

Einleitung

von

WILFRIED LORENZ

Als Thomas von Aquin im Jahre 1245 begann, an der Pariser Universität Theologie zu studieren, hatte er bereits eine wichtige Entscheidung für sich getroffen. Er entstammte einer adligen, im Neapolitanischen beheimateten und politisch den Staufern verbundenen Familie. 1224 oder 1225 geboren, wurde er bereits im Alter von fünf Jahren von seinem Vater, Landulf von Aquin, in die traditionsreiche Benediktinerabtei Monte Cassino geführt, wohl in der Hoffnung, den Sohn später einmal in einflußreichen geistlichen Ämtern sehen zu können. In Neapel, wo Thomas für mehrere Jahre die „freien Künste“ studierte, trifft er schließlich die Entscheidung, die in seiner Familie auf harten Widerstand stößt: Er tritt dem Dominikanerorden, einem Bettelorden also, bei. Die entsetzte Familie, die politische Absichten und öffentliches Ansehen in Gefahr sieht, arrestiert ihn ein Jahr lang, lässt ihn dann aber doch, wie vom Orden bestimmt, nach Paris ziehen.

Der 1215 von Papst Innozenz III. approbierte Dominikanerorden gehörte zu den Neuerungen des 13. Jahrhunderts, die lange Zeit umstritten blieben. Die Ausrichtung des Ordens auf wissenschaftliche Studien, die Predigt in den Städten sowie das Armutsgelübde brachen mit traditionellen Vorstellungen über christliche Standespflichten, ohne freilich den Rahmen feudaler Institutionen zu verlassen. Ähnlich wie die Franziskaner knüpften auch die Dominikaner an das Ideal der *vita apostolica* an, das besonders in den Städten weite Verbreitung gefunden hatte und zum Leitbild einer vielgestaltigen religiösen Bewegung wurde, die der kirchlichen Kontrolle zu entgleiten drohte. Die Gründung der Bettelorden sowie ihre päpstliche Legitimation zeugen somit von dem Versuch, sich einer veränderten gesellschaftlichen Situation anzupassen.

Zu den bedeutendsten und folgenreichsten Veränderungen des 12. und 13. Jahrhunderts gehörte die rasche Entwicklung

der Städte, deren Bevölkerung merklich anwuchs, und die auf verschiedenen Wegen Rechte der Selbstverwaltung erwarben, die sie dem direkten Zugriff der lokalen Feudalmächte entzogen. Als Orte der gewerblichen Produktion und des Handels sowie aufgrund ihrer privilegierten Rechtsstellung boten sie die Möglichkeit, einen neuen Typ gesellschaftlicher Beziehungen zu entwickeln, der nicht mehr primär auf einem System persönlicher Abhängigkeit, sondern auf Kooperation und Austausch, folglich auch auf einem Mindestmaß an gegenseitiger Anerkennung beruhte. Dementsprechend lernte man es zunehmend, wie die Ethik des Peter Abaelard beweist, das Handeln eines Menschen nach dessen Intentionen und Gründen, also nicht allein nach den Regeln der äußeren Konformität zu beurteilen. Ein Symptom der veränderten Lage war auch das zunehmende Streben nach einer rechtlichen Regelung von Streitfällen und Konflikten. Dieses praktische Bedürfnis verhalf der Rechtswissenschaft zu einem merkbaren Aufschwung; an der Universität von Bologna, der ersten Universität überhaupt, wurde vor allem die Jurisprudenz gepflegt. Personen mit rechtlicher Bildung finden sich zunehmend in den städtischen Kommunen, aber auch in der päpstlichen Kurie. Durch die Gründung von Universitäten wurde der Bildung generell ein praktischer und in gewisser Weise ein Selbstwert zugebilligt. In einer Gesellschaft, in der bis zum Hochadel hin Analphabetismus lange Zeit als kein besonderer Makel galt, sind diese Impulse zur Entwicklung von Bildung und Rationalität ein bedeutender Fortschritt gewesen.

Auch in der Theologie vertraute man nicht mehr allein auf die Beweiskraft von Autorität und Tradition. Spätestens mit Abaelards „Sic et non“ war deutlich geworden, daß die Tradition, aus der man sein Selbstverständnis bezog, vieldeutig und daher verschieden deutbar war. Man versuchte also durch methodische Textinterpretation, durch das Abwägen von Argument und Gegenargument sowie durch formale Beweistechniken das stringent zu demonstrieren, was man gemeinhin für glaubwürdig hielt. Zum Studienbetrieb der theologischen Fakultäten gehörte somit nicht mehr nur die *lectio* grundlegender Texte, sondern auch die kontroverse Diskussion, die *disputatio*, die allerdings nach sehr festen Regeln verlief und durch die *determinatio* des Magisters zu einem positiven Abschluß gebracht wurde. Die methodische

Struktur dieser disputatio prägte dann auch die Konstruktion der einzelnen quaestiones der scholastischen Summen.

Als Thomas sein Studium in Paris begann, wurde der Lehrbetrieb schon stark von der Rezeption aristotelischer Ideen beeinflußt. Albertus Magnus, der für Thomas maßgebende Lehrer der Universität, hat die Aristoteles-Rezeption in Paris und später in Köln, wohin ihm Thomas folgte, tatkräftig gefördert. Anfänglich stieß das Vordringen aristotelischer Ideen auf harten Widerstand. Immerhin wurde mit den Schriften des griechischen Philosophen ein Weltbild bekannt, das Natur und menschliches Handeln aus ihrem eigenen, inneren Zusammenhang erklärte; eine eigenständige, von der Theologie getrennte Philosophie rückte damit zumindest in den Bereich des Denkmöglichen. Die Versuche, das damit aufbrechende sachliche Problem durch restriktive Maßnahmen und durch Verbote zu lösen, zeigten – wie immer in solchen Fällen – kaum einen nachhaltigen Erfolg.

Von 1252 bis 1256 lehrte Thomas als baccalaureus in Paris. Der aus dieser Zeit stammende Kommentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus zeigt ihn bereits als einen guten Aristoteles-Kenner. Der zu kommentierende Text dient ihm oft nur noch als Stichwort; in weit abschweifenden Abhandlungen bringt er eine Fülle von Themen zur Sprache, die sich auf aristotelische Denkansätze beziehen. Aber er denkt immer bewußt als Theologe. Er akzeptiert die relative Eigenständigkeit des natürlichen Seins, bezieht es aber immer auf das für ihn Erste und Letzte, auf Gott. Das bleibt auch der Standpunkt seiner späteren Werke.

Selbstredend stand Thomas' Lehtätigkeit auch immer in einem kirchenpolitischen Zusammenhang. An der Pariser Universität, wo er seit 1256 als Magister der Theologie wirkte, lehrte er natürlich als Vertreter seines Ordens, was die Magistri des Säkularklerus wiederholt zu verhindern suchten. 1260 wird Thomas an den päpstlichen Hof berufen, später mit der Organisation eines Generalstudiums der Dominikaner in Rom beauftragt. Während des Aufenthalts in Italien entsteht die „Summe wider die Heiden“ („Summa contra Gentiles“), die ursprünglich missionarischen Zwecken dienen sollte, später aber oft als „philosophische Summe“ verstanden und gelesen wurde. In Italien beginnt Thomas auch mit der Arbeit an der „Summa theologiae“, mit der er eigentlich ein eher bescheide-

nes Anliegen verband, d. h. er konzipierte sie als ein Einführungsbuch für das Studium der Theologie, das sich allerdings nach den Ordensregeln über acht Jahre erstreckte. Während er an der „Theologischen Summe“ schreibt, setzt er sich nochmals und sehr intensiv mit den Schriften des Aristoteles auseinander; in den Jahren von 1266 bis 1277 entstehen teilweise sehr umfangreiche Kommentare zu zwölf Werken des Philosophen.

1269, wenige Jahre vor seinem Tode (1274), kehrt Thomas im Auftrage seines Ordens abermals an die Pariser Universität zurück. Hier greift er in eine Diskussion ein, die sich erneut auf die Möglichkeiten und Grenzen einer philosophischen Weltsicht richtet. Die dabei zutage tretenden extremen Positionen werden in der Literatur oft mit den Begriffen „franziskanischer Augustinismus“ und „lateinischer Averroismus“ fixiert; zu beachten ist dabei, daß auch diese Extrempositionen im Rahmen eines in den Grundzügen einheitlichen Weltbildes formuliert wurden. Thomas bezieht in dieser Diskussion eine Position der Mitte. Er zeigt sich Neuem gegenüber aufgeschlossen, gibt sich mit einer Selbstbeschränkung auf traditionelle Positionen nicht zufrieden, bewegt sich jedoch immer in den Grenzen, die ihm Glauben und Autorität vorgeben, wobei er dieselben mit erstaunlicher denkerischer Konsequenz ausschreitet.

Zu den Problemen, die unter dem Eindruck aristotelischer Ideen behandelt wurden, gehörte auch die Frage, was der Mensch, allein gestützt auf seine natürlichen Anlagen und Kräfte, bewirken und erlangen könne. In der Terminologie der Zeit lautete die Frage etwa so: Kann der Mensch auch ohne Hilfe der göttlichen Gnade das Glück, das höchste Gut also, erreichen? Die Fragestellung verrät zunächst einen theologischen Hintergrund; das seit Augustin immer wieder diskutierte Verhältnis von Gnade und freiem Willen erschien ja deshalb als problematisch, da man eine grundsätzliche Abhängigkeit menschlichen Handelns von göttlichem Einfluß postulierte. Diese Voraussetzung machte es kaum möglich, das bewußte und eigenverantwortliche Handeln des Menschen in seinem inneren Zusammenhang, gelöst von religiösen Bezügen, als eigenständiges Thema zu behandeln. Das von Augustin begründete und auch noch im 13. Jahrhundert gültige neu-platonisch-christliche Weltbild sah den Menschen aus der

Perspektive eines kosmischen Gegensatzes, eingespannt zwischen der Vielheit des kreatürlichen und der vollkommenen Einheit des göttlichen Seins. Aus diesen ontologischen Grundsätzen ergaben sich recht klare ethische Maßstäbe: Die Hinwendung zum niederen, körperlichen Sein führt zu einem verfehlten, sündigen Leben, nur das Streben zum Göttlichen kann letztliche Erfüllung garantieren. Dem irdischen Dasein wurde in diesem Kontext kein Eigenwert zugebilligt, da es höchstens als Mittel galt, das dem Aufstieg zu dem jenseitigen höchsten Gut zu dienen hatte. Askese, Weltflucht und monastische Lebensideale waren die logische Konsequenz dieser Weltsicht. Augustin sah denn den Menschen auch als einen peregrinus, als einen im irdischen Leben heimatlosen Pilger. In philosophischer Hinsicht führte das zu einer erheblichen Reduktion des zuvor in der Antike erarbeiteten Problem bewußtseins. An einer eigenständigen Ethik, die alle Formen praktischer Tätigkeit aus der Sicht menschlicher Werte kritisch durchforscht, zeigte man unter dem Eindruck augustinischer Ideen kein besonderes Interesse. In theoretischer Hinsicht wurden ethische Fragen kaum noch über den Horizont ontologischer Prinzipienfragen hinausgeführt; in praktischer Hinsicht galt die rechte Religionsausübung als der Kern aller Lebensgestaltung.

Ihre eigentliche Prägnanz und Schärfe erlangte die erwähnte Frage nach den endlichen Zielen des Menschen und den Mitteln ihrer Erlangung schließlich mit der im 12. Jahrhundert einsetzenden und im folgenden Saeculum intensiv betriebenen Rezeption der aristotelischen Ethik. Für die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts wird erstmals eine lateinische Übersetzung des zweiten und dritten Buches der „Nikomachischen Ethik“ (ethica vetus) bezeugt, zu der sich am Anfang des 13. Jahrhunderts als ethica nova eine Übersetzung des ersten Buches gesellte. In den 40er Jahren erscheinen die ethischen Schriften des Stagiriten bereits in den Lehrplänen der Pariser Artistenfakultät. Schließlich legte der in Oxford lehrende Magister Robert Grosseteste Ende der 40er Jahre eine Übersetzung aller zehn Bücher der „Nikomachischen Ethik“ vor. Albertus Magnus verfaßte auf der Grundlage der neuen Übersetzung erstmals einen vollständigen Kommentar.

Mit dem lateinischen Text der „Nikomachischen Ethik“ wurde den mittelalterlichen Denkern erstmals ein säkulares

Modell praktischer Wissenschaft allgemein zugänglich. In seiner Kritik an Platon hatte Aristoteles sehr deutlich darauf verwiesen, daß das höchste Gut für den Menschen nicht in einem transzendenten Seinsbereich zu finden sei, sondern als Zielpunkt menschlicher Aktivität auch in deren Bereich auffindbar seien müsse. Die Antwort auf die Frage, was das Glück, das höchste Gut, nun sei, wurzelt tief in den Prinzipien aristotelischen Philosophierens: Das Glück liege in der Betätigung gemäß den dem Menschen eigentümlichen Wesensvorzügen, in der Betätigung der ethischen, aber auch der intellektuellen Tugenden. Das Novum dieses Gedankens bestand für die mittelalterlichen Denker zweifellos darin, daß das natürliche Wesen des Menschen und dessen Tätigkeit im Rahmen gesellschaftlicher Normen ihren Zweck in sich trügen. Aus der Perspektive dieses Gedankens erhielt die traditionelle theologische Frage nach dem Verhältnis von menschlichem Wollen und göttlicher Gnade eine neue, eine philosophische Dimension.

Die „Nikomachische Ethik“ warf aber auch schwerwiegende methodische Fragen auf, für die die Scholastiker allgemein ein feines Gespür besaßen. Indem Aristoteles die platonische, im augustinischen Denken wieder aufgelebte Einheit von Ontologie und Ethik, von Idee und höchstem Gut aufgab, erschien auch die Sphäre praktischer Lebensgestaltung in einem veränderten Licht. Bei Platon verfügte eigentlich nur der Philosoph über das Privileg, das dem Menschen Mögliche zu erreichen, da er allein das an sich Gute erkennen konnte. Die aristotelische Bestimmung des höchsten Gutes orientiert dagegen auf das in der praktischen Tätigkeit sich äußernde und dadurch auch erfahrbare Wesen des Menschen. Das Organon der praktischen Lebensgestaltung war somit nicht mehr die Theorie, sondern die durch Übung und Erfahrung geformte praktische Urteilskraft. Die Scholastiker griffen diesen Gedanken bereitwillig auf. Auch Thomas kommt in seinem Kommentar zur „Nikomachischen Ethik“ immer wieder darauf zu sprechen. Das Handeln habe es immer mit Einzelнем und Veränderlichem zu tun, wovon es keine auf Prinzipien gegründete Wissenschaft geben könne. Im Handeln und praktischen Entscheiden sei ein gesondertes Erkenntnisvermögen, die prudentia, die Klugheit, wirksam (in eth. IV,4). Die Konsequenzen dieser sehr bedenkenswerten Annahme waren

schwerwiegend: Konnte es überhaupt noch eine Ethik geben, wenn es auf praktische Erfahrung ankam? Die Absicht dieser provozierenden Frage bestand allerdings nicht darin, Ethik als philosophische Wissenschaft generell abzulehnen. Ihr eigentliches Interesse galt der möglichst exakten wissenschaftstheoretischen Einordnung der Ethik als *scientia practica*. Im 13. Jahrhundert wurden – wenn auch auf einer recht abstrakten Ebene – die besonderen Bedingungen des Handelns im Bereich von Gut und Böse bereits allgemein anerkannt, sollten aber andererseits aus der Sicht eines Gesamtsystems erklärbar bleiben, das auf allgemeinen theologischen und philosophischen Grundsätzen basierte. Dieser eigentümliche Denkansatz muß erwähnt werden, um die Stellung ethischer Reflexionen im Rahmen der Scholastik, speziell bei Thomas, deutlich zu machen. Generell kann gesagt werden, daß die direkte Auseinandersetzung mit Fragen des öffentlichen Lebens zumindest bei den Scholastikern eine relativ untergeordnete Rolle spielt. Ihr vornehmliches Anliegen besteht darin, dem inneren logischen Zusammenhang der damals bekannten Begriffe und Lehrmeinungen nachzuspüren. So wird auch manche, dem heutigen Leser ungewohnte Frage aus der hier abgedruckten Passage der „*Summa theologiae*“ (z. B. qu. 18,7) erst dann verständlich, wenn er etwa berücksichtigt, daß Thomas der festen Überzeugung ist, jeder Problembereich sei in einer nach Genus und Modus hierarchisierten Begriffsordnung adäquat darstellbar.

Den *ordo disciplinae*, die innere Logik des Lehrgebiets, zur Geltung gebracht zu haben, beansprucht denn Thomas auch als die besondere Leistung der „*Summa theologiae*“, wie er in einem schlichten Prolog zu diesem Werk betont. Die Grundstruktur der „*Summa*“ gestaltet sich sehr übersichtlich. Sie stellt Gott als den Ursprung und als Ziel des Menschen dar; es ist eine Art kosmischer Kreisbewegung, wie sie schon von den Neuplatonikern, dann von Augustin beschrieben wurde. Diesem Kompositionsschema folgt die thematische, triadische Gliederung. Der erste Teil handelt von Gott, der Schöpfung sowie vom Weltregiment Gottes, der zweite Teil vom Handeln des Menschen, speziell von seinen Tugenden, der abschließende Teil ist Christus und den Sakramenten gewidmet. Bemerkenswert und neuartig ist die *secunda pars*, schon von ihrem Umfang her, denn sie füllt etwa ebenso viele Seiten wie die

Teile eins und drei zusammen. Die *scientia practica* bildet für Thomas deshalb einen Teil der Theologie, weil der Mensch durch sein Handeln zum Endziel, der vollkommenen Erkenntnis Gottes, hingeordnet werde. (sth I-II,1,4.) Ihre besondere Bedeutung erlangt die *scientia practica* aber dadurch, daß Thomas den Menschen nicht in eine unmittelbare Beziehung zum Endziel setzt, sondern, ebenso wie Aristoteles, von einer Zweckhierarchie spricht (in eth. I,1), in deren Rahmen den natürlichen Zielen ein Eigenwert zugesprochen wird. Jedes natürliche Wesen habe ein eigenes, ihm selbst zukommendes Ziel, zu dem es notwendig hinstrebt (s. c. g. II,46). Die Beziehung zum Endziel hebt diese Eigenständigkeit nicht auf, da sie nur die Ordnung (ordo) der Teilziele bestimmt. Wie die *quaestio* 19,10 beweist, hat Thomas die praktischen Konsequenzen dieses ontologischen Grundsatzes klar erkannt und eindeutig gebilligt. Wenn verschiedene Menschen Entgegen gesetztes wollen, kann ihr Wollen gleichermaßen gut sein, da sie das verlangen, was aus der Sicht ihrer jeweils besonderen Position notwendig erscheint, so wie etwa die Hinrichtung eines Verbrechers für die Ehefrau schlecht, für den Richter aber gerecht ist. Der nicht reduzierbare Unterschied von Positionen und Perspektiven wird hier als legitimer Grund moralischer Urteile akzeptiert, ohne dabei in Relativismus zu verfallen. Eine essentielle Bedingung moralischen Denkens ist damit gegeben. Auf diese Weise wird das profane Tun des Menschen zu einem gewichtigen Thema innerhalb der „*Summa theologiae*“.

Der Versuch der systematischen Einordnung der *scientia practica* in das Ganze des Werkes führte gemäß dem thomistischen Methodenverständnis zu der Frage nach dem art spezifischen Unterschied des Gegenstandes, der Handlung. Der Mensch, so Thomas, zeichne sich gegenüber anderen Geschöpfen dadurch aus, daß er seine Handlungen durch Vernunft und Willen selbst bestimme (sth I-II, 1,1); er gilt als das verantwortliche Subjekt seiner Handlungen. Das war die damals durchaus gängige Auffassung. Thomas präzisiert sie, indem er nach dem Prinzip des Willens fragt. Dies sei das durch die Vernunft vorgegebene Objekt, das Ziel; das Prinzip der Handlung ist somit das Ziel des Willens (sth I-II, 1,3). Dieses Argument ist eindeutig aristotelischer Herkunft, hat aber im Kontext der „*Summa*“ einen weitreichenden Sinn, da

die Zwecksetzung nicht als ein Akt verstanden wird, der einen über die bestehende Seinsordnung hinausweisenden Anspruch setzt. Wenn Kant später den für das neuzeitliche Subjektivitätsverständnis klassischen Satz prägte, daß aus dem Sein kein Sollen folge, so gilt für Thomas gerade das Umgekehrte: Das Sollen folgt aus dem Sein, denn „die Vernunft ahmt die Natur nach“ (sth I-II,60,5). Daraus erklärt sich auch der in der quaestio 18,2 vorgetragene Satz von der Objektbestimmtheit des Willens. Der Wille erhält durch das Objekt erst seine Spezifikation und aktuelle Wirkfähigkeit. Die Funktion des moralischen Entscheidens und Handelns besteht somit darin, sich innerhalb einer immer schon gegebenen Seinsordnung in rechter Weise zu orientieren (vgl. sth I-II,19,4), was aber angesichts der zugestandenen Vieldeutigkeit von Perspektiven und Standpunkten ein echtes Problem darstellt. Gemessen an den Verhältnissen des hohen Mittelalters ist der genannte Standpunkt zumindest ein realistischer.

Rückblickend lässt sich feststellen, daß die *actio*, die menschliche Handlung, bei Thomas in einem doppelten Licht erscheint. Einerseits gehört es zu ihrem Wesen, willentlich vollzogen zu werden, andererseits ist sie ein Sein wie jedes andere (sth I-II,18,1) und unterliegt einer objektiven Zweckbestimmtheit. Mit diesem Widerspruch hat es jede Ethik zu tun. Die *actio* ist nun aber bei Thomas mehr als ein demütiges Beugen vor dem objektiv Geforderten, da er die Bedingungen des Handelns im Hier und Jetzt in den Begriff der Objektivität einschließt. Der detaillierten Analyse der *actio*, zu der die *quaestiones* 18–21 gehören, kommt daher eine prinzipielle theoretische Bedeutung bei. Generell hat der Begriff „*actio*“ bei Thomas eine etwas andere Bedeutung als das deutsche Wort „Handlung“, mit dem er gewöhnlich übersetzt wird. *Actio* meint immer ein auf das Subjekt rückbezogenes Handeln; es dient der *perfectio*, der Vervollkommnung des Menschen (sth I-II,1,3). Sie ist von der *factio*, der Formung äußerer Gegenstände, zu unterscheiden (in eth. II,4). Die *quaestiones* 1–17 der „*Summa theologiae*“ versuchen zunächst die wesentlichen Merkmale und Strukturlemente der Handlung zu definieren. Die *quaestiones* 18–21 setzen diese Elemente zueinander in Beziehung und prüfen ihre Bedeutung für das Gutsein oder Schlechtsein einer Handlung. Die Fülle von Momenten und Gesichtspunkten, die Thomas dabei unterscheidet, gestatten es ihm, Entscheidungs-

fragen zu formulieren, deren Lösung als eine eigenständige Leistung des praktisch handelnden Subjekts gelten kann. Die Analyse der Handlung macht es somit möglich, die ethische Problematik von der Ontologie abzuheben und als einen relativ eigenständigen Problembereich zur Geltung zu bringen. Die jeweils besonderen Möglichkeiten und Intentionen des handelnden Subjekts werden dadurch einer begrifflichen Bestimmung prinzipiell zugänglich gemacht. Deutlich wird das etwa im Falle der *quaestio 19,5*, wo das Problem behandelt wird, ob ein irrendes Gewissen verpflichtend sei. Thomas lässt eine solche Möglichkeit zu, versucht aber Subjektivismen auszuschließen, indem er die Verbindlichkeit allgemeiner Pflichten für Gewissensentscheidungen postuliert.

Eines der geradezu klassischen Themen der Ethik, das Verhältnis von Intention und Resultat der Handlung, fehlt auch bei Thomas nicht. Besondere Brisanz erhielt diese Frage in Hinsicht auf die Position Abaelards, der den Wert einer Handlung einzig von der Intention abhängig mache. Thomas geht diesem Problem in der *quaestio 20* nach. Zwar erkennt auch er die Intentionalität als ein Wesensmerkmal der Handlung an, gerät aber dadurch in keine besonderen Schwierigkeiten, da er sich auf den Satz von der Objektbestimmtheit des Willens berufen kann. Der Willensakt und die objektive Bedeutung der Handlung erscheinen bei ihm nur als verschiedene Aspekte ein und desselben Vorgangs; ein Widerspruch wird ausgeschlossen. Diese recht optimistische Antwort, die tragisches Scheitern nicht ernsthaft in Betracht zieht, gründet ihre Sicherheit wohl kaum auf praktische Erfahrung, sondern ergibt sich aus einer harmonisierenden Metaphysik der Handlung, in deren Grenzen sich die thomistische Ethik trotz ihres sonst differenzierten Problembewußtseins generell bewegt.

Zu den konstituierenden Merkmalen einer Handlung gehören auch die *circumstantiae*, die Umstände, d. h. „singuläre Bedingungen der menschlichen Handlung“ (in *eth. III,1*), akzidentielle Bestimmungen, die zwar als solche vom Wesen der Handlung begrifflich abstrahiert werden können, aber dennoch realiter „in“ ihnen sind und daher ihren moralischen Wert bestimmen können (*sth I-II,18,3, ad 1*). Wie bereits angedeutet hat Thomas die Frage nach den singulären Bedingungen des Handelns als ein für die *scientia practica* entscheidendes Problem angesehen, da eine allgemein formulierte

Forderung immer unter den besonderen Bedingungen wechselnder Situationen realisiert werden muß. Die circumstantiae gehören somit zu den realen Bedingungen des Handelns, entziehen sich aber einer allgemeinen begrifflichen Definition. Zu würdigen ist, daß Thomas dieses Problem klar erkannte. Lösbar war es freilich nicht, da die Umstände immer schon als nur Singuläres vorausgesetzt wurden.

Wäre der hier abgedruckte Text mit keinem Hinweis auf seine Herkunft versehen, würde der unvorbereitete Leser wohl nicht sofort vermuten, daß er es mit einem Stück aus einer theologischen Abhandlung zu tun hat. Es ist wenig die Rede von göttlichen Dingen, viel vom menschlichen Handeln, es beeindruckt das differenzierte Problembewußtsein, es finden sich ethische Fragen, die heute noch in anderer Form behandelt werden. Gängige Vorurteile über die Scholastik müssen zugunsten eines mehr realistischen Bildes vom philosophischen Denken des Mittelalters revidiert werden.

Der vorliegende Textausschnitt aus der „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin ist im Kontext seiner Zeit als ein authentischer Versuch zu verstehen, die Probleme einer vielgestaltiger und widersprüchlicher gewordenen Lebenspraxis rational zu bewältigen und unter diesem Gesichtspunkt verpflichtendes Zeugnis ständigen philosophischen Mühens um eine praktikable Ethik.

