

## II Bartholomé de Medina und die doctrina probabilitatis

Charakteristisches Merkmal des Menschen ist, dass dieser stets unter Bedingungen eingeschränkter möglicher Erkenntnis agiert. Denn er ist ein Wesen in der Welt, welches als solches relational zu anderen Dingen in ihr bestimmt ist. Daraus ergibt sich eine definite Ordnung der Welt, in der der Mensch als Individuum verortbar ist. Somit erstreckt sich seine eigene Erkenntnis nur auf die Dinge, die durch Ordnung der Welt für ihn möglich sind. Also ist er epistemisch beschränkt. Indes ist er selbst Bestandteil dieser metaphysischen Ordnung der Welt, weshalb er selbst relational zu dieser Ordnung bestimmt sein muss. Andernfalls wäre er in der Welt lokal-temporal unbestimmt. Konsequenz seiner relationalen Bestimmtheit ist die stete Unsicherheit seiner eigenen Erkenntnis. Verändert sich die Ordnung der Dinge in der Welt, nimmt dies zwangsläufig Einfluss auf die relationale Bestimmtheit seiner Erkenntnisorgane. Versteht man darunter sowohl das Sensorium als auch den Verstand, verändern sich diese ständig und sind in ihrem Tätigsein bedingt, wenn sie dem sukzessiven Fortgang der Welt ausgesetzt sind.

So trübt beispielsweise die Photorezeption immer heller werdenden Lichtes das Auge und die Resorption von Ethanol den Verstand. Indem sowohl das Licht als auch das Ethanol eine Veränderung in der Welt vollziehen, bewirkt diese eine Veränderung von Auge und Verstand. Wenn dadurch sowohl die Sinne wie der Verstand getrübt sein können, ist davon auszugehen, dass stete Unsicherheit über die tatsächliche Anwendbarkeit einer vermeintlichen Erkenntnis auf die Welt besteht. Eine dauerhafte Beeinflussung der Erkenntnisorgane durch die Dinge in der Welt ist schließlich nicht auszuschließen. Wenn man über keine unbedingte Methode verfügt, durch die die eigene Erkenntnis über die Welt überprüfbar ist, besteht die Erkenntnis folglich nur in scheinbarer Weise. Aufgrund fehlender Beweisbarkeit ist sie somit ungesichert.

Diese Problematik, welche spätestens seit Aristoteles<sup>5</sup> bekannt ist und das Einfallstor des Skeptizismus darstellt, ist gleichsam eine der treibenden Kräfte der Morallehren der Scholastik. Spätestens seit dem 13. Jhd. wurde nämlich mit der Einführung der Gewissenslehre nach Mitteln und Wegen gesucht, wie moralischer Unsicherheit bei-

---

<sup>5</sup> Vgl. Aristoteles: An., Buch Γ, Kapitel 3, 427a17-429a9.

zukommen ist.<sup>6</sup> Diese Entwicklung lässt sich aus der Erkenntnis erklären, dass jede nicht geoffenbarte Erkenntnis potenziell unsicher sein muss, wenn das menschliche Erkenntnisvermögen beschränkt ist. Daher besteht im Umgang mit moralisch bewerteten Aussagen über Handlungen die gleiche Unsicherheit, wie bei Aussagen, die sich auf die Erkenntnis der Gegenstände der Welt beziehen.

Solche Aussagen, die in den scholastischen Texten nicht als Aussagen (*propositio*) sondern zumeist als Meinung (*opinio*) bezeichnet werden, bilden ein gesondertes Problem. Wenn die Forderung besteht, dass über solche *opiniones* Erkenntnis vermittelt sein soll, müssen diese beweisbar und rechtfertigbar sein. Nur so lässt sich die bestehende Unsicherheit darüber beseitigen. Die primäre Methode dafür war die argumentative Rechtfertigung durch das Berufen auf Autoritäten.<sup>7</sup> Ein solches *argumentum ad verecundiam*, wie John Locke es titulierte,<sup>8</sup> nimmt seine Überzeugungskraft nicht aus notwendig wahren Aussagen. Vielmehr überzeugt das Argument aufgrund der individuellen Eigenschaften seines Urhebers. Maßgeblich dafür ist beispielsweise sein akademischen Ansehen, seine kulturelle Anerkennung oder politische Macht.<sup>9</sup> Wie die aristotelische Topik und Rhetorik zeigen, ist damit kein wissenschaftlich zwingender Beweis gegeben. Denn damit besteht kein unbedingter Maßstab für Wahrheit und Falschheit.<sup>10</sup> Ein zwingender Beweis erklärt nämlich durch eine Deduktion aus unveränderlich wahren Grundsätzen, *warum* eine bestimmte Aussage mit Notwendigkeit wahr oder falsch sein muss. Weil die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage aus den Meinungen bestimmter gelehrter Autoritäten abgeleitet ist, muss der Wahrheitswert einer solchen Meinung als dialektisch angesehen werden. D.h.: der Wahrheitswert variiert mit den jeweils herangezogenen autoritären Aussagen. Jede dieser Aussagen erhält ihren Wahrheitswert somit ohne zwingende Notwendigkeit. Denn deren Wahrheitswert gibt nur an, was hinsichtlich der Aussagen bestimmter Autoritäten zumeist der Fall ist, auch wenn es nicht immer der Fall ist.<sup>11</sup> Auf den ersten Blick lässt sich somit konstatieren, dass die Methode der Scholastiker keineswegs zuverlässig mit der Unsicherheit von Erkenntnis umzugehen weiß.

---

<sup>6</sup> Vgl. Schüßler, Rudolf: *Moral im Zweifel*. Band II. Die Herausforderung des Probabilismus. S. 82.

<sup>7</sup> Vgl. ebd.

<sup>8</sup> Vgl. Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*. S. 581<sup>11-28</sup>.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. S. 581<sup>12-14</sup>.

<sup>10</sup> Vgl. Aristoteles *Top.*, Buch A, Kapitel 1, 100a 25-b25.

<sup>11</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhet.*, Buch A, Kapitel 2, 1357a-b25.

Die methodische Überlegung zeigt, dass der Wahrheitswert jeder Aussage verhandelbar ist, wenn die Aussage nicht aus unveränderlich wahren Grundsätzen deduziert ist. Das gilt für Aussagen mit Weltbezug genauso wie moralisch-bewertende Aussagen. Zuverlässigkeit ist nur dann gegeben, wenn die Begründung einer Aussage deduktiv geschieht. Denn eine aus unveränderlich wahren Grundsätzen gefolgerte Aussage ist eine notwendige Folge dieser Grundsätze. Wohlgemerkt, damit ist nicht ausgesagt, dass die Grundsätze notwendigerweise wahr sein müssen. Schließlich kann eine Deduktion mit notwendiger Folge auch aus als nur wahr angenommenen Grundsätzen erfolgen bzw. von deren Wahrheit man trotz Falschheit nicht absehen mag. Die deduzierten Aussagen explizieren schließlich nur, was in den Grundsätzen implizit enthalten ist. Das macht sie zu einem intrinsischen Teil der Grundsätze. Insoweit kann sie nicht wesentlich von ihrem Ganzen verschieden sein. Andernfalls wäre der intrinsische Teil nicht durch das Ganze allein bedingt, sondern durch von unveränderlich wahren Grundsätzen verschiedene Aussagen. Wenn der Wahrheitswert der Grundsätze niemals verändert werden kann, folgt, dass auch der Wahrheitswert ihrer Ableitungen unveränderlich ist. Der Wahrheitswert besteht somit mit Notwendigkeit. Ist der Wahrheitswert einer Aussage durch veränderliche autoritäre Meinungen abgeleitet, so ist die Aussage kein intrinsischer Teil eines Ganzen mehr. Denn ihr Wahrheitswert ist durch andere Aussagen bedingt, deren Wahrheitswert nicht unbedingt wahr ist. Mag dies sein, weil die Grundsätze solcher Aussagen selbst unbekannt sind oder dieselben bestritten werden sollen. Wenn auch der Wahrheitswert einer Aussage mit Notwendigkeit aus autoritären Meinungen deduziert ist, kann deren Wahrheitswert somit selbst nicht notwendig sein. Denn die Meinungen von Autoritäten sind keine unveränderlich wahren Grundsätze, weil sie veränderlich sind. Selbst dann besteht also Unsicherheit.

Die Meinungen von Autoritäten sind also nur dann ein zuverlässiger Maßstab zur Überprüfung eines Wahrheitswertes einer Aussage, wenn sie aus notwendig wahren Grundsätzen ableitbar sind. Denn nur dann besteht ein unbedingter Wahrheitsanspruch und Sicherheit im Umgang mit moralischen und metaphysischen Problemen.

Aporetisch ist diese Ansicht dann, wenn autoritäre Meinungen scheinbar kontradiktorsch zueinander stehen und den Anspruch erheben, auf notwendig wahren Grundsätzen zu beruhen. Denn Zweifel besteht, wenn Meinungen mit demselben Wahrheitsanspruch auftreten, obwohl sie Gegensätzliches behaupten. Weil beide jedoch aus einer Deduktion hervorgegangen sind, so lässt sich behaupten, können sie bewiesen werden. Kennt man schließlich die Grundsätze, muss die Meinung aus ihnen folgen oder nicht.

Aufgrund dieser Beweisbarkeit solcher aporetischer Aussagen sind sie gemäß dem lateinischen *probare* als *probabilis* kategorisiert. Spätestens seit Cicero kategorisiert man sie so. Historisch gesehen wurden probable Aussagen vielfach bis in das 20. Jhd. hinein bearbeitet. Zweck der Bearbeitung war die Auflösung des damit verbundenen Zweifels. Namhaft sind diesbezüglich die moraltheologischen Vertreter des Tutorismus, Laxismus und Probabilismus.<sup>12</sup> So vertraten die Tutoristen *grosso modo* die Ansicht, dass aus der in Einklang mit dem göttlichen Gesetzen stehenden Meinung keine Todsünde resultiert, wenn man sie befolgt. Denn dies ist für das menschliche Seelenheil sicher und somit unbedingt gut.<sup>13</sup>

Zum anderen verfolgte man die Strategie, eine Meinung aufgrund eines quantitativen Kriteriums anzuerkennen. Eine Meinung ist dann annehmbar, wenn ihr die meisten Autoritäten folgten. Eine Vorgehensweise, die auf den ersten Blick eher pragmatisch als wissenschaftlich anmutet. Denn wenn man den Autoritäten unterstellt, dass sie von denselben unveränderlichen Grundsätzen ausgehen und dass die Anzahl dieser Grundsätze untereinander vereinbar sind, können aus den Ableitungen auf den ersten Blick keine Widersprüche hervorgehen. Ausgenommen, dass den Aussagen mehr oder weniger Grundsätze zugrunde liegen bzw. eine Aussage für unbedingt wahr gehalten wird, die aber nicht wahr ist. Vor dem Hintergrund wissenschaftlicher Philosophie und Theologie kann die Annahme solcher Grundsätze den Einzelnen nicht von der Überprüfung der Meinungen befreien. Denn auch die Meinung einer Autorität ist nicht vor Widersprüchen gefeit. Zumal wird durch die Anerkennung einer Meinung auf der Grundlage quantitativer Bestimmungen nicht ersichtlich, warum eine solche Aussage wahr oder falsch sein kann. Sofern dies nur aus den Grundsätzen ersichtlich ist, besteht auch für den Einzelnen nur dann eine gerechtfertigte Meinung, wenn dieser um die Grundsätze und deren Ableitungen weiß.

Andernfalls besteht nämlich auch für den Einzelnen stete Unsicherheit bezüglich einer autoritären Meinung, welche von den meisten für wahr gehalten wird. Somit würde die Methode der Abwägung folglich nicht leisten, was sie leisten soll. Insofern zeigt sich, entgegen der Ansichten Michael Williams',<sup>14</sup> dass eine *opinio*, wie sie in der

<sup>12</sup> Vgl. Mahoney, John: Probabilismus. In: Gerhard Krause (Hg.), Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Band 27. Politik/Politologie-Publizistik/Presse. S. 466<sup>12</sup>-467<sup>5</sup>.

<sup>13</sup> Vgl. Walten, N. Douglas: Legal argumentation and evidence. S. 130<sup>4-16</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. Williams, Michael: Problems of Knowledge. A critical Introduction to Epistemology. S.42.

Scholastik vertreten werden konnte, nicht von vornherein als zweifelfrei angesehen werden konnte bzw. durfte.

Die in der Forschungsliteratur als maßgeblich angegebene Theorie, die im 16. Jhd. mit dem Vertrauen auf ein bloßes für wahr halten einer Aussage aufgrund einer Anzahl von Gelehrtenmeinungen bricht, ist die Lehre des Probabilismus des Dominikaners Bartholomé de Medina — die *doctrina probabilitatis*.<sup>15</sup> Das bedeutet nicht, dass die Lehre vom Probabilismus von Medina allein stammt. Zahlreiche Traktate dazu z.B. von Jean le Charlier de Gerson (1363-1429), Antonio Pierozzi (1389-1459), Francisco de Vitoria (1483-1546) oder Melchior Cano (1509-1560) gehen seiner Lehre voraus<sup>16</sup> bzw. knüpft er an die Erkenntnisse seiner Vorgänger an.<sup>17</sup> Medina kommt jedoch besonderes Verdienst zu, da dieser in seinem 1577 erschienen Thomaskommentar zur *quaestio* 19, *articulus* 6, formuliert:

*[...] si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit: nam opinio probabilis in speculationis ea est, quam possumus sequi sine periculo erroris, & deceptionis. ergo opinio probabilis in practicis ea est quam possumus sequi sine periculo pecanddi.* „<sup>18</sup>

Denn damit ist erstmals mit der vorherrschenden Meinung im Umgang probabler Meinungen gebrochen. Die Orientierung an einer wahrscheinlichen Meinung, d.h. probablen Meinung, besteht nach Medina in zwei Zwecken. Zum einen soll in der Spekulation die Gefahr von Fehlern und zum anderen in der Praxis die Gefahr zu sündigen vermieden werden. Unverständlich ist, was unter der Gefahr von Fehlern und der Gefahr zu sündigen gemeint ist. Denn die philosophischen und theologischen Voraussetzungen Medinas sind noch unbekannt. Deswegen kann erst nach Darlegung dieses Fundaments ersichtlich sein, innerhalb welcher Grenzen Medinas weitere Ausführungen

<sup>15</sup> Vgl. Schüßler, Rudolf: *Moral Self-Ownership and Ius Possessionis in Late Scholastics*. In: Virpi Mäkinen (Ed.); Petter Korkman (Ed.): *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. The New Synthese Historical Library. Volume 59. S.160<sup>2-9</sup>.

<sup>16</sup> Franklin, James: *The Science of Conjecture*. S. 69-72.

<sup>17</sup> Maryks, Robert Aleksander: *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. S.114-117.

<sup>18</sup> Medina, Bartholomé de: *Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis Doct. Anglici. Primam Secundae*. q. 19. a. 6. col. 464. [(...) wenn eine Meinung probabel ist, ist es zulässig ihr zu folgen, mag es auch sein, dass eine entgegengesetzte probabler ist: Denn eine probable Meinung in der Spekulation ist eine solche, der wir ohne Gefahr des Irrs und Betrugs folgen können. Also ist eine probale Meinung in der Praxis eine solche, der wir ohne Gefahr zu sündigen folgen können.]

einen Wahrheitsanspruch erheben können. Daher ist im Folgenden Medinas Fundament zu betrachten.

## 1 Interpretation der thomistischen Grundlagen

Wie aus dem Titel von Medinas Werk „*Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis doct. Angelici. Primam Secundae*.“ ersichtlich ist, entstammt das obige Zitat einem Schulkommentar zum ersten Teil des zweiten Teils der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Dem Charakter eines solchen Kommentars folgend, ist die Theorie vorausgesetzt, auf die sich dieser bezieht. Denn während der Scholastik galten Kommentare als Ergänzungen zu den Lehrbüchern, deren Inhalt als kanonisch galt.<sup>19</sup> Die Ergänzung der Autoren bezieht sich immer auf die Vereinbarkeit vertretener philosophischer und theologischer Positionen mit dem Lehrbuchinhalt. Weil Medina als dominikanischer Ordensbruder an der Universität in Salamanca lernte und lehrte, ist davon auszugehen, dass die Summa Theologiae des Heiligen Thomas für Medina kanonisch sein musste. An dieser war im 16. Jhd. Thomas' Summa Theologiae das verbindliche Lehrbuch für alle Theologen.<sup>20</sup> Folglich ist zunächst die thomistische Sichtweise zu untersuchen, weil aus dieser Medina seinen Kommentar verfasst.

### 1.1 Untersuchung über die Erlangung von Wahrheit

Bevor eine genauere Untersuchung gegeben werden kann, ist die Methode selbst zu rechtfertigen. Denn eine Analyse wäre unverständlich, wenn sie sich von vornherein auf unbekannte oder nicht unveränderlich wahre Grundsätze stützt.

Für die Untersuchung Medinas Werk ist daher zu fragen: Welches sind die Grundsätze, die der Heilige Thomas selbst voraussetzt und wie werden sie durch ihn gerechtfertigt?

Zum Beginn seiner Summa Theologiae liefert Thomas einen Teil der Antwort auf die Frage. Dort steht bezüglich der Grundsätze der Wissenschaft (scientia) geschrieben:

„Sed sciendum est, quod *duplex* est scientiarum genus. *Quaedam* vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, Geometria, et hujusmodi. *Quaedam* vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris

<sup>19</sup> Vgl. Goetz, Hans-Werner: Proseminar Geschichte: Mittelalter. S. 198<sup>11-22</sup>.

<sup>20</sup> Vgl. Forschner, Maximilian: Thomas von Aquin. S. 209f.

scientiae: sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam; et Musica ex principiis per Arithmetica notis.“<sup>21</sup>

Hinsichtlich der zwei Arten von Wissenschaften sind also zwei Arten von Grundsätzen (principia) zu unterscheiden. Indem man die lateinische Bedeutung seines adjektivischen Wortstamms *princip* unter dem Adjektivabstraktum *principium* betrachtet, ist die Bedeutung des Grundsatzbegriffs gezeigt. Unter dem Adjektivabstraktum *principium* ist nämlich etwas was bezüglich einer bestehenden Reihenfolge das Erste ist zu verstehen.<sup>22</sup> In diesem Zusammenhang bezieht sich die Reihenfolge also auf die Anfänge der Erkenntnis. Denn wie aus dem Zitat zu entnehmen ist, wird zum einen durch das Licht der Vernunft erkannt und zum anderen durch das Licht einer höher stehenden Wissenschaft. Die Grundsätze der ersten Wissenschaft sind somit durch die Vernunft bedingt, während die Zweitere durch der Vernunft Übergeordnetes bedingt ist, nämlich Gott. Unter der Zweiteren zählt der Aquinat die Theologie (*sacra doctrina*).<sup>23</sup>

Die Vernunft liefert einen Einblick in die Grundsätze der Wissenschaften, während die Grundsätze der Theologie durch die göttliche Offenbarung gegeben sind.<sup>24</sup> In beiden Fällen liegt eine bestimmte Art von Wahrheit vor,<sup>25</sup> die sich allein durch die Bedingungen ihrer Erlangung unterscheidet.

Die Lichtmetaphorik erhellt die Art und Weise wie man zu beiderlei Erkenntnis der wahren Grundsätze gelangt in keinem Maße. Beides bedarf daher einer genaueren Erklärung. In der *quaestio* XVI, art. 5, der *Summa Theologiae* wird gesagt:

<sup>21</sup> STh I, q. I. a. 2. [Aber man muss wissen, dass die Gattung der Wissenschaften zweifach ist. Die einen sind gewiss, die aus Prinzipien fortschreiten, die durch das natürliche Licht des Verstandes bekannt sind, gleichwie die Arithmetik, Geometrie und dergleichen. Die anderen sind gewiss, die aus Prinzipien fortschreiten, die durch das Licht einer höheren Wissenschaft bekannt sind: gleichwie die Perspektive aus den Prinzipien fortschreitet, die ihr durch die Geometrie bekannt werden; und die Musik aus den Prinzipien, die durch die Arithmetik erfahren werden.]

<sup>22</sup> Vgl. Georges, Karl Ernst: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Bd. 2. col. 1922.

<sup>23</sup> Vgl. STh I, q. I. a. 2.

<sup>24</sup> Vgl. STh I, q. I. a. 4.

<sup>25</sup> Vgl. ScG, cap. III.

„[...] veritas inventur in intellectu, secundum quod apprehendit rem, ut est, et in re, secundum quod habet esset conformabile intellectui. Hoc autem maxime inventur in Deo.“<sup>26</sup>

Wahrheit kann also durch zweierlei Weisen entdeckt werden, nämlich im Verstand und in einer Sache (res). Sofern der Verstand eine Sache begreift, erkennt er Wahrheit. Einer Sache, die eine Übereinstimmung mit dem Verstand besitzt, kommt ebenfalls Wahrheit zu. Diese Behauptung ist problematisch, weil nicht ersichtlich wird, warum einer Sache Wahrheit zukommt. Denn seit Aristoteