird von Thomas am ausführlichsten in der Erklärung und philosophischen Würdigung der betreffenden Ausführungen der EN (insbes.: EN VI, 5, 1140 b 17–20; VI, 13, 1144 a 8f. u. a 23–36; VII, 9, 1151 a 15–28) entwickelt: In *Eth.* VI, 4, n. 1170; VI, 10, n. 1273–1274; VII, 8, n. 1430–1433.

bringen. In ihnen erklärt und rechtfertigt Thomas im Rahmen einer Untersuchung des Unterschieds und der Beziehungen, die zwischen der moralischen und der intellektuellen Vortrefflichkeit bestehen, seine Auffassung, daß der Besitz der Klugheit den Besitz der moralischen Vortrefflichkeit erfordert.

In einer vorangehenden Untersuchung (I-II, 57, 4) wurde die Klugheit in Abgrenzung gegen jegliche Art von Kunstfertigkeit, die es (als solche) mit dem im äußeren Stoff Herstellbaren (als einem solchen) zu tun hat, als die „rechte Vernunft des Tubaren“ (*recta ratio agibilium*) bestimmt. Diese Bestimmung legt der Gedankengang in q. 58, a. 5 c zugrunde. Im Ausgang von der Feststellung, daß der Klugheit jene Bestimmung zukommt, führt er zunächst zu einer Schlußfolgerung bezüglich der Art und Weise, in der sich die Klugheit mit den Dingen in ihrem Gegenstandsbereich befaßt: Als *ratio agibilium* befaßt sie sich mit diesen Dingen, den *agibilia*, nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen und einzelnen; denn nur Einzelnes ist im eigentlichen Sinn „tubar“, da jedes wirkliche Tun sich im Einzelfall zuträgt.

Nun legt die Vernunft in der Tätigkeit, in der sie als Vernunft (*ratio*) und als qualifizierte, richtige Vernunft zur Verwirklichung kommt: im korrekten Schlußfolgern – immer irgendwelche Annahmen zugrunde, von denen sie ausgeht. Die der Schlußfolgerung zugrundegelegten Sätze (unter denen stets wenigstens einer den Charakter eines universalen Satzes besitzt, da aus singulären oder partikulären Sätzen allein nichts gefolgert werden kann) können aber in dem Fall, da das Schlußfolgern auf einen singulären oder partikulären Schlußsatz abzielt, nicht alle universalen Art sein, da sich aus dem Vergleich von universalen Sätzen allein kein Satz gewinnen läßt, der Einzelnes oder Besonderes bestimmt. Zu einem partikulären Schlußsatz führt die Schlußfolgerung nur dann, wenn sie außer dem universalen einen partikulären Satz zugrundelegt. Demnach geht die Vernunft, wenn sie im Sinne der Klugheit schlußfolgernd auf partikuläres Tubares hin vorgeht, nicht nur von universalen, sondern stets auch von partikulären Grundsätzen aus – und zwar von wahren; denn insofern sich die Vernunft in ihrem schlußfolgernden Vorgehen auf falsche Grundannahmen stützt, erfüllt sie (selbst dann, wenn das Schlußfolgern in formaler Hinsicht korrekt verläuft und sogar auch zu einem wahren Schlußsatz führt) nicht die Bestimmung, die der im vollen, uneingeschränkten Sinne gefaßte Begriff der „rechten Vernunft“ ausdrückt.

Der nachfolgende, dritte Teil der Überlegung ist im vorliegenden Zusammenhang von besonderem Interesse. Er befaßt sich näher mit den inneren, praktisch ausgerichteten anthropologischen Strukturen, die den Menschen direkt in die Lage versetzen, den Ausgangspunkt, den das Folgern bezüglich des konkret zu Tuenden im Bereich der praktischen Grundsätze findet, in der jeweiligen Handlungssituation richtig zu bestimmen. Dabei zielt er auf den Nachweis, daß die Ertüchtigung des rationalen Erkenntnisvermögens durch praktisch orientierte intellektuelle Vortrefflichkeiten allein nicht hin-

reicht, vielmehr darüber hinaus die beständige vortreffliche Ausrichtung des strebenden Teils der Seele erforderlich ist, damit es dem Handelnden gelingt, das von ihm hier und jetzt zu Tuende durch richtiges, in der Weise der Klugheit, geübtes Schlußfolgern zu ermitteln. Die Überlegung hebt zuerst die Grundformen hervor, durch die und in denen der Mensch die allgemeinen Grundsätze, die das Handeln leiten, richtig erfaßt: „In Beziehung auf die allgemeinen Grundsätze des Tübaren verhält sich der Mensch richtig durch die naturhafte Einsicht in die Grundsätze, durch die der Mensch erkennt, daß nichts Schlechtes getan werden darf, oder auch durch irgendeine praktische Wissenschaft.“¹⁶

Die allgemeinsten, uneingeschränkt für das menschliche Handeln maßgeblichen Grundsätze – das oberste praktische Prinzip, demzufolge Gutes zu tun und Schlechtes zu vermeiden ist, sowie die grundlegenden Vorschriften des natürlichen Gesetzes, in denen sich jenes Prinzip gemäß der Zielgerichtetheit der menschlichen Natur, die in verschiedenen, auf spezielle Gestalten des menschlichen Guten ausgerichteten naturhaften Neigungen erscheint, entfaltet – können und brauchen nicht durch schlußfolgerndes Denken erwiesen zu werden. Sie werden von der praktischen Vernunft naturhaft-unmittelbar erfaßt und als wahr eingesehen. Die Vernunft hält sie im Habitus der Synderesis beständig und unverlierbar gegenwärtig¹⁷.

Außer jenen höchst allgemeinen, in gewisser Weise notwendigen Prinzipien, deren praktische Wahrheit oder Rechtheit die Vernunft (eines jeden) im Modus unmittelbarer Einsicht erfaßt, legt die praktische Erwägung bezüglich des jetzt zu Tuenden stets aber auch noch allgemeine praktische Prinzipien eines anderen Typs zugrunde. Diese unterscheiden sich von dem obersten praktischen Prinzip und den Grundsätzen des natürlichen Gesetzes, insofern sie speziellere Handlungsgebote oder -verbote ausdrücken, die mit Rücksicht auf irgendwelche speziellen Lebensumstände durch ein schlußfolgerndes Denken, das vom Allgemeinen zum Besonderen vorgeht, gewonnen sind, und deshalb weder bedingungslos gelten, noch da, wo sie der Sache nach gelten, in ihrer praktischen Wahrheit jedem Menschen bekannt sind. In praktischen Wissenschaften wie etwa der philosophischen oder theologischen Moralwissenschaft werden sie ausdrücklich zum Gegenstand der Betrachtung erhoben und durch eine Art beweisenden Verfahrens (das die unmittelbar einsichtigen Prinzipien der praktischen Vernunft zugrundelegt) hinsichtlich ihrer Geltung und ihres Geltungsbereichs geprüft und erschlossen. Deshalb kann angenommen werden, daß derjenige, der das betreffende Wissen erworben hat und als Habitus der Vernunft besitzt, sich zu ihnen – was ihre Erkenntnis angeht – im allgemeinen richtig

¹⁶ „Circa principia ... universalis agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam“; a. a. O.

¹⁷ S. dazu A. Zimmermann, Die Erkennbarkeit des natürlichen Gesetzes gemäß Thomas von Aquin. In: *Studi tomistici* 30 (1987) 56–66.

verhält¹⁸. Nun gewährleistet aber, wie die einfache praktische Erfahrung zeigt, die im Modus unmittelbarer Einsicht oder des Wissens vollzogene Erkenntnis der universalen praktischen Grundsätze nicht das richtige Schlußfolgern bezüglich des einzelnen, hier und jetzt zu Tugenden: Es kommt ja vor, daß die Erkenntnis eines solchen Grundsatzes in der Handlungslage durch einen sinnlichen Antrieb oder Affekt außer Kraft gesetzt oder „verdrängt“ wird, so daß sie nicht zur Anwendung auf die gegebenen konkreten Umstände und das in ihnen zu Tugend kommt – „wie etwa dem sinnlich Begehrenden dann, wenn die Begierde [in ihm] die Oberhand gewinnt, gerade das, wonach er begehrt, gut zu sein scheint, wenn es auch gegen das allgemeine Urteil der [seiner] Vernunft steht.“¹⁹

Die Ausführungen lenken den Blick auf eine allgemeine Bedingung der Handlungsorientierung. Sie besteht darin, daß der Einzelne in die konkrete Situation, die sein Handeln erfordert, als ein aus leiblich-sinnlicher und rationaler Natur gefügtes und darin ganzheitlich verfaßtes Wesen mit bestimmten Vorlieben, Abneigungen, Interessen, Strebetendenzen eintritt, die ihn auf bestimmte Ziele und Tätigkeitsweisen ausrichten, und über die durch sie bewirkte Ausrichtung Einfluß darauf nehmen, wie er die betreffende Situation praktisch deutet und auf das hin auslegt, worauf es in ihr für ihn ankommt.

Die anschließende Erklärung zieht aus dem zuvor Festgestellten eine komplexe Schlußfolgerung und leitet hin zu der abschließenden Feststellung, daß der Besitz der moralischen Vortrefflichkeit eine notwendige Bedingung für den Besitz der Klugheit bildet. Die Erklärung ist im folgenden näher zu betrachten und im Zusammenhang mit weiteren Ausführungen des Thomas zu verstehen:

„Und deshalb [gilt]: Wie der Mensch durch naturhafte Einsicht oder durch den Habitus der Wissenschaft in Ausrichtung darauf gebracht wird, sich in Rücksicht auf die allgemeinen Prinzipien in rechter Weise zu verhalten, so muß er dazu, daß er sich recht verhält in Beziehung auf die besonderen Prinzipien des Tugbaren, welche Ziele sind, durch irgendwelche Habitus vervollkommen werden, gemäß denen es dem Menschen gewissermaßen zur Natur wird, über das Ziel richtig zu urteilen. Und dies geschieht durch die moralische Vortrefflichkeit: denn der Vortreffliche urteilt recht über das Ziel der Vortrefflichkeit, da, wie im dritten Buch der Nikomachischen Ethik gesagt wird, einem jeden ein solches Ziel erscheint, wie er selbst beschaffen ist.“²⁰

¹⁸ Vgl. a. De virt. in comm. 7 ad 1: „ad scientiam practicam pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et huiusmodi“.

¹⁹ „sicut concupiscentis, quanto concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis“; I-II, 58, 5c.

²⁰ „Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalialia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilia, quae sunt fines, oportet quod perficeatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc dicitur virtutem moralem: virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei“, ut dicitur in 3 Ethic. [EN III, 7: 1114 a 32 – b 1]“; a. a. O. Zum Sinn und zur Funktion des zitierten Satzes im Zusammenhang der ethischen Betrachtung des Aristoteles s. R. A. Gauthier u. J. Y. Jolif, L'Éthique à Nikomaque. Introduction, Traduction et Commentaire, Louvain-Paris 1958/59, 1970, t. II, 1 (Commentaire, Livres I-V) 215; A. W. Müller, Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles, Freiburg i. Br. 1982, 266–230.

In der vorangehenden Überlegung ergab sich, daß das Schlußfolgern, welches auf einen partikulären Schlußsatz führt, stets irgendwelche partikulären Prinzipien zugrundelegt. Unter den partikulären Grundsätzen, von denen das praktische Schlußfolgern ausgeht, das zu einer Feststellung des hier und jetzt zu Tuenden führt, lassen sich aber zwei Arten oder Typen von Grundsätzen unterscheiden: (a) Sätze, die irgendwelche Tatsachen der Erfahrung ausdrücken, die für die Gestaltung des Tuns von Bedeutung sind²¹; und (b) Sätze, die ausdrücken, was im besonderen und in der konkreten Situation durch oder im Tun erreicht werden soll.

Während die ersteren irgendwelche sachlichen Umstände des Handelns bestimmen, haben diese letzteren das zu Tuende oder im Tun zu Erwirkende selbst zum Gegenstand: Ihr Gegenstand ist „aus der Gattung dessen, was getan werden kann“²². Deshalb gehören sie, im Unterschied zu jenen, zu den ‚*principia agibilium*‘ im eigentlichen und engeren Sinne. Insofern sie bestimmen, was im Tun erreicht werden soll, kommen sie mit den durch unmittelbare Einsicht oder ein erworbenes Wissen erkannten praktischen Grundsätzen, welche allgemeinste oder auch speziellere (immer noch allgemeine) Richtnormen des Handelns formulieren, überein. Von diesen unterscheiden sie sich, insofern sie das Ziel des Tuns nicht lediglich im allgemeinen, sondern im besonderen, mit Beziehung auf eine konkrete Handlungssituation bestimmen²³.

Sie erscheinen in dem Teil der praktischen Erwägung, der von dem universalen praktischen Prinzip ausgeht, welches das spezielle Handlungsziel (im Subjekt-Begriff) darstellt und als ein zu verfolgendes, im Tun zu verwirklichendes, vorschreibt; und zwar als der Untersatz, welcher das spezielle Handlungsziel, das jener universale Grundsatz ausdrückt und als ein zu verfolgendes bestimmt, in Rücksicht auf die gegebenen konkreten Umstände auslegt, im partikulären expliziert²⁴. Das Gemeinte läßt sich durch einige Beispiele verdeutlichen, welche Erklärungen des Thomas selbst entnommen sind; die Beispiele dienen zugleich auch der Bestätigung, daß die hier vorgeschlagene Deutung der Textstelle zutrifft: Bestimmt der betreffende universale Grundsatz etwa, daß ein jedes Lustbringende zu verfolgen

²¹ Vgl. I-II, 14, 6c: „huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii supponuntur sunt quaecumque sunt per sensum accepta ...“.

²² „ex ipso genere operabilium“; a. a. O.

²³ S. o., 58, 5c: „... principia particularia agibilium, quae sunt fines“.

²⁴ Im Blick steht hier ein spezieller Typ praktischer Folgerns oder ein besonderer Teil des praktischen Syllogismus. Insofern sein Untersatz nicht eine Annahme über einen bestimmten Sachverhalt ausdrückt (der sich zur Handlung als deren Umstand verhält), sondern eine Annahme darüber, worin das Handlungsziel (das der Obersatz – ein universaler praktischer Grundsatz – als ein zu verfolgendes bestimmt) unter den gegebenen Umständen im besonderen besteht, unterscheidet er sich von dem praktischen Folgerungstyp, den Thomas an späterer Stelle (in Anspielung auf einen bekannten Stoff der klassischen Tragödie) erläutert: „... sicut homo prohibetur ab actu parricidii [= quasi conclusio], per hoc quod scit patrem non esse occidendum [major: ‚non est occidendum pater‘], et per hoc quod scit hunc esse patrem [minor: ‚hic homo est pater‘]“; I-II, 76, 1c.

ist²⁵, so gibt das partikuläre praktische Prinzip, das als Untersatz erscheint, an, welches Verhalten, welches Tun unter den gegebenen Umständen in optimaler Weise Lust bringt: „Diese Tätigkeit [etwa: das Süße, das da vorliegt, aufessen] ist [jetzt am ehesten] lustbringend.“²⁶

Enthält das universale praktische Prinzip, das die Schlußfolgerung zugrundelegt, das Gebot, wonach in der Zuwendung zu sinnlich Lustbringendem das vernünftige Maß zu suchen und das Übermaß zu vermeiden ist²⁷, so bringt der zugehörige partikuläre praktische Grundsatz zum Ausdruck, worin das vernünftige Maß hier und jetzt besteht – welches Verhalten gegenüber dem begegnenden Sinnfälligen, das als ein Lustbringendes erscheint, unter den gegebenen Umständen das vernünftige Maß oder die „rechte Mitte“ trifft.

Wofern das Ziel, welches der universale Obersatz als ein zu verfolgendes bestimmt, in der Vermeidung eines Schlechten besteht (der betreffende praktische Grundsatz also ein Verbot ausdrückt), legt der zugehörige partikuläre praktische Grundsatz fest, was das zu Vermeidende, das jener Grundsatz im allgemeinen bezeichnet, in der konkreten Situation ist; etwa zu dem Grundsatz: „Man darf nichts tun, das durch Gottes Gesetz verboten ist.“ „Der Geschlechtsverkehr mit dieser Frau [ist] durch Gottes Gesetz verboten;“²⁸ – zu dem Grundsatz: „Man darf keine Unzucht begehen.“ „Dieser Akt [etwa: Intimverkehr mit dieser Frau, welche mit jenem anderen verheiratet ist] ist Unzucht;“²⁹ – oder zu dem Grundsatz: „Alles Unehrenhafte ist zu vermeiden.“ „Dies [ein solches Verhalten jetzt ...] ist unehrenhaft.“³⁰ Das Tun, welches der Schlußsatz der praktischen Folgerung der besonderen Handlungsweise zuordnet, in die der partikuläre praktische Grundsatz das Ziel expliziert, besteht in diesem Falle nicht (wie in dem Fall, für den die vorangehenden Beispiele stehen) in der Ausführung, sondern in deren Gegenteil; denn die Praxis, die ein zu Vermeidendes als zu Vermeidendes aufnimmt, ist die (bewußte) Nicht-Ausführung.

Da nun jener Schlußsatz aus dem universalen praktischen Grundsatz nicht hervorgeht, es sei denn vermittelt des partikulären praktischen Prinzips, durch das er seinen Gegenstand (dasjenige, was er als jetzt Auszuführendes bzw. Nicht-Auszuführendes bestimmt) erhält, hängt seine praktische Wahrheit oder Rechtheit stets auch von der Rechtheit des partikulären

²⁵ Vgl. „omne delectabile est prosequendum“; De malo 3, 9 ad 7.

²⁶ „hic actus est delectabilis“; De malo, a. a. O.

²⁷ Vgl. die Erklärung des Ethikkomentars zum Inhalt der (rechten) Bestimmung des allgemeinen Handlungsziels im Bereich des Umgangs mit sinnlich Lustbringendem, die den temperatus auszeichnet: „ille ... qui habet rectam aestimationem de fine circa delectationes corporales, ut scilicet aestimet medium in eis bonum et finem, superabundantias autem malum, est temperatus“; In Eth, VII, 8, n. 1432.

²⁸ „nihil prohibitum lege Dei [est] faciendum“ – „concubitus cum ista muliere [est] prohibitum lege Dei“; De ver. 17, 2c.

²⁹ „nulla fornicatio est committenda“ – „hic actus est fornicatio“; De malo 3, 9 ad 7.

³⁰ „omne inhonestum est fugiendum“ – „hoc est inhonestum“; In Eth. VII, 3, n. 1345.

praktischen Grundsatzes ab, durch den er zustandekommt. Im Interesse der Klärung, wie der praktische Vernunftdiskurs in der Handlungslage und insbesondere der Schlußsatz, zu dem er führt, regelmäßig als ein rechter zustandekommt, ist also auch zu fragen, was den Menschen befähigt, die partikulären praktischen Grundsätze, welche die Ziele im besonderen explizieren, in der jeweiligen Handlungssituation richtig zu erfassen. Ein Blick auf die Bedingungen, unter denen das betreffende Urteil als ein rechtes zustandekommt, zeigt sofort, daß die Ertüchtigung der Vernunft allein den Menschen nicht hinreichend befähigt, das Ziel im Partikulären richtig zu deuten: Das Urteil über das konkrete Ziel erfolgt nicht unmittelbar, sondern aufgrund eines Diskurses der praktischen Vernunft. Der Diskurs findet seinen Ausgangs- und Rückbezugspunkt in dem speziellen Ziel – dem Guten, das der Handelnde als das von ihm in dem betreffenden Tätigkeitsbereich überhaupt zu verfolgende Ziel versteht und erstrebt – und bezieht stets irgendwelche in der Erfahrung gegebenen Umstände des Handelns ein. Ob jenes Urteil das Richtige trifft, hängt deshalb auch davon ab, wie das spezielle Ziel beschaffen ist, das die Erwägung zugrundelegt, und ob der Erwägende die besonderen Umstände richtig einschätzt; ein Fehler in der einen oder der anderen Hinsicht hat in der Regel einen Irrtum in der Feststellung des partikulären Ziels zur Folge.

Keine intellektuelle Prägung bietet aber für sich oder in Verbindung mit anderen Dispositionen der Vernunft hinreichende Gewähr, daß der Handelnde seiner Erwägung ein richtiges Urteil bezüglich des speziellen Handlungsziels zugrundelegt, und die besonderen Umstände, in Rücksicht auf die er das Ziel auslegt, richtig einschätzt:

1) Nach dem zuvor Festgestellten läßt sich wohl sagen, daß der Mensch durch den Habitus der Synderesis und Habitus der verschiedenen Arten praktischer Wissenschaft prinzipiell in die Lage versetzt wird, das gebührende Ziel im speziellen, in Rücksicht auf den jeweiligen Tätigkeitsbereich, richtig einzuschätzen. Keiner dieser Habitus, noch irgendeine andere praktisch-intellektuelle Vortrefflichkeit, noch auch die Gesamtheit intellektueller Vortrefflichkeiten gewährleistet jedoch, daß der Mensch in der Handlungslage der Erwägung, durch die er das konkrete Ziel ermittelt, tatsächlich das, was er im speziellen und richtig als Ziel-Gutes versteht, als Ausgangspunkt zugrundelegt und als deren Rückbezugspunkt gegenwärtig hält. Warum es sich so verhält, erhellt aus folgender Erwägung:

Das von der Vernunft aufgefaßte und in einem entsprechenden Urteil als Ziel festgestellte Ziel ist, als von der Vernunft festgestelltes, nur möglicher, nicht wirklicher Ausgangspunkt des praktischen Überlegens. Zum wirklichen Ausgangspunkt des praktischen Diskurses wird es durch dasjenige, was von dem festgestellten Ziel her die Erwägung wirkursächlich begründet. Die Wirkursache, welche den Diskurs der praktischen Vernunft von dem erkannten Ziel her in Gang bringt und hält, liegt aber nicht in der Vernunft, sondern im Willen, der sich in der Intention auf das erkannte Ziel

spannt³¹. Durch den Akt der Intention erhält die praktische Erwägung ihren Anstoß und als Ausgangspunkt das Ziel, auf das sich der Wille in jenem Akt richtet³². Da das Streben des Willens dem praktischen Vernunfturteil, welches das Ziel irgendwie bestimmt und insofern mit einer Begrenzung darstellt, nicht mit Notwendigkeit folgt, und Regungen im Bereich der sinnlichen Antriebssphäre Einfluß auf das Urteil der praktischen Vernunft nehmen können, besteht grundsätzlich die Möglichkeit, daß die Erwägung, die zur Feststellung des konkreten Handlungsziels führt, ihren Ausgangspunkt nicht in dem gebührenden Ziel findet, das der Handelnde im speziellen richtig versteht, sondern in einem anderen, in derselben Ebene konkurrierenden und nicht gebührenden Ziel, welches sich ihm aufgrund einer akuten vernunftwidrigen Tendenz im Bereich der sinnlichen Strebekräfte als erstrebenswert darstellt³³.

Nicht allein die Kraft eines sinnlichen Antriebs, sondern auch etwa die Indisposition des rationalen Strebevermögens, ein Mangel an Spannkraft des Willens, der die Erwägung auslöst, kommt als Faktor in Betracht, welcher bewirkt oder wenigstens dazu beiträgt, daß die Erwägung ihren Ausgangspunkt nicht in dem praktischen Prinzip findet, das der Erwägende richtig erfaßt; eine gewisse natürliche Begrenztheit und Schwäche des Willens zeigt sich mitunter in Handlungslagen, in denen es das Gut des Mitmenschen zu besorgen gilt³⁴.

2) Gelangt ein sinnlicher Antrieb im Handelnden zur Vorherrschaft, so vermag er auf verschiedenen Wegen³⁵ auch auf dessen Deutung der gegebenen Umstände Einfluß zu nehmen und sie in eine Richtung zu lenken, nach der sie der Sachlage nicht gerecht wird. Geht aber die Erwägung in der Deutung irgendeines maßgeblichen Handlungsumstands fehl, so führt sie, selbst wenn sie ein richtiges Urteil über das im speziellen zu verfolgende Ziel zu-

³¹ Vgl. „in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis: ... sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quae sunt ad finem“; I-II, 14, 1 ad 1.

³² Das letztere Moment der Konzeption erscheint implizit an einer Stelle des Ethikkomentars, in der Thomas die Argumentation des Aristoteles für die These, die moralische Vortrefflichkeit sei unabdingbar für den Habitus der Klugheit, am Beispiel des temperatus erläutert: „... puta temperato optimum et quasi principium est attingere medium in concupiscentiis tactus. Sed quod hoc sit optimum, non apparet nisi bono, id est virtuoso, qui habet rectam existimationem de fine, cum virtus moralis faciat rectam intentionem [!] finis“; In Eth. VI, 10, n. 1273. Aufgrund der in systematischem Zusammenhang getroffenen Feststellungen des Thomas zum Einfluß des moralischen Habitus auf die Intention („intentio ... hominis provenit ex habitu“; De malo 8, 1 ad 15; „debita intentio finis ... fit per virtutem moralem“; I-II, 58, 4c) und mit Rücksicht auf die Darlegungen der I-IIae zum Ursprung des consiliums im Zielwollen (vgl. 14, 1 ad 1) kann angenommen werden, daß die Stelle auch die eigene Auffassung des Thomas zum Ausdruck bringt.

³³ Die Situation des Erwägenden, der infolge eines sinnlichen Antriebs, der in ihm die Oberhand gewinnt, seiner Überlegung nicht den (speziell-)allgemeinen praktischen Grundsatz, den er im Modus des Wissens erkennt, zugrundelegt, sondern einen anderen, der das Handlungsziel in der Ebene des speziell-Allgemeinen entgegengesetzt bestimmt, legt Thomas in I-II, 77, 2 ad 4 im Anschluß an Ausführungen des Aristoteles (EN 1147 a 32–b3) auseinander; im Blick steht der Fall des Unbeherrschten.

³⁴ Vgl. I-II, 50, 5 und 56, 6, sowie De virt. in comm. 5.

³⁵ S. die Analyse in I-II, 77, 1c.

grundelegt, nicht – es sei denn durch Zufall – zu einem Urteil, welches das Ziel im Partikulären richtig bestimmt.

Demnach erfordert ein Verhalten der praktischen Vernunft, wonach diese das konkrete Handlungsziel einigermaßen regelmäßig und zuverlässig richtig bestimmt, außer bestimmten praktisch-intellektuellen Qualitäten auch die dauerhafte Hinordnung der menschlichen Strebevermögen auf das Tätigsein in einer Form, welche der menschlichen, rationalen Natur entspricht.

Eine solche Ausrichtung wird den menschlichen Strebevermögen aber gerade zuteil durch die in ihnen zu erwerbenden moralischen Vortrefflichkeiten – zu deren Sinngehalt es eben gehört, daß sie dem durch sie geprägten Strebevermögen eine beständige Ausrichtung und quasi naturhafte Hinneigung zu einer Art des Tätigseins mitteilen, in der es – bzw. der durch es Strebende – sich der Vernunft gemäß verhält. Nimmt man den weiteren Gedanken hinzu, daß die grundlegenden moralischen Vortrefflichkeiten, die den einzelnen in Beziehung auf die allgemeinen Belange der menschlichen Lebenspraxis vervollkommen, derart miteinander verbunden und aufeinander hingeordnet sind, daß die eine von ihnen nicht ohne die anderen erworben und in Besitz gehalten werden kann³⁶, so ergibt sich, daß der Besitz zumindest sämtlicher grundlegenden moralischen Vortrefflichkeiten eine notwendige Bedingung des regelmäßigen rechten Urteils über das konkrete Handlungsziel darstellt. Er bildet insofern auch eine notwendige Bedingung des regelmäßigen rechten Urteils über das hier und jetzt zu Tuende (Auszuführende bzw. nicht Auszuführende), da die Folgerung, aus der dieses Urteil hervorgeht, die Bestimmung des konkreten Handlungsziels zugrundelegt. Auf welche Weise die guten Habitus im strebenden Teil der Seele das beständige rechte Urteil bezüglich des Handlungsziels begründen, läßt sich im Sinne des Thomas genauer erklären.

Direkte und indirekte Auswirkung des Habitus auf die Zieleinschätzung

Ein Aspekt des Zusammenhangs wurde bereits hervorgehoben: Insoweit die moralische Vortrefflichkeit die ungeordneten sinnlichen Strebebewegungen überwindet³⁷ und in der Seele einen anhaltenden Zustand der Ruhe und Freiheit von derartigen Gemütseregungen begründet, ermöglicht sie indirekt das regelmäßige rechte Urteil der Vernunft über das Handlungsziel: indem sie die Hindernisse und Begrenzungen beseitigt, die der praktische Vernunftgebrauch von der Seite der sinnlichen Strebekräfte erfährt.

Diese Überlegung erscheint nun aber nicht in den betrachteten Ausführungen des Artikels I-II, 58, 5, in denen Thomas die Annahme rechtfertigt, die regelmäßige rechte Bestimmung des konkreten Handlungsziels sei nur

³⁶ Vgl. I-II, 65, ic., ad 1, ad 3, sowie De virt. card. 2c.

³⁷ Vgl. „virtus passiones inordinatas superat“; I-II, 59, 5 ad 1.

demjenigen möglich, der die moralischen Vortrefflichkeiten besitzt. Den Ausführungen zufolge begründen die moralischen Vortrefflichkeiten das rechte Verhalten des Menschen gegenüber den Zielen, die das Handeln im besonderen leiten, insofern sie Habitus bilden, „denen gemäß es dem Menschen gewissermaßen zu einem natürlichen Zug wird, über das Ziel richtig zu urteilen“. Zur Erklärung des Sachverhalts verweist Thomas anschließend auf eine spezielle Regel und einen allgemeinen Grundsatz, auf den diese sich (vermittels der hier unausgesprochenen Annahme, daß die moralische Vortrefflichkeit eine Beschaffenheit des strebenden Teils der Seele bildet) zurückführen läßt: Der (moralisch) Vortreffliche urteile richtig über das Ziel der (moralischen) Vortrefflichkeit; wie nämlich einer beschaffen sei (im Bereich der Strebekräfte), so sei auch das beschaffen, was sich ihm als Ziel zeige. Gemeint ist: Derjenige, der die moralische Vortrefflichkeit als dauerhafte Beschaffenheit im strebenden Teil der Seele besitzt, urteilt aufgrund der quasi-naturhaften Ausrichtung und Tendenz, welche diese Beschaffenheit dem Strebevermögen mitteilt, regelmäßig richtig über das Ziel der moralischen Vortrefflichkeit.

Die Erklärungen geben zu verstehen, daß der Beitrag, den die moralischen Vortrefflichkeiten zur rechten Orientierung der praktischen Vernunft bezüglich der besonderen, konkreten Ziele des Handelns leisten, sich nicht in der Niederhaltung sinnlicher Strebebewegungen, welche die praktische Vernunft an der Erkenntnis der richtigen Ziele hindern, erschöpft, sondern darüber hinaus noch eine direkte positive Funktion dieser Strebehabitus einschließt, nach der sie die praktische Vernunft in der Handlungslage auf einen bestimmten Zielgehalt ausrichten und hinlenken, den zu erstreben für den Handelnden in der betreffenden Situation vernünftig ist – mit dessen tätiger Verwirklichung er das Sein gemäß der Vernunft, oder das menschliche Gute, auf das hin er angelegt ist, in einer besonderen Gestalt erreicht³⁸.

Genauer zu betrachten bleibt, wie der moralische Habitus gemäß Thomas in der Handlungslage auf die Zielorientierung des Handelnden Einfluß nimmt; im besonderen ist zu klären, was im Sinne des Thomas dem Handelnden in der konkreten Situation aufgrund des Habitus als Ziel erscheint und in welcher Form, unter welchen besonderen Bedingungen, das betreffende praktische Urteil in der Handlungslage gefällt wird. Den Fragen sei im folgenden unter Beschränkung der Betrachtung auf einige Texte, welche in dieser Beziehung als die wichtigsten erscheinen, nachgegangen. Der Satz, der in I-II, 58, 5c der näheren Begründung der Annahme dient, die regelmäßige richtige Beurteilung des konkreten Handlungsziels gelinge nur dem moralisch Vortrefflichen, bestimmt den Gegenstand, in Beziehung auf den jener das richtige Urteil besitzt, sehr allgemein. Er umfaßt in seinem Sinn beide Gedanken: sowohl den, daß der Inhaber der moralischen Vortrefflich-

³⁸ Auf dieses Moment der Konzeption hat erstmals *Abbà* (a. a. O., insbes. 97–109) aufmerksam gemacht.

keiten, in Beziehung auf das Ziel der Vortrefflichkeit (bezüglich desjenigen, was das eigentümliche Ziel des jeweiligen guten Strebehabitus ist) das richtige praktische Urteil hat – wie auch den, daß der Besitzer der moralischen Vortrefflichkeit das richtige praktische Urteil hat bezüglich des konkreten Ziel-Guten, das der moralischen Vortrefflichkeit in der jeweiligen Situation gemäß ist und entspricht³⁹.

Wenn dieses konkrete Ziel-Gute der Sache nach auch nicht verschieden ist von dem Guten, welches das eigentümliche und nächste Ziel bildet, auf das die moralische Vortrefflichkeit von sich her hingeordnet ist, so fällt es doch dem Sinngehalt nach nicht mit diesem zusammen: Der operative Habitus steht durch seine Natur in nächster Hinordnung nicht auf dieses oder jenes Tätigsein, sondern auf eine Art des Tätigseins. Demgemäß hält sich das Gute, welches das eigentümliche und nächste Ziel der (einer) moralischen Vortrefflichkeit bildet, in der Ebene des speziell-Allgemeinen; es findet den ihm gemäßen Ausdruck im Medium der Vernunft in einem universalen praktischen Grundsatz (mittlerer Allgemeinheit), der angibt, worauf es für den Menschen im Interesse der Verwirklichung seines menschlichen Seinkönnens in dem betreffenden Tätigkeitsbereich ankommt, oder was durch die menschliche Natur in dem betreffenden Tätigkeitsbereich als Ziel gesetzt ist. Von jenem unterscheidet sich das Ziel-Gute, das dem betreffenden Strebehabitus in der Situation entspricht, durch die konkrete, partikuläre Bestimmung, die es ihm hinzufügt.

Worin das eigentümliche und nächste Ziel einer moralischen Vortrefflichkeit besteht, erläutert Thomas im Rahmen anderer Untersuchungen zur Funktion der moralischen Vortrefflichkeit: Es besteht in dem durch den jeweiligen Strebehabitus hervorgebrachten Tätigsein, welches (und insofern es) dessen eigentümliche Struktur ausdrückt oder abbildet⁴⁰. Was sich dem Handelnden aufgrund der moralischen Vortrefflichkeit als das von ihm im speziellen zu verfolgende Ziel zeigt, ist gerade das Gute, welches das eigentümliche und nächste Ziel dieser Vortrefflichkeit bildet: der Ausdruck der Form, welche die Eigenart des betreffenden Habitus darstellt, im Handeln. Der Sachverhalt läßt sich am Beispiel der speziellen Zielorientierung desjenigen, der den Habitus der Tapferkeit besitzt, verdeutlichen: Das Gute, das sich dem Tapferen in einer bedrohlichen Lage, in der Handlungsbedarf besteht, als das von ihm im speziellen zu verfolgende Ziel zeigt, besteht in dem

³⁹ Während die Formulierung in I-II, 58, 5c und die Parallelstelle in QdI. XII (15, a, un. c: „circa fines virtutum nullus bene se habet nisi per habitum illius virtutis“) den Akzent mehr in Richtung des ersten Gedankens setzen, weist die Erklärung im Corpus des zweiten Artikels der Q. disp. de virt. card. eher in Richtung des zweiten: „De fine ... habet aliquis rectam existimationem per habitum virtutis moralis ... sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem; et vitioso illud quod pertinet ad illum vitium; et est simile de gustu infecto et sano.“

⁴⁰ Vgl. „virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines“; I-II, 20, 3 ad 2. – „unicuique habenti habitum, in quantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum“; I-II, 88, 3c. – „finis virtutis operantis ... proximus et proprius est quod similitudo habitus existat in actu“; In Eth. III, 15, n. 549.

Handeln, welches die Struktur der Tapferkeit zum Ausdruck bringt; Thomas deutet den Zusammenhang im Zuge der Erläuterung einer Erwägung des Aristoteles zur Motivlage des Tapferen⁴¹ in Rücksicht mehr auf die entsprechende Handlungsabsicht, die durch jene praktische Erkenntnis ihren Gegenstand empfängt: „Das Gute, das der Tapfere intendiert, ist die Tapferkeit; nicht freilich der Habitus der Tapferkeit, der [ja im Tapferen] bereits vorher [vor der betreffenden Intention] da ist, sondern die Ähnlichkeit [das Abbild, die gleichförmige Darstellung] derselben in der Tätigkeit. Und das ist auch das Ziel ...“⁴² – das eigentümliche und nächste Ziel nämlich, worauf diese Vortrefflichkeit ihrem Wesen nach hingeordnet ist, und das spezielle Ziel, die spezielle Gestalt des menschlichen Guten, welche der Tapfere bei jedem durch diesen Habitus gewirkten konkreten Vollzug als Ziel im Blick hat und erstrebt⁴³.

Es kann angenommen werden, daß die Darlegungen auch die eigene Auffassung des Thomas zum Ausdruck bringen; denn dieselbe Konzeption erscheint – in einer Hinsicht präzisiert und mit einer Erklärung versehen, die den Sachverhalt im Lichte eines allgemeinen ontologischen Grundsatzes deutet – in einer Untersuchung des Traktats der II-IIae über die Tapferkeit, welche zu klären sucht, ob der Tapfere um des Guten des ihm eigenen Habitus willen handelt⁴⁴. Die Untersuchung zielt nicht nur auf ein philosophisch-ethisches, sondern darüber hinaus auf ein moraltheologisches Verständnis der Beweggründe tapferen Handelns. Unter beiden Gesichtspunkten ist der Unterschied belangvoll, der zwischen dem nächsten Ziel und dem entfernten, insbesondere dem letzten Ziel, das der Handelnde in seinem Tun verfolgt, besteht. Ihm trägt die Präzisierung, mit der die Konzeption im Ergebnis der Untersuchung erscheint, Rechnung. Die Erörterung führt zu der Annahme, daß der Tapfere in der Tat als Ziel erstrebt, das Abbild seines Habitus im Vollzug auszudrücken – da und insofern sich seine Intention auf das Handeln richtet, das sich in Übereinstimmung mit seinem Habitus hält –, daß aber dieses Ziel nicht das letzte, sondern vielmehr das nächste Ziel bildet, das der Tapfere verfolgt; das entfernte und letzte Ziel, nach dem er strebt, ist die Glückseligkeit oder (in Rücksicht auf den Gegenstand der Glückseligkeit und speziell in Beziehung auf den Tapferen gesagt, der ein

⁴¹ Vgl. EN 1115 b 20–26.

⁴² „bonum quod intendit fortis, est fortitudo. Non quidem habitus fortitudinis, qui iam praexistit, sed similitudo ipsius in actu. Et hoc etiam est finis, (quia unumquodque quod est propter finem determinatur secundum proprium finem, quia ex fine sumitur ratio eorum quae sunt ad finem)“; In Eth. III, 15, n. 550.

⁴³ Vgl. „finis fortitudinis est aliquid ad rationem fortitudinis pertinens. Sic igitur fortis sustinet et operatur gratia boni. Et hoc est in quantum intendit operari ea quae sunt secundum fortitudinem“; a. a. O.

⁴⁴ Vgl. II-II, 123, 7. Den bezüglich der nächsten Zielausrichtung des Tapferen angenommenen Sachverhalt erklärt Thomas hier mittels seiner Zurückführung auf ein universales Prinzip, demzufolge jedes Tätige, Wirkende in seinem Wirken als nächstes Ziel erstrebt, das Abbild seiner eigenen Struktur – der Form, durch die es wirkt – in das andere, auf das es einwirkt, einzuführen: „finis ... proximus uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suae formae in alterum inducat“.

solcher nicht nur gemäß der erworbenen, sondern auch der eingegossenen moralischen Vortrefflichkeit der Tapferkeit ist:) Gott⁴⁵.

Näher zu erklären bleibt, wie sich dem Handelnden das eigentümliche Ziel des Habitus zeigt, insofern es sich ihm eben aufgrund des Habitus als Ziel zeigt – und wie sich der Handelnde aufgrund des moralischen Habitus urteilend auf dieses Ziel bezieht.

Die Erscheinungsform des eigentümlichen Ziels des Habitus in der Handlungslage

Eine grundlegende Erwägung zu der ersteren Frage entwickelt Thomas in einem Erläuterungsabschnitt des dritten Buchs des Ethikkomentars⁴⁶: Ein Vergleich von Urteilen, in denen einer Sache unter dem eigentlich praktischen Gesichtspunkt das Gut- oder Erstrebenswertsein zugesprochen wird, führt auf zwei besondere Weisen, in denen etwas als Gutes Gegenstand der praktischen Beurteilung sein kann – und zweier entsprechender spezieller Erscheinungsgestalten des praktischen Guten⁴⁷: Der Sache kann das Gutsein in einem Sinne zugesprochen werden, nach dem dieses ihr einfachhin und an ihr selbst zukommt – oder aber in einem Sinne, wonach dieses ihr nicht einfachhin und an ihr selbst zukommt, sondern nur unter den gerade gegebenen besonderen Umständen und aufgrund ihrer Beziehung zu einem anderen Guten, dessen Erreichung oder Bewahrung sie dient. Die Erscheinungsform des praktischen Guten, die der ersten Weise des Urteilens entspricht – vor allem sie ist im vorliegenden Zusammenhang von Interesse –, ist gerade die des schlechthin und an ihm selbst Erstrebenswerten oder Guten.

Es versteht sich im Sinne des Thomas von selbst, und wird deshalb an der Stelle nicht eigens hervorgehoben, daß etwas, das sich in der einen oder der anderen Form als Gutes zeigt, sich als ein solches in Beziehung auf den Menschen zeigt, der es als solches erkennt; denn was vom handelnden Menschen als Gutes erkannt werden kann, ist ja immer etwas Gutes in Rücksicht auf den Menschen. Der Gedanke, daß Gutes in der praktischen Einstellung stets in dieser Beziehung in den Blick kommt, ist maßgeblich für den Sinn der Ausdrücke, die Thomas an der Stelle verwendet, um die Formen der Er-

⁴⁵ Vgl. „fortis sicut finem proximum intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu: intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus“; a. a. O., c. Die Pointe des Resultats liegt in der Perspektive der Untersuchung darin, daß die Intention des Tapferen nicht allein, sondern auch, und zwar gerade in letzter Instanz, auf die Glückseligkeit bzw. deren Gegenstand gerichtet ist – unmittelbar und nächstens aber auf das geht, was für seinen Habitus das charakteristische und nächste Ziel ist.

⁴⁶ Zum Folgenden vgl. In Eth. III, 13, n. 517–520. Die Ausführungen bringen, wie das einleitende „considerandum est“ anzeigt, auch die eigene Position des Thomas zum Ausdruck.

⁴⁷ Vgl. „potest [huiusmodi iudicium] super aliquo ferri, quod sit bonum, dupliciter. Uno modo ut aliquid videatur alicui simpliciter et secundum se bonum; et hoc videtur bonum secundum rationem finis. Alio autem modo ut videatur aliquid alicui bonum non simpliciter et secundum se, sed prout nunc“; a. a. O.

scheinung des Guten in der praktischen Perspektive näher zu charakterisieren. Ebensovienig wie das schwer ins Deutsche übertragbare „*prout nunc*“ („insoweit, jetzt“, „in Beziehung auf das Hier und Jetzt“) kennzeichnet der Ausdruck „einfachhin und an ihm selbst“ („*simpliciter et secundum se*“) das sich Zeigende in und für sich selbst. Er qualifiziert es vielmehr in seiner Beziehung zum Menschen, in der es sich zeigt, insofern es dem handelnden Menschen als Gutes erscheint. Die Beziehung wird durch ihn als eine solche charakterisiert, in der es sich als Gutes zu dem Menschen verhält, insofern er Mensch ist und nach menschlicher Vollendung strebt. Als ein schlechthin und an ihm selbst Gutes stellt sich dem Handelnden gerade dasjenige dar, das ihm als ein Gutes erscheint, in dem (in dessen Erlangung) er eine menschliche Vollendung findet, oder einen Zug seines spezifisch menschlichen Seinkönnens erfüllt.

Nun versteht aber der Mensch – der in natürlicher Tendenz der Verwirklichung seines menschlichen Seinkönnens zuneigt – ein jedes, das sich ihm als Gutes zeigt, worin er menschliche Vollendung oder Erfüllung findet, als ein an sich selbst und um seiner selbst willen erstrebenswertes Gutes. Insofern läßt sich sagen, daß sich dasjenige, was dem Handelnden in jener Form als Gutes erscheint, und insofern es sich so, als schlechthin und an ihm selbst Gutes, zeigt, dem Handelnden als Ziel erscheint; denn den Sinngehalt des Ziels erfüllt gerade das Gute, das sich nicht lediglich in Rücksicht auf ein anderes, durch es zu erlangendes Gutes, sondern für sich selbst und um seiner selbst willen erstrebt wird, oder erstrebenswert ist⁴⁸.

Gerade in dieser Form nun erscheint dem Handelnden, der einen bestimmten moralischen Habitus besitzt, in der spontanen Deutung, in der er die Situation auf das hin auslegt, worauf es in ihr für ihn im speziellen ankommt, dasjenige, worauf dieser Habitus von sich her hingeordnet ist. Dasjenige nämlich, worauf sich der Mensch in einer beständigen, inneren, naturhaften oder einer naturhaften Tendenz ähnlichen Hinneigung richtet, wird von der praktischen Vernunft spontan als ein menschliches Gutes eingeschätzt⁴⁹, also als ein Gutes, das einfachhin und an ihm selbst erstrebenswert ist. Der moralische Habitus begründet aber im strebenden Teil der Seele eine solche dauerhafte, quasi natürliche Tendenz oder Hinneigung – und zwar eine Hinneigung, die sich geradewegs auf das richtet, worauf er selbst als auf sein nächstes und eigentümliches Ziel hingeordnet ist: eben auf das entsprechende Tätigsein oder Handeln, welches seine Wesensstruktur zum Ausdruck bringt. Deshalb erscheint dieses Tätigsein oder Handeln in

⁴⁸ Der Begriff des Ziels läßt offen, ob das erfaßte Gute ein ausschließlich um seiner selbst willen oder ein um seiner selbst willen und auch noch um eines anderen Guten willen erstrebtes ist. In II-II, 145, 1 ad 1 hebt Thomas im Anschluß an eine entsprechende Erwägung des Aristoteles (EN I, 5, 1097 a 25–34) die beiden einander ausschließenden Bestimmungen hervor, die zu dem Begriff hinzugefügt werden können, so daß der Begriff einer bestimmten Zielart entsteht.

⁴⁹ Vgl. I-II, 94, 2c: „*omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona [humana; vgl. den Kontext] et per consequens ut opere prosequenda*“.

der Beurteilung der Handlungslage, die aus der betreffenden habituellen Neigung hervorgeht, als etwas, das einfachhin und an ihm selbst erstrebenswert ist: „Aus der Hinneigung des [moralischen] Habitus geht das Urteil hervor, wodurch der Mensch urteilt, daß etwas ...“ – das Tätigsein nämlich, welches die eigentümliche Struktur des Habitus abbildet – „... ein an sich selbst und einfachhin Gutes sei“⁵⁰.

Gemeint ist dabei auch, daß das (durch den Besitz des moralischen Habitus nicht prinzipiell ausgeschlossene) Urteil, in dem der Handelnde eine dem Habitus entsprechende Tätigkeit lediglich insofern erstrebenswert befindet, als sie einem von ihr sachlich verschiedenen Zweck dient, nicht aus der Hinneigung des Habitus hervorgeht. Im Sinne der Erklärung liegt es aber nicht, zu bestreiten, daß der Handelnde das Tätigsein, worauf der Habitus als auf sein eigentümliches und nächstes Ziel hingeordnet ist, als erstrebenswert auch in Hinsicht auf ein weiteres, durch es zu erlangendes Gutes einschätzt oder einschätzen kann; und zwar durchaus in einem praktischen Urteil, das sich in Übereinstimmung mit der quasi naturhaften Tendenz hält, welche der Habitus im Strebevermögen begründet.

Der Modus des durch den Habitus bestimmten Urteilsaktes

In einigen sehr knapp gehaltenen Bemerkungen unterscheidet und erklärt Thomas in seinem theologischen Hauptwerk zwei Grundformen des Urteilens. Den Erklärungen läßt sich entnehmen, daß der Inhaber des moralischen Habitus das Urteil über das spezielle Ziel, sofern er es in der Handlungslage aufgrund des moralischen Habitus fällt, in einem besonderen Modus fällt. Charakteristisch für diesen ist, daß der Urteilsakt nicht oder jedenfalls nicht allein aufgrund eines rationalen Diskurses, sondern weitgehend spontan aus einer inneren, auf das zu Beurteilende gerichteten Tendenz oder Hinneigung vollzogen wird.

In einer Erörterung im ersten Teil des theologischen Hauptwerks⁵¹ bestimmt Thomas diesen Urteilsmodus als „iudicare per modum inclinationis“ in Abhebung gegen eine spezifisch andere Weise des Urteilens, die er in dem Zusammenhang als „iudicare per modum cognitionis“ kennzeichnet. In dem letzteren Modus wird geurteilt, wenn das Urteil nicht spontan aufgrund einer inneren Tendenz, sondern allein infolge eines rationalen Prozesses: gemäß oder als Ausdruck einer durch Nachforschung oder Lernen erworbenen Erkenntnis des zu Beurteilenden, gefällt wird.

Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Weisen des Urteilens leuchtet im Sinne des Thomas als berechtigt ein durch eine vergleichende Betrachtung etwa der Weise, in der sich einerseits der moralisch Vortreffliche in Kraft des ihm eigenen Habitus – andererseits der moralwissenschaftlich

⁵⁰ „iudicium quo homo iudicat aliquid esse bonum secundum se et simpliciter, provenit ex inclinatione habitus“; In Eth. III, 13, n. 520.

⁵¹ Zum Folgenden vgl. I, 1, 6 ad 3.

Gebildete in Kraft seines durch Forschung oder Lernen erworbenen Wissens, urteilend auf die Tätigkeit beziehen, die der moralischen Vortrefflichkeit entspricht: Letzterer ist – auch dann, wenn er den Habitus der moralischen Vortrefflichkeit nicht besitzt –, sofern er nur hinreichend in moralwissenschaftlichen Dingen unterrichtet ist, in der Lage, das, was gemäß einer moralischen Vortrefflichkeit zu tun ist, richtig zu beurteilen; sein Urteil über die Akte der Vortrefflichkeit erfolgt, sofern es aus der durch Studium erworbenen moralwissenschaftlichen Erkenntnis entspringt und diese ausdrückt, gerade „per modum cognitionis“. „Per modum inclinationis“ hingegen urteilt der Besitzer des betreffenden Habitus über das, was der moralischen Vortrefflichkeit im Bereich des Handelns entspricht und – so darf in Rücksicht auf das zuvor Dargelegte hinzugefügt werden: über das eigentümliche Ziel dieses Habitus, sofern es sich in der Handlungssituation als Ziel zeigt – da und insofern er durch den Habitus zu dem, worauf die Vortrefflichkeit ihrem Wesen nach hingeordnet ist (zu der entsprechenden Tätigkeit), hinneigt, und der Urteilsakt gerade aufgrund dieser Hinneigung erfolgt⁵².

Die Überlegung wird an späterer Stelle in ähnlichem Zusammenhang wiederaufgenommen. Im Corpus des Artikels II-II, q. 45, a.2 unterscheidet Thomas entsprechend den beiden in I, q.1, a.6 ad 3 festgestellten Urteilsmodi zwei Weisen, in denen die Rechtheit des Urteils oder das Urteil als ein rechtes zustandekommen kann: In der einen Weise gelingt das Urteil als ein rechtes aufgrund eines fehlerfreien rationalen Diskurses, durch den „vollkommenen Gebrauch der Vernunft“ im Überlegen und Schlußfolgern. In dieser Weise vermag, wie Thomas zur Erklärung beifügt, zum Beispiel jener, der sich die Moralwissenschaft lernend angeeignet hat, durch eine mit den Mitteln der Vernunft geführte Untersuchung über das, was zur Keuschheit gehört, richtig zu urteilen⁵³ – es kann hinzugefügt werden: ‚auch wenn er den Habitus der Keuschheit selbst nicht besitzt‘. Der Zusammenhang dieser Überlegung mit den Erwägungen zum zweiten Urteilsmodus in I, q.1, a.6 ad 3 liegt auf der Hand: Sie bestimmt die Weise, in der die Rechtheit gerade desjenigen Urteils zustandekommt, das „per modum cognitionis“ gefällt wird.

In der anderen Weise gelingt das Urteil als ein rechtes aufgrund einer Art Naturverwandtschaft oder Wesensübereinstimmung des Urteilenden mit dem zu Beurteilenden⁵⁴. Wie in der Exemplifizierung der ersten Weise (in konkreterer Fassung: näher bestimmt in Hinsicht auf den Fall des Urteils

⁵² Vgl. a. a. O.: „contingit ... aliquem iudicare uno modo per modum inclinationis: sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his, quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur ... Alio modo, per modum cognitionis: sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet.“

⁵³ Vgl. „rectitudo ... iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis ... Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem“; II-II, 45, 2c.

⁵⁴ „... propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudicandum“; a. a. O.

über das der moralischen Vortrefflichkeit der Keuschheit angemessene Verhalten) das Beispiel wiedererscheint, das in I, q.1, a.3 ad 3 zur Verdeutlichung der Urteilsweise „per modum cognitionis“ dient, so erscheint (in der entsprechenden Konkretisierung) das an jener Stelle zur Veranschaulichung der anderen Urteilsweise angeführte Beispiel in der nachfolgenden Bemerkung, welche diese Bestimmung der zweiten Weise, in der das Urteil als ein rechtes zustandekommen kann, an einem exemplarischen Fall verdeutlicht⁵⁵. Deshalb darf angenommen werden, daß im Sinne des Thomas gerade in dieser Weise – durch eine gewisse Konnaturalität, die zwischen dem Urteilenden und dem Beurteilten oder zu Beurteilenden besteht – die Rechtheit desjenigen richtigen Urteils zustandekommt, welches „per modum inclinationis“ gefällt wird. Die Konzeption läßt sich nach ihren Grundzügen in Rücksicht auf den speziellen Fall des moralisch Vortrefflichen, der aufgrund des Habitus praktisch richtig über das Ziel urteilt, etwa wie folgt erläutern: Daß das Urteil als ein rechtes zustandekommt, also so gebildet wird, daß es ausdrückt, was tatsächlich der Fall ist, oder – wofern es sich auf Tubares unter dem Gesichtspunkt des praktisch-Guten bezieht – bestimmt, was tatsächlich gut für den Menschen ist, findet in dem Falle, da das Urteil gewissermaßen spontan aus einer inneren Tendenz des urteilenden Menschen heraus gefällt wird, seinen Grund in einem wesensmäßigen Entsprechungsverhältnis, einer strukturellen Übereinstimmung, die zwischen dem Urteilenden und dem Beurteilten besteht, und die als eine Art Naturverwandtschaft angesehen werden kann. Die Hinneigung, durch die das Urteil „per modum inclinationis“ vollzogen wird, und die Naturverwandtschaft des Urteilenden zu dem Beurteilten, aufgrund deren das Urteil als ein rechtes gelingt, lassen sich in der analysierenden Betrachtung wohl voneinander sondern, finden sich aber in der Realität untrennbar miteinander verbunden: Jene Tendenz bildet die unmittelbare und notwendige Folge dieser Naturverwandtschaft und ist, als deren unmittelbarer Ausdruck, geradewegs auf dasjenige gerichtet, zu dem diese besteht. In dem Fall, der im vorliegenden Zusammenhang allein interessiert – im Falle desjenigen, der aufgrund eines guten Strebehabitus richtig über das Handlungsziel urteilt – bilden sie verschiedene Momente der Wirklichkeit, die der praktisch Urteilende im Habitus der moralischen Vortrefflichkeit besitzt: Wie jeder moralische Habitus bildet die moralische Vortrefflichkeit eine zusätzliche dauerhafte Prägung, die dem Strebevermögen „wie eine Natur“, als eine Art „zweite Natur“, innewohnt. Ein jedes Ding besitzt aber in seiner Natur eine ihm eigene und dieser Natur eigentümliche Finalität, die sich als natürliche Tendenz äußert; sie richtet sich auf dasjenige, was dieser Natur zuträglich ist und entspricht, weil diese in ihm oder durch es die Vollendung erreicht, auf die sie angelegt ist. In ähnlicher Weise kommt dem Strebevermögen durch die mo-

⁵⁵ „... per quamdam connaturalitatem ad ipsa [i.e. ad ea quae ad castitatem pertinent] recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis“; a. a. O.

ralische Vortrefflichkeit, von der es geprägt wird, eine gewisse, quasi-natürliche Neigung zu, in der es zu dem hintendiert, was der eigentümlichen Zielstruktur dieses Habitus entspricht⁵⁶. Dasjenige, worauf ein operativer Habitus als auf sein eigentümliches Ziel hingebordnet ist, und was der durch ihn begründeten Tendenz entspricht, ist aber gerade die Aktivität seines Trägers in einer speziellen Form, die den Sinngehalt der Wesensform ausdrückt, durch die der betreffende Habitus das ist, was er ist. In Rücksicht auf den Umstand, daß der Träger des Habitus dieser Aktivität in einer quasi-naturhaften Tendenz zuneigt, und die betreffende Tätigkeit in ihrer spezifischen Form die Eigenart der Prägung abbildet, die dem Träger wie eine zweite Natur zukommt, läßt sich sagen, diese Tätigkeit sei dem Träger in gewisser Weise konnatural, oder zwischen dem Träger des Habitus und dieser Tätigkeit bestehe einer Art Naturverwandtschaft oder Wesensübereinstimmung.

Das Verhältnis findet seinen typischen und ihm angemessenen Ausdruck in der Sphäre der praktischen Vernunft in dem spontan, aus der inneren Neigung des moralischen Habitus heraus vollzogenen Urteil, welches feststellt, daß die Aktivität in jener Form an sich selbst gut und einfachhin zu erstreben sei. Da dieses Urteil die Tätigkeit, die dem betreffenden moralischen Habitus entspricht, gerade aufgrund und gemäß der Naturverwandtschaft, die durch diesen Habitus besteht, als ein einfachhin zu erstrebendes, menschliches Gutes bestimmt, hängt es in seiner Rechtheit oder praktischen Wahrheit entscheidend davon ab, daß die durch den Habitus begründete Konnaturalität sich auf eine Art und Weise des Tätigseins bezieht, die der menschlichen, rationalen Natur tatsächlich angemessen ist – in welcher der Mensch tatsächlich eine ihm als Mensch zugemessene Vollendung findet; denn seine Rechtheit bemißt sich nicht nach dem, worauf der Handelnde in der „zweiten Natur“, die ihm durch den Habitus im Strebevermögen zukommt, hingebordnet ist, sondern nach dem menschlichen Guten, das ihm durch seine „erste“ Natur, durch die er Mensch ist, in dem betreffenden Tätigkeitsbereich zur Verwirklichung aufgegeben ist.

Von daher wird verstehbar, daß und inwiefern durch eine Art Konnaturalität, die zwischen dem Urteilenden und dem Beurteilten besteht, das praktische Urteil bezüglich des Handlungsziels, welches der moralisch Vortreffliche „per modum inclinationis“ fällt, als ein rechtes zustandekommt; denn die Aktivität, auf die der Habitus einer moralischen Vortrefflichkeit seinen Träger hinordnet, ist ihrer Form nach gerade so beschaffen, daß der Handelnde durch sie und in ihr das menschliche Gute erreicht, das ihm durch seine menschliche, rationale Natur für diesen Tätigkeitsbereich als Ziel ge-

⁵⁶ Vgl. a. De ver. 24, 10c: „Secundum est inclinatio habitus: qui quidem cum sit quasi quaedam natura habentis ... ; pari ratione vitii habitus quasi natura quaedam inclinatur in id quod est sibi conveniens“; sowie I-II, 78, 2c: „unicuique habenti habitum est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum: quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam“.

setzt ist. Dabei stellt sich die Frage, auf welche Weise die Konnaturalität zu dem gebührenden Ziel, welche die moralische Vortrefflichkeit im Strebevermögen begründet, die für jenes richtige Urteil erforderliche Angleichung des Urteilsvermögens an das, was den Sinngehalt des gebührenden Ziels tatsächlich erfüllt, herbeiführt. Der Zusammenhang wird von Thomas nicht näher erklärt.

Zusammenfassung

Der betrachtete Teil der Konzeption des Thomas von der Funktion des moralischen Habitus im Handlungsaufbau umfaßt in seinem Kern die folgenden Gedanken:

1. Der moralische Habitus beeinflusst maßgeblich die Handlungsorientierung, indem er das in der Handlungslage gefällte praktische Urteil über das Ziel lenkt. Der Einfluß, den der moralische Habitus auf die praktische Zieleinschätzung ausübt, erfolgt auf indirekte und negative Weise: durch Ausschaltung bestimmter Tendenzen im strebenden Teil der Seele, welche das Urteil in eine dem Habitus nicht gemäße Richtung lenken – oder auf direkte und positive Weise; einen direkten und positiven Beitrag zur Einschätzung des Handlungsziels leistet jeder moralische Habitus, indem er dem Handelnden eine beständige Ausrichtung und quasi-naturhafte Neigung mitteilt, aufgrund deren ihm eine bestimmte Form der Praxis als etwas einfachhin und an ihm selbst Gutes erscheint.

2. Das praktische Urteil über das Ziel, in dem der moralische Habitus zunächst und in typischer Weise zur Wirkung kommt, hat als Gegenstand das spezielle Handlungsziel, von dem her die Handlung ihre besondere Artgestalt innerhalb des *genus moris* erhält. Durch seinen Einfluß auf die Einschätzung des speziellen Handlungsziels wirkt sich der moralische Habitus maßgeblich auch auf die Bestimmung des konkreten, partikulären Handlungsziels, in dem das Erwägen hinsichtlich der hier und jetzt einzusetzenden Mittel seinen nächsten Ausgangspunkt findet, aus.

3. Der Einfluß, den der moralische Habitus auf die Einschätzung des speziellen Handlungsziels nimmt, erstreckt sich sowohl auf den Inhalt des Urteils, als auch auf den Modus, in dem der Urteilsakt vollzogen wird: Er betrifft dessen Inhalt, insofern das Urteil unter der Wirkung des Habitus eben das, worauf dieser Habitus als auf sein eigentümliches und nächstes Ziel hingeordnet ist, als das im Tun einfachhin und um seiner selbst willen zu Verfolgende darstellt. Er betrifft dessen Modus, insofern das Urteil nicht allein aufgrund eines rationalen Diskurses: *per modum cognitionis*, sondern spontan, *per modum inclinationis*, gefällt wird.