

# Erkenntnis des Guten bei Thomas von Aquin

Markus Riedenauer

## Prologus

„Sunt quidam praeiudicantes scientiam moralem dependere a theologia vel saltem a metaphysica.“

Die aristotelische Ethik, welche von den Scholastikern des Hochmittelalters rezipiert und transformiert worden war, wurde für lange Zeit durch eben diese thomistische oder neothomistische Brille gesehen. Im 20. Jahrhundert hingegen betonten Philosophiehistoriker die Unterschiede zwischen den ethischen Lehren von Aristoteles und Thomas von Aquin.<sup>1</sup>

Die Nikomachische Ethik wollte ja, wie die methodischen Exkurse in den ersten beiden Büchern erläutern, nicht von einem metaphysischen Begriff des Guten ausgehen,<sup>2</sup> sondern von den *phainomena* des Strebens, den Erscheinungsweisen des menschlichen Handelns auf der Basis von Erfahrungen von Schmerz, Freude und Lust, von Gelingen oder Misslingen der Lebensvollzüge sowie von Affekten. Aristoteles wusste sich von den Phänomenen zur Wahrheit gezwungen, wie er mehrfach feststellt.<sup>3</sup> „Man muss nämlich anfangen bei dem Bekannten.“<sup>4</sup> Das Bekannte wird konkret greifbar in den Meinungen der Menschen über das Gelingen der Praxis, die es zu analysieren gilt und aus denen die Wahrheit hermeneutisch-kritisch ans Licht gebracht wird. Diese Meinungen werden dann auch *phainomena* (in einem zweiten Sinn) genannt.

Im Kontrast hierzu scheint das thomatische System des Naturgesetzes zu stehen, das im Glauben an die Schöpfung und Lenkung des Universums durch Gott wurzelt, zu dem als dem höchsten Gut der Mensch handelnd zurückkehren soll. Die antike Tugendethik wird in das Schema integriert, das der *Summa Theologiae* den Aufbau gibt mit dem Grundgedanken eines Ausgangs aller Geschöpfe von Gott und deren Rückkehr zu ihm. Die praktische Vernunft ist letztlich berufen zur Erkenntnis und Anerkenntnis des in allem wirkenden göttlichen Ordnungswillens. Diese Grundordnung des Kosmos gehört nach Thomas

---

<sup>1</sup> Vgl. Jaffa, Thomism; Oehler, Thomas; Gilson, Saint Thomas Moraliste, 17; Thiry, Saint Thomas, 236f. Jaffa wurde von Mercken, Transformations, und Papadis, Rezeption, kritisiert und von Kleber, Glück, widerlegt.

<sup>2</sup> Siehe EN I,3 1094b 10 – 1095a 13 und a 30 – b 13; I,7 1098a 26 – b 8; II,1 1103b 34 – 1104a 11.

<sup>3</sup> Vgl. Met. I,5 986b 31 und I,3 984b 10. Siehe auch EN VII,1 1145b 2–7; VII,3 1145b 22–28.

<sup>4</sup> EN I,4 1095b 2. Zum phänomenologischen Ansatz und der ethischen Hermeneutik des Aristoteles vgl. Riedenauer, Orexis, 77f.

nicht zu den Glaubenswahrheiten im strengen Sinn, sondern steht der philosophischen Erkenntnis offen, wodurch die Ethik zwar nicht vom christlichen Glauben direkt abhängt, aber jedenfalls als von der Metaphysik abgeleitet erscheint. So formuliert Sertillanges, dass die thomistische Ethik eine Verlängerung der thomistischen Metaphysik sei.<sup>5</sup>

Wenn das die ganze Wahrheit über die thomistische Ethikbegründung wäre, könnte diese sich im gegenwärtigen moralphilosophischen Diskurs nur schwerlich als relevant einbringen. Tatsächlich lässt sich beobachten, dass die Renaissance der Tugendethik der letzten Jahrzehnte sich zwar stark mit der aristotelischen Ethik, aber kaum mit der thomistischen auseinandersetzt. Die christliche Zuspitzung der antiken teleologischen Ethik erscheint für ein „modernes“, post-metaphysisches oder postteleologisches Denken inakzeptabel.<sup>6</sup> Für Menschen mit anderen Weltanschauungen kann das Modell des Thomas dann nur irrelevant sein, was gleichbedeutend ist mit der Behauptung, dass darin keine genuin philosophische Ethik zu finden sei. D. Bradley vertrat wieder diese Argumentation – gegen die Interpretationen von Kluxen oder Rhonheimer, allerdings aus einem streng theologischen Blickwinkel. Noch radikaler als etwa J. Maritain formuliert er, dass die thomistische Ethik des Naturgesetzes Teil einer thomistischen Theologie der Schöpfung sei, die ihrerseits durch die metaphysische Lehre der Partizipation zu verstehen sei.<sup>7</sup>

Doch sind diese Deutungen angemessen?

### Videtur quod non

Thomas, der sorgfältige Kommentator der Nikomachischen Ethik, übersah sicherlich nicht die phänomenologische Basis der Ethik bei Aristoteles, seine Theorien der (Selbst-)Bewegung und der Emotionen und die fundamentale Rolle der *orexis* dabei. Deren Bedeutungsbreite ist im thomistischen Begriff des *appetitus* weitgehend gewahrt.

Ein daran anschließendes prima-facie-Argument dagegen ist: Der Aquinate entwickelte selbst eine ausgefeilte Handlungstheorie und Psychologie als Basis seiner Tugendethik und definierte das praktische Gute in derselben Weise wie Aristoteles.

---

<sup>5</sup> Sertillanges, *La philosophie morale de S. Thomas*, 11.

<sup>6</sup> Krämer, *Integrative Ethik*, 127ff.; siehe die Auseinandersetzung bei Brachtendorf, *Ist Gott*, 62–64. Frühere Kritiken christlicher Beiträge zur Ethik bei Bourke, *Moral philosophy*, 557.

<sup>7</sup> „*Thomistic natural law ethics is a part of the Thomistic theology of creation as that is understood by means of the metaphysical doctrine of participation.*“ (Bradley, *Twofold Human Good*, 136, vgl. 88f.).

Sed contra

Dagegen lässt sich wiederum ins Feld führen, dass Thomas die Tugendethik mit der Gesetzesethik ergänzte, die er im *lex*-Traktat der *Summa Theologiae* sorgsam entfaltete, und so die aristotelischen Ansätze – kombiniert mit augustinischen Traditionen – in einen neuen, eben christlichen Rahmen einbaute. Seine Lehre vom in sich gestuften Gesetz, das gegenüber Aristoteles wirklich Neue, ist offensichtlich biblisch begründet.

Status quaestionis

Allgemeine Überlegungen zur Hierarchie der Wissenschaften, näherhin Ethik, Metaphysik und Theologie<sup>8</sup> sind hier beiseitezulassen, um bei der Frage anzusetzen, wie das Gute, um das es der thomasischen Ethik in jedem Fall geht, erkannt wird. In welcher Weise bilden die Phänomene des Strebens, insbesondere die Affekte, auch nach Thomas die Grundlage für die praktische Vernunft?

Dafür müssen wir 1. seine Theorie des Begehrens und der Emotionen heranziehen, 2. deren Relevanz für die Ethikfundierung erläutern und 3. untersuchen, wie dies in seine Lehre vom natürlichen Gesetz integriert wird. In meiner Interpretation lassen sich ohne das Streben, den *appetitus naturalis*, ohne die Affektivität und die Emotionen weder die thomasische Tugendethik noch seine Gesetzesethik noch die Verbindung von beidem angemessen verstehen.<sup>9</sup>

1. *Bonum nominat id in quod tendit appetitus.*

Wenn die *Summa Theologiae* feststellt, dass „gut“ dasjenige bezeichnet, worauf sich das Streben richtet,<sup>10</sup> wird damit exakt die fundamentale aristotelische Bestimmung des Guten als Strebensziel (*orekton*) aufgegriffen<sup>11</sup>. Es ist unsere Erfahrung, in Richtung des Guten bewegt zu werden, wir erleben das Phänomen

---

<sup>8</sup> Vgl. Maritain, Von der christlichen Philosophie; anders Kluxen, Philosophische Ethik; Rhonheimer, Praktische Vernunft, bes. 23–27; Merks, Autonomie, bes. 53–61.

<sup>9</sup> Diese Position ergänzt und konkretisiert auf anderer Ebene Günther Pöltners ontologischen Nachweis, dass eine Überordnung der Erkenntnisfähigkeit über das Strebevermögen inkonsequent ist und „eine eigene potentia appetitiva als wirklichkeitseröffnendes Konstitutiv erforderlich ist“. (Pöltner, Schönheit, 155)

<sup>10</sup> I 16,1. Bei Zitaten aus der *Summa Theologiae* und anderen Quaestiones werden „q“ für *quaestio* und „a“ für *articulus* weggelassen. Hervorhebungen in Zitaten stammen vom Verfasser.

<sup>11</sup> „τὸ ἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται“ (EN I,1 1094a 3). „Nam bonum est aliquid in quantum est appetibile et terminus motus appetitus“ (I 5,6). Ausdrücklich kommentiert Thomas das aristotelische Axiom: „Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum.“ (In EN I lect 1 Nr. 9)

der Attraktion, was uns dazu befähigt, verschiedene Güter allererst zu identifizieren. Dasselbe gilt in umgekehrter Weise (als Abstoßungserfahrung) für die Erkenntnis des Schlechten, ohne dass dies jedesmal hinzugefügt werden müsste.

Keineswegs nur in seinem Kommentar zur EN, sondern auch in den berühmten *quaestiones* über das Naturgesetz, die *lex naturalis*, folgert Thomas aus dem aristotelischen Axiom: „Gut ist, was alle erstreben. Darum (!) ist die erste Vorschrift des Gesetzes, dass das Gute zu tun und zu suchen ist und das Schlechte zu meiden.“<sup>12</sup> Somit macht Thomas den strebensethischen Fundamentalsatz zur Basis seiner Gesetzesethik, welche auf den ersten Blick ja den wesentlichen Unterschied zur aristotelischen Ethik auszumachen schien. Wir werden darauf im 3. Teil zurückkommen; zuvor ist die genaue Bedeutung von *appetitus* zu untersuchen.

Der richtige Zugang findet sich in der Handlungstheorie, die Thomas in I-II 6–17 ausführlich erörtert, bevor er in den *quaestiones* 18–21 zu den eigentlich moralischen Fragen kommt. In erster Linie und grundsätzlich bezeichnet *appetitus* die Relation eines jeden Handelnden zum Handlungsziel: „Omne enim agens aliquo modo appetit finem.“ (I-II 17,8) Beim menschlichen Handeln im Vollsinn konstituiert das Wollen das Ziel als solches. Nun definiert Thomas *voluntas* als eine Form von *appetitus*: Diesen gibt es in der Natur in drei Stufen, als bloße Naturtendenz (wie schon im Streben einer Pflanze nach dem Licht), als sensitives Begehren in den zwei Varianten des *appetitus concupiscibilis* und *irascibilis* sowie in einer dem Intellekt angemessenen Form<sup>13</sup> – *voluntas* als *appetitus rationalis* oder *superior*<sup>14</sup>. Vernünftige Lebewesen haben darin eine höhere Hinneigung oder Ausrichtung (*inclinatio*) als die nur sensitiv oder gar unbewusst strebenden Wesen.<sup>15</sup> Für moderne Ohren, welche an einen Gegensatz von Natur und Freiheit gewohnt sind, klingt Thomas provokant, wenn er den Willen als etwas irgendwie Natürliches definiert: „ipsa voluntas quaedam natura.“<sup>16</sup> Es ist aber im strebensethischen Ansatz folgerichtig, weil *appetitus naturalis* nicht (wie das deutsche Wort „Appetit“ nahelegt) auf sinnliche Strebungen eingeschränkt, vielmehr ein analoger Begriff ist. Seine generellste Bedeutung ist die

---

<sup>12</sup> „Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.“ (I-II 94,2).

<sup>13</sup> „Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimodi in diversis [...] quae enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum; quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continentur; quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionatum habent; scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet.“ (ScG III, 26 Nr. 2078)

<sup>14</sup> „imperium voluntatis quod est appetitus superior“ (I 81,3).

<sup>15</sup> „in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis“ (I 80,1); vgl. zum dreifachen *appetitus* im Menschen Quodl. IV 11, 1 (21) und In Sent. II d 24 3,1.

<sup>16</sup> De Ver. 22,5.

eines angeborenen Triebs zur Selbstverwirklichung durch die jeweils passende, naturgemäße Tätigkeit, was Thomas in der allgemeinsten Definition als eine Inklination bezeichnet: „*Appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua: unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens.*“<sup>17</sup>

Hieran schließt sich eine metaphysische Interpretation des Handelns an als die (zweite) Aktualisierung der Form, also der menschlichen Seele als *forma* und erste Wirklichkeit des Leibes: Durch Handeln vollendet sich der Mensch. Der Impuls des Strebens ist unvollkommene Aktivität, aber ihr notwendiger Anfang: Er vermittelt zwischen der Existenz eines Wesens und seiner *operatio*.<sup>18</sup>

Jedoch muss niemand diese Ontologie des Seins und Wirkens teilen, damit seine Praxis gelingen kann.<sup>19</sup> Die Aktivität der praktischen Vernunft benötigt nur den Impuls von einzelnen natürlichen Inklinationen. Vernunft erstreckt sich, wie W. Kluxen feststellt, „auf den Bereich des Praktischen nicht schon als Vernunft überhaupt (absolut), sondern erst, sofern sie als leitendes Vermögen einer wirkfähigen und mit Strebevermögen begabten Natur innewohnt“<sup>20</sup>. Thomas macht klar, dass die erste Aktivität des Wollens nicht aus der Vernunftbestimmung stammt, sondern aus dem natürlichen Instinkt: „*Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae.*“<sup>21</sup>

Damit sind konkrete, besondere Strebungen gemeint. Die drei Haupteigenschaften des *appetitus* sind: Er wirkt erstens in einzelnen Bewegungen, besonders den irasziblen und konkupisziblen Affekten, die zweitens objektiviertes Streben sind, insofern sie von je bestimmten Situationen und Objekten hervorgerufen werden. Sie konstituieren das In-der-Welt-sein des Menschen mit. Drittens ist deren Beziehung auf ihre Objekte auf der sensitiven Ebene eine notwendige. Aber weil diese spontanen Reaktionen auf die für den Menschen relevanten Situationen Momente einer integrativen Dynamik auf vollmenschliches Handeln hin sind und in die Aktualisierung der Wesensform, also der Seele, aufgehoben werden, kommen sie unter die vernünftige Prüfung und in den Bereich des freien Handelns.

---

<sup>17</sup> I 78, 1 ad 3. Zum analogen Charakter siehe O'Connor, *Natural appetites*, 403, der gegen ein univokes Missverständnis des *appetitus* argumentiert; vgl. ebd. 363 und Pöltner, *Schönheit*, 160.

<sup>18</sup> Vgl. O'Connor, *Natural appetites*, 385, 379.

<sup>19</sup> Was die ethisch-politischen Wissenschaften als Wissenschaften an theoretischem Wissen benötigen, ist eine gewisse Seelenkunde, siehe den Kommentar zur EN I, 19 1102a 13–23: In EN I lect. 19 cap. XIII n. 226–228.

<sup>20</sup> Kluxen, *Philosophische Ethik*, 34.

<sup>21</sup> I-II 17,5 ad 3 und 9,4: „in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit.“ Der Hinweis auf die Exteriorität der ersten Bewegungsursache ergänzt die subjektive Seite des *appetitus* mit seiner objektiven. Wenn Thomas das Erstbewegende einerseits im Streben, andererseits in dessen Objekt setzt, spiegelt er die aristotelische Theorie des *kinoun* als innerlich und äußerlich zugleich wider. Das garantiert eine fundamentale „Objektivität“ des Handelns.

Doch erscheint es wichtig zu betonen, dass die Strebensphänomene unverzichtbar sind, um praktische motivationale Bezüge zur Umwelt herzustellen, indem die möglichen Handlungsobjekte als Güter (oder Übel) präsentiert werden. Es ist nicht so, dass die Welt für uns zunächst neutral wäre und erst durch das Urteil der Vernunft Bedeutung zugesprochen bekäme, vielmehr hat die Welt für sinnenbegabte Lebewesen immer schon ein Relevanzprofil. Sie erscheint uns als strukturiert gemäß den Kriterien gut oder schlecht, hilfreich oder schädlich, angenehm oder schmerzhaft usw. – dank des *appetitus* in Einheit mit Wahrnehmungen, leiblichen Zuständen und Veränderungen.<sup>22</sup> Das Streben macht den Menschen betreffbar und lässt Gutes allererst erscheinen. Es leistet eine unverzichtbare erste Evaluierung des in der Welt Begegnenden, wie im folgenden 2. Abschnitt näher ausgeführt.

Wenn wir nach einer Motivationstheorie bei Thomas von Aquin suchen, dann müssen wir sein Konzept des *appetitus* heranziehen,<sup>23</sup> d. h. – abgesehen von leiblichen Strebungen wie Hunger etc. – besonders die Affekte. Diese Phänomene konstituieren die Disposition zum Handeln – was man wörtlich nehmen darf: Durch eine *dis-positio* werden wir positioniert zwischen unserer prinzipiellen Handlungsfähigkeit und möglichen Handlungsobjekten, damit übrigens auch zwischen der Gegenwart und der offenen Zukunft, in der ein Ziel erreicht werden soll. Diese Disposition ist dynamisch und impliziert als motivationale noch mehr als der Begriff des Interesses, der jedoch auch das menschliche Da-zwischen-sein als Voraussetzung für alles Handeln zur Sprache bringt.<sup>24</sup>

## 2. *Passiones appetitus indicatores ad bonum*

Wir haben gesehen, dass das Streben die fundamentale motivationale Relation des Menschen zur Welt herstellt, nämlich immer zu bestimmten partikulären Situationen, in denen jeweils Gutes (oder Schlechtes) zu möglichen Handlungsobjekten wird. Thomas nennt das eine *inclinatio* zu etwas.<sup>25</sup> Zugleich disponiert der *appetitus* zu einer vollmenschlichen, vernünftig verantworteten Handlung (*actus humanus*) und motiviert so zum übergeordneten Gut sittlicher Praxis. Dieser Doppelbezug zeigt sich an einer Klasse von Strebungen, die eine besondere Beziehung zur Rationalität aufweisen: Die Affekte oder Emotionen haben

---

<sup>22</sup> „appetitus sensitivus est actus organi corporalis“ (I-II 9,5 ad 3). „Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens [...] operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem [...] Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis.“ (I 81,1)

<sup>23</sup> Von daher ist es absurd, dass Keenan meint: „Thomas has no concept of motivation“ (Keenan, Goodness, 107).

<sup>24</sup> Vgl. Riedenauer, Dazwischensein.

<sup>25</sup> „Appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliud.“ (I-II 8,1; vgl. I 82,1)

ihren Ursprung im Streben und tendieren zu einer Übereinstimmung mit der Vernunft.<sup>26</sup> Zwar heißen sie im Lateinischen *passiones*, als getreue Übersetzung des griechischen *pathos*, was ihre Passivität betont, doch ist ihre aktivierende Funktion in Richtung auf die Verwirklichung des Guten im Handeln damit keineswegs negiert. Der *motus* des *appetitus* ist *actio* und zugleich *passio*.<sup>27</sup> Die affektive Betroffenheit liegt der Unterscheidung von Erleiden und Tun voraus und zugrunde.

Dass *passiones* sowohl Passives wie auch Aktives enthalten, ermöglicht, dass menschliches Verhalten objektiv richtig, sachangemessen und zugleich gut sein kann, nämlich verantwortete Antwort auf das, was zum Menschen passt, seiner Natur als vernünftiges Lebewesen *conveniens* oder *connaturalis* ist.

In der ersten Hinsicht sind aktuelle Affekte von der jeweiligen Situation bestimmt, beziehen sich auf die Sache selbst, wie Thomas sagt,<sup>28</sup> was ihre primäre Objektivität (also Objektbezogenheit im direkten Wortsinn) garantiert. So sind sie *indicatores ad bonum*; in ihrer Rezeptivität zeigen sie konkretes Gutes an.

Demgegenüber ist der Wille als *appetitus rationalis* zwar insgesamt auf das Gute überhaupt ausgerichtet, im Einzelnen aber durch eine gewisse Indetermination charakterisiert.<sup>29</sup> Dadurch, dass das Objekt des sinnlichen Strebens normalerweise zum Objekt des Willens wird, kann es eine primäre Objektivität und eine Freiheit des Willens zugleich geben.

Die Affektivität indiziert jeweils bestimmtes Gutes oder Übles durch konkrete Inklinationen. Thomas sagt sehr deutlich, dass beides unverzichtbar ist: Ohne die dynamische Offenheit der Strebungen für die höhere Form des *appetitus rationalis* gäbe es keinen *actus humanus*, kein echtes Handeln, sondern nur Reaktionen. Ohne die affektiven *indicatores ad bonum* indes gäbe es keine primäre Evaluation der Situationen als gut oder schlecht in bestimmten Hinsichten, und das allgemeine Streben nach dem Guten überhaupt fände keine konkreten Handlungsanlässe oder Motive. „*Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto: in quantum scilicet homo aequaliter dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non iudicaret.*“ (I-II 10,3) In Abwandlung des berühmten Satzes von Kant ließe sich zusammenfassen: Affektivität ohne den Willen ist blind, Wille ohne Affektivität ist leer.

Wie die antike Tugendethik sieht auch Thomas die Möglichkeit und Notwendigkeit, durch vernunftgeleitete Gewöhnung und Übung die spontanen af-

---

<sup>26</sup> Über die *passio*: „*principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit.*“ (I-II 59,1)

<sup>27</sup> In Phys. III cap. III lect. 5.

<sup>28</sup> „*actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam.*“ (I-II 15,1)

<sup>29</sup> „*Appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum.*“ (I-II 13,2)

fektiven Reaktionen indirekt und langfristig zu beeinflussen, sodass ihre Treffsicherheit erhöht wird.

Neuerungen gegenüber dem aristotelischen Vorbild finden sich vor allem in der systematischen Ordnung der verschiedenen Affekte (als Phänomene des *appetitus concupiscibilis* und des *irascibilis*), auf die ich hier nicht näher eingehe.<sup>30</sup> Ich erwähne nur zwei Punkte: Thomas entfaltet erstens die schon platonische Grundeinteilung in die fundamentalen, eher passiven begehrenden Strebungen (*epithymia / appetitus concupiscibilis*) und die eher aktiven des *appetitus irascibilis* (*thymos*), welche mehr an kritischer Fähigkeit beinhalten und stärker an der Rationalität partizipieren.<sup>31</sup>

Zweitens betrachtet er alle Emotionen als grundgelegt in Liebe oder Hass.<sup>32</sup> Bei Aristoteles waren Freude und Schmerz die Grundlage aller Affektionen, doch Thomas möchte die weiterentwickelte Emotions- und Tugendlehre der philosophischen Ethik anschlussfähig machen für die christliche Ethik, deren Zentrum die Liebe als *caritas* und als Form aller Tugenden bildet.<sup>33</sup>

Für unser Thema genügt es, deutlich zu machen, dass Thomas die „niederen“ Strebungen des *appetitus sensitivus* keineswegs abwertet als weit entfernt von Vernunft oder eben Liebe. Im Gegenteil, Streben und Liebe haben vieles gemeinsam, ja *amor* ist das Prinzip jeder Bewegung des Strebens oder Handelns.<sup>34</sup> Wenn ein Mensch seine Affektivität durch gute Habitualisierungen wohl geordnet hat, dann indizieren seine Emotionen nicht nur einzelne gute (oder schlechte) Objekte, sondern aktualisieren auch das subjektive Gut einer positiven, wohlwollenden, liebenden Beziehung zur Welt und zu ihm selbst als moralischem Subjekt.

Jede Interpretation, welche die fundamentale Rezeptivität und Objektivität der Affektivität zugunsten einer abstrakten Willensfreiheit minimiert, muss zu einer recht intellektualistischen Deutung der thomasischen Ethik führen, die diese abhängiger macht von Metaphysik. Dann gewinnt die metaphysische Explikation des Guten die Oberhand über den aristotelischen Ansatz bei der Erfahrung, die dem strebenden Wesen jeweils das Gute enthüllt. Ohne den Ausgangspunkt in der affektiven Betroffbarkeit muss das moralisch Gute dann deduziert

---

<sup>30</sup> Siehe Ricken, Aristotelische Interpretationen.

<sup>31</sup> Vgl. Sertillanges, *Le désir*, 510.

<sup>32</sup> *Amor* und *odium*. Das Böse ist grundsätzlich eine Privation des Guten. „Naturaliter autem est prius bonum malo: eo quod malum est privatio boni.“ (I-II 25,2; vgl. ScG III, 11) Das gemeinsame Gegenteil von Liebe und Hass ist Indifferenz oder Apathie.

<sup>33</sup> Die theologische Integration der Tugendethik mit biblischer Liebesethik macht indessen die Kardinaltugenden nicht von den „eingegossenen“, theologischen Tugenden abhängig. Jene benötigen alle *prudentia*, aber nicht direkt *caritas*.

<sup>34</sup> „Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor.“ (I 20,1; vgl. I-II 25,2; ScG IV, 19) „Amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque obiectum sit bonum.“ (I-II 26,1) „Omne agens, quodcumque sit, quamcumque actionem ex aliquo amore agit.“ (I-II 28,6)

werden. Die scholastisch-pädagogische Ordnung der Darstellung in der *Summa Theologiae* legt solche Missverständnisse vielleicht nahe,<sup>35</sup> doch davon ist die rekursive Begründungsordnung zu unterscheiden. „Metaphysik, welche alles bedenkt, insofern es ist, steigt nicht ab zu einer angemessenen Kenntnis des Moralischen wie auch des Natürlichen.“<sup>36</sup>

Verglichen mit Aristoteles ist im Traktat über die *passiones* der *Summa Theologiae* (I-II 22–48) die primäre Objektivität der affektiven Reaktionen weniger herausgearbeitet, aber diese findet ihren Platz in seiner Theorie des moralischen Gesetzes.

### 3. *Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.*<sup>37</sup>

Thomas geht davon aus, dass aus der Natur eines Wesens Inklinationen oder Neigungen folgen, die es zur artgemäßen Vollendung treiben. Als einen Ausdruck solcher *inclinationes naturales* erkennt er die Emotionen, die umso stärker zum Handeln drängen, je mehr sie einer natürlichen Neigung entsprechen.<sup>38</sup> Zwischen Affekten und Inklinationen braucht es eine begriffliche Differenzierung, weil Strebungen so verkehrt sein können, dass sie ihre normale Funktion als *indicatores ad bonum* verlieren.<sup>39</sup> Wenn eine habituelle Perversion vorliegt oder aber eine ganz ungewöhnliche oder extreme Situation, dann können die spontanen Regungen in die Irre leiten. Wenn das nicht der Fall ist, indizieren sie jedoch das für den Menschen wirklich Gute.

Die theologische Erklärung für die mögliche Differenz zwischen aktuellen, individuellen Strebenszielen und dem wahrhaft Guten bietet das Konzept des *peccatum originale*, der Ursünde, als Schwächung der natürlichen Ordnung. Die konkupisziblen Strebungen sind nicht mehr verlässlich und von selbst in das gute Leben integriert, sie können ein Eigenleben führen. Weil Thomas aber nicht annimmt, dass die Natur des „real existierenden“ Menschen nach der Ursünde vollständig gestört wäre, bleibt Raum für den genuin philosophischen Ethikansatz beim Streben. Er leugnet nicht die erfahrbaren Schwierigkeiten eines

<sup>35</sup> Hierzu siehe Merks, *Autonomie*, 62–66.

<sup>36</sup> „metaphysica, quae considerat omnia in quantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium vel naturalium.“ (In Sent. I q1 a 2)

<sup>37</sup> I-II 94,2. Vgl. 94,4: „ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur“; ähnlich 94,3. Siehe auch 91,2 und 91,6: „omnis inclinatio vel ordinatio quae invenitur in his quae subiecta sunt legi, participative dicitur lex.“ Quodl. VII 7, 1 (17): „Illa enim sunt de lege naturali ad quae homo ex suis naturalibus inclinatur.“

<sup>38</sup> „passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturae.“ (II-II 155,2)

<sup>39</sup> „Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo.“ (I-II 31,7)

moralisch guten und konsistenten Handelns, erlaubt aber auf einer ersten und vorläufigen Ebene die Identifizierung guter Handlungsziele auf der Grundlage des jeweiligen Strebens.

Den Gedanken einer objektiven Ordnung für die menschliche Praxis fasst Thomas von Aquin mit seiner Tradition im Begriff des Gesetzes. Das natürliche Sittengesetz, das biblische Gesetz des alten und des neuen Bundes und die von Menschen geschaffenen Lebensordnungen fallen alle unter den Begriff der *lex*. Das klingt zunächst nach Heteronomie, nach einer Verpflichtung von außen – doch lässt sich zeigen, dass sowohl die Rolle der Vernunft als auch die des Strebens einer solchen Interpretation widersprechen, jedenfalls in Bezug auf das natürliche Gesetz.

Die allgemeine Definition der *lex* in der *Summa Theologiae* lautet: „Das Gesetz ist eine Regel und ein Maß für die Handlungen, demgemäß jemand zum Handeln geführt wird oder davon abgehalten wird.“ Gleich darauf stellt Thomas fest, dass „Regel und Maß der menschlichen Akte aber die Vernunft ist“,<sup>40</sup> was er klarer als seine mittelalterlichen Vorgänger formuliert.<sup>41</sup> Dann erst wird die praktische Vernunft als eine Teilhabe an der göttlichen Leitung und Ordnung des Kosmos interpretiert. Diese Integration in das ewige Gesetz, die *lex aeterna*, ist in den Worten von Kluxen „nachfolgende Interpretation“<sup>42</sup>.

Nun darf dies nicht so verstanden werden, dass die Normen des Naturgesetzes von der theoretischen Vernunft deduziert würden, denn jene Vorschriften gründen in der moralischen Erfahrung. Die praktische Vernunft partizipiert an der göttlichen, insofern sie die Vernunft eines Lebewesens ist, das den Ursprung seiner Bewegung in sich selbst hat.<sup>43</sup> Alle Geschöpfe partizipieren durch ihre Neigungen zu ihren je eigentümlichen Akten und Zielen am ewigen, göttlichen Gesetz.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> „Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur [...] Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio.“ (I-II 90,1; vgl. In Sent. IV d 33 1,1)

<sup>41</sup> Siehe Lottin, *Psychologie et morale* 2, 90.

<sup>42</sup> Kluxen, *Philosophische Ethik*, 234. „Eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam.“ (I-II 71,2 ad 4)

<sup>43</sup> Schließlich ist die *forma* des Menschen nicht theoretische Vernunft, sondern die Seele mit ihren verschiedenen Vermögen, darunter dem *appetitus*, einschließlich der Tendenz oder Dynamik zum Handeln *secundum rationem*. Siehe Kluxen, *Philosophische Ethik*, 192. In I-II 94,1 fragt Thomas, ob die *lex naturalis* ein *habitus* sei, was deutlich macht, dass ihr Platz in der Seele ist. Diese aber ist das Prinzip aller Selbstbewegung. „Practical reason is mind directed to direct and it directs as it can. But it can direct only toward that for which man can be brought to act, and that is either toward the objects of his natural inclinations, or toward objectives that derive from these [...]“ (Grisez, *The First Principle*, 357)

<sup>44</sup> „inclinaciones in proprios actus et fines.“ (I-II 91,2) „Gemeinsam ist vernünftigen und vernunftlosen Wesen, daß ihnen das Gesetz als Tätigkeitsprinzip mitgeteilt wird; aber nur dort erfolgt diese Mitteilung in der Form einer Bekanntmachung, nur dort gehört das Gesetz dem denkenden Geiste an und hat es den Charakter eines normierenden Prinzips, während es in den

Also ist die praktische Vernunft Vernunft eines von Natur aus strebenden Lebewesens. Die in der Definition genannte *regula* und das vernünftige Ordnen setzen etwas voraus, das geregelt und geordnet werden kann. Das muss, da die *ratio* allein nichts bewegt, etwas in Bewegung Befindliches sein und genauer etwas, das bereits einen Richtungssinn hat, der mit der Vernunft harmonieren, übereinstimmen kann oder auch nicht – sonst wäre das Ordnen rein äußerlich, unter Umständen gewaltsam und könnte nicht zur wesensgemäßen Erfüllung und Vollendung, zum Glück beitragen. Diese materiale Grundlage ist genau die Affektivität.

Offenkundig traut Thomas der natürlichen affektiven Betroffbarkeit mehr zu als platonische und nachcartesisch moderne fundamentalethische Konzepte.<sup>45</sup> Die thomasisch verstandene Natur ist nicht eine Gegenspielerin der Vernunft, sondern ihre Zuspelerin. Und das zeigt sich interessanterweise eben in seiner Gesetzestheorie. Ohne dass hier der Ort wäre, um deren Quellen und Genese darzulegen, fällt rasch auf, dass die beiden wichtigsten Faktoren die stoische Idee der Natur als einer vernünftigen Weltordnung und der aristotelische Naturbegriff der *physis* als eines internen Bewegungsprinzips sind. Indem er diese kombiniert, kann Thomas die basale Ordnung in den natürlichen Neigungen, Strebungen und entsprechenden Bewegungen der Lebewesen erkennen. Für diese erste Erkenntnis des jeweils zu tuenden Guten wird an sich keine Offenbarung und keine Theologie benötigt – dies nur als Hilfe für Geschöpfe, die von der Ursünde geschwächt sind.<sup>46</sup> Was das Gesetz als äußeres Prinzip guter Praxis leistet, ist Klärung und Unterstützung der inneren Ordnung gegen Schwächen, Missverständnisse und Fehldeutungen.

Thomas geht davon aus, dass kein Mensch um des Bösen willen handeln kann – selbst wenn einer Falsches oder gar Böses tut, dann im Hinblick auf ein Gut, *sub ratione boni*. Diese Struktur wird dann als das zentrale Prinzip der praktischen Vernunft selbst formuliert: „Das Gute ist zu tun und zu suchen, das Böse zu meiden.“<sup>47</sup> Nachdem das Gute als Strebensziel definiert ist, wird es intelligibel, je und je erkannt durch Erfahrung. Das praktische Prinzip muss nicht *actualiter* und explizit erkannt werden (sonst könnten nur Moralphilosophen oder -theologen gut handeln, was evidentermaßen falsch ist), viel-

---

vernunftlosen Wesen nur bewegendes Prinzip ist. Im Menschen ist daher das Gesetz sowohl in der einen wie in der anderen Form wirksam.“ (Wittmann, Ethik, 327) Siehe Kluxen, Philosophische Ethik, 236; Rhonheimer, Natur, 70–74.

<sup>45</sup> „Ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum.“ (I-II 24, 3)

<sup>46</sup> Siehe I-II 91,4. „Manifest wird das Ewige Gesetz nur in der Kreatur, sofern sie [...] ‚Hinneigungen‘ (inclinationes) zu den ihr je eigentümlichen Vollzügen und Zielen hat.“ (Kluxen, Lex naturalis, 33; vgl. 39–42)

<sup>47</sup> „bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.“ (I-II 94,2)

mehr ist es im *appetitus* bereits wirksam.<sup>48</sup> Die oberste Norm beinhaltet das Streben, insofern sie die Struktur von Handeln als Handeln benennt, welches durch seinen Bezug zu etwas Gutem als einem Gut bestimmt ist. Aufgrund dieser Erfahrung ist das oberste Prinzip des *bonum faciendum* evident. Deutlich sagt Thomas, worin dieses *primum principium in ratione practica* fundiert ist (*fundatur*): „bonum est quod omnia appetunt“ – und so ist es Naturgesetz. (I-II 94,2)

Die Schlussfolgerung aus dieser Struktur der *lex naturalis* ist, dass ihre einzelnen Vorschriften (*praecepta*) nur formuliert werden können im Rückgriff auf die Dimensionen menschlicher Existenz als eines natürlichen Seienden, eines Lebewesens, eines mit Sinnen und Vernunft begabten Wesens.<sup>49</sup> Thomas kannte den Katalog natürlicher Inklinationen, welchen Isidor von Sevilla gesammelt hatte,<sup>50</sup> aber er war zurückhaltender, um nicht ein System des Naturgesetzes zu deduzieren. Ein solches Unterfangen würde der Struktur seiner praktischen Philosophie widersprechen, die mit Aristoteles weiß, dass der Bereich der Praxis durch Variabilität charakterisiert ist.<sup>51</sup> Thomas verweist auf die Erkenntnis des Guten durch den Einzelnen im Einzelfall. „Zu den Vorschriften des Naturgesetzes gehört, dass alles das zu tun bzw. zu meiden sei, was die praktische Vernunft von Natur aus als Güter für den Menschen wahrnimmt.“ Wiederum wird die fundamentale Evaluation durch die Strebeerfahrungen betont: „omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opera prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda.“ (I-II 94,2) So wird der darauf folgende zentrale Satz begründet, mit welchem dieser 3. Abschnitt überschrieben ist: „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.“

---

<sup>48</sup> Denn „one has these principles, even when he is not thinking of them.“ (Grisez, *The first Principle*, 342) Thomas parallelisiert die theoretische Vernunft mit ihren ersten Prinzipien mit der praktischen und deren eigenen Prinzipien. Unmittelbar bekannt ist die *ratio boni*: „Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis [...] omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni.“ (I-II 94,2) Deswegen „besteht im Rahmen desselben praktischen Verstehens auch kein Anlaß, nach einem gründenden Gesetzgeber zu fragen – es sei denn, es wird auf die Gründung der Natur überhaupt hin gefragt.“ (Kluxen, *Philosophische Ethik*, 236)

<sup>49</sup> Siehe I-II 94,2 als Entfaltung von EN I,8. „The precepts of reason which clothe the objects of inclinations in the intelligibility of ends-to-be-pursued-by-work – these precepts are the natural law.“ (Grisez, *The First Principle*, 358)

<sup>50</sup> „Viri et feminae conjunctio, liberorum susceptio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, acquisitio eorum, quae coelo, terra, marique capiuntur. Item depositae rei vel commodatae restitutio, violentiae per vim repulsio.“ (Etym. 5,4 PL 82,199; vgl. S.Th. I-II 94,2 und ausführlicher ScG III,63.)

<sup>51</sup> „Πρακτόν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως εἶχει.“ (De anima III,10 433a 29f; vgl. EN V,7 1134b 30)

Dem entsprechend stellen die *quaestiones* 49–89 der I-II zuerst die moralischen Tugenden als intrinsische Prinzipien des guten Handelns dar, während die Formen des Gesetzes als *principia extrinseca* danach behandelt werden. Als solche können sie zur Vollendung von intrinsisch orientierter Bewegung, von tugendhaft geordneten Strebungen nur äußere Unterstützung und Stabilisierung beitragen.<sup>52</sup>

Diese Fundierung der Ethik hat nun ihr eigenes Recht und ihre eigene Plausibilität, bevor die nächste Interpretationsebene betreten wird: die theologische. Sie gilt auch ohne die Theorie der „eingegossenen“ oder „göttlichen“ Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung, ohne deren Integration der ethischen Tugenden und vor der Verbindung mit den Gaben des heiligen Geistes, die Thomas später in der S.Th. vornimmt. Die Theologie beantwortet weitergehende Fragen, doch Thomas befolgt auch in der Ethik das Prinzip, dass die Gnade die Natur voraussetzt. „Die *Prima Secundae* ist [...] streng im Sinne einer philosophisch argumentierenden Ethik aufgebaut, welche ihrer Stringenz nach erst am Ende über sich hinaus auf die Dimension der Offenbarung weist [...].“<sup>53</sup>

## Respondeo

Auf die einander widersprechenden Interpretationen des systematischen Orts und Charakters der thomasischen Ethik, welche zu Beginn genannt wurden, ist zu antworten durch eine Differenzierung verschiedener Interpretationsebenen. Der komplexen Struktur der Phänomene des menschlichen Handelns, wie Thomas sie entwickelt, werden wir nur gerecht, indem wir unterscheiden

- a) die Wirksamkeit des Gesetzes, die von selbst durch den *appetitus* geschieht – bereits in vernunftlosen Lebewesen;
- b) den expliziten Bezug der Strebungen auf ihre Ziele und die Integration der Ziele im Hinblick auf gute Praxis und das *bonum commune*, was aus Erfahrungen von der praktischen Vernunft erhoben wird;
- c) die theoretische philosophische Interpretation dieser Struktur, wozu die Formulierung des Naturgesetzes und die Metaphysik der Handlung gehören;
- d) die theologische Deutung all dessen im Licht der Offenbarung, welche das Naturgesetz auf die Hl. Schrift bezieht.

---

<sup>52</sup> „Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem.“ (I-II 92,1) Das ist eine signifikante Modifikation, verglichen mit Bonaventura und Albertus.

<sup>53</sup> Schröer, *Praktische Vernunft*, 91 Anm. 45.

Nach dem Vorangegangenen erscheinen c) und d) unmöglich ohne a) und b) – aber nicht umgekehrt. Insbesondere ist die Arbeit der praktischen Vernunft (b) nicht von der theoretischen Interpretation (c) abhängig und dies wiederum ist logisch unabhängig von der letzten Interpretationsebene d).

Die Lehre von der *lex* scheint unter einem praktischen Gesichtspunkt in das aristotelische Modell von Strebensethik integriert zu werden. Dem widerspricht nicht, dass, von einem theologischen Blickwinkel ausgehend, von der *lex aeterna* auch eine umgekehrte Integration erfolgen kann.

Während es leicht einleuchten mag, dass die Tugendethik des Thomas ähnlich der des Aristoteles auf den Affekten als Formen des *appetitus naturalis* basiert, damit auf der Erfahrung der Strebensphänomene, wurde deren zentrale Funktion als *inclinationes* im Kontext der Lehre vom natürlichen Gesetz nicht immer gesehen. Die systematische Bedeutung dieser Erkenntnis ist: Nur mit einem Verständnis des Strebens lassen sich die Erkenntnisse des Guten und damit das menschliche Handeln, seine inneren und äußeren Prinzipien adäquat deuten.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

#### Aristoteles

Metaphysik. Hg. Horst Seidl, Hamburg: Meiner 1984–1989.

De anima. Hg. W.S. Hett, Cambridge/Mass.: Harvard Univ. Press 1986 (= Loeb Classical Library Aristotle 8).

Ethica Nicomachea (EN). Hg. H. Rackham, Cambridge/Mass.: Harvard Univ. Press 1990 (= Loeb Classical Library Aristotle 19).

#### Isidor von Sevilla

Etymologiarum libri XX, Paris: Garnier Fratres 1878 (= PL 82).

#### Thomas von Aquin

Summae contra Gentiles libri quatuor (ScG), Rom: Forzani et socii 1888.

Summa theologiae (STh). Hg. P. Caramello, Rom: Marietti 1952–1962.

S. Thomae Aquinatis Opera omnia (OO). Ed. Roberto Busa, Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1980.

Scriptum super libros Sententiarum (In Sent.), in: OO 1.

Quaestiones de quolibet (Quodl.), in: OO 3.

Quaestiones disputatae de veritate (De Ver.). Hg. v. Raymund Spiazzi, Rom: Marietti<sup>10</sup>1964.

- In octo libros Physicorum Aristotelis expositio (In Phys.). Hg. v. Mariani Maggiolo, Rom: Marietti 1954.
- In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum (In EN). Hg. v. Raymund Spiazzi, Rom: Marietti 1949.
- In Aristotelis librum de anima (In DA). Hg. v. Angelo M. Pirotta, Rom: Marietti 1948.

*Sekundärliteratur*

- Bourke, Vernon: Moral Philosophy Without Revelation?, in: *The Thomist* 40 (1976) 555–570.
- Brachtendorf, Johannes: Ist Gott ein notwendiges Ziel menschlichen Strebens? Der Begriff des bonum universale in Thomas von Aquins Theorie des Willens, in: ders. (Hg.): *Prudentia und Contemplatio: Ethik und Metaphysik im Mittelalter*. FS Wieland, Paderborn: Schöningh 2002, 62–85.
- Bradley, Denis: *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Happiness in Aquinas' Moral Science*, Washington: Catholic Univ. of America Press 1997.
- Gilson, Étienne: *Saint Thomas moraliste*, Paris: Vrin <sup>2</sup>1972.
- Grisez, Germain: The First Principle of Practical Reason, in: Kenny, Anthony (Hg.): *Aquinas*, London: Macmillan 1970, 340–382.
- Jaffa, Harry V.: *Thomism and Aristotelism. A Study on the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Westport/Conn.: Greenwood Pr. 1979.
- Keenan, James: *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Washington: Georgetown Univ. Press 1992.
- Kleber, Hermann: *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster: Aschendorff 1988.
- Kluxen, Wolfgang: *Lex naturalis bei Thomas von Aquin*, Wiesbaden: Westdt. Verlag 2001 (= *Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge G 378*).
- Kluxen, Wolfgang: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg: Meiner <sup>2</sup>1980.
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- Lottin, Odon: *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. 2.-4., Löwen-Gembloux: Duculot 1942–1954.
- Maritain, Jacques: *Von der christlichen Philosophie*, Salzburg: Pustet 1935.
- Mercken, Paul: Transformations of the Ethics of Aristotle in the Moral Philosophy of Thomas Aquinas, in: *Tommaso d'Aquino nel suo settimo*

- centenario. Atti del Congresso Internazionale V. L'agire morale, Napoli: Ed. Domenicane Italiane 1974, 151–162.
- Merks, Karl-Wilhelm: Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines „autonomen“ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin, Düsseldorf: Patmos 1978.
- O'Connor, William: Natural Appetite, in: *The Thomist* 16 (1953) 361–409.
- Oehler, Klaus: Thomas von Aquin als Interpret der aristotelischen Ethik, in: *Philosophische Rundschau* 5 (1957) 135–152.
- Papadis, Dimitris: Die Rezeption der Nikomachischen Ethik des Aristoteles bei Thomas von Aquin. Eine vergleichende Untersuchung, Frankfurt/M.: Fischer 1980.
- Pöltner, Günther: Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin, Wien: Herder 1978.
- Rhonheimer, Martin: Natur als Grundlage der Moral, Innsbruck: Tyrolia 1986.
- Rhonheimer, Martin: Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik, Berlin: Akademie 1994.
- Ricken, Friedo: Aristotelische Interpretationen zum Traktat *De passionibus animae* (Summa Theologiae I II 22–48) des Thomas von Aquin, in: Thurner, Martin (Hg.): Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, Stuttgart: Kohlhammer 1998, 125–140.
- Riedenauer, Markus: *Orexis und Eupraxia*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.
- Riedenauer, Markus: Dazwischensein. Kritik der Neugier und Rehabilitation des Interesses, in: Baier, Karl / Riedenauer, Markus (Hg.): Die Spannweite des Daseins, Wien: Vienna Univ. Press 2011, 237–253.
- Schröer, Christian: Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart: Kohlhammer 1995.
- Sertillanges, Antonin: Le désir et la volonté selon S. Thomas, in: *Revue de la philosophie* 9 (1909) 501–515.
- Sertillanges, Antonin: La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin, Paris: Aubier 1942.
- Thiry, André: Saint Thomas et la morale d'Aristote, in: Moraux, Paul (Hg.): *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, Louvain: Publ. Univ. de Louvain 1957, 229–258.
- Wittmann, Michael: Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München: Hueber 1933.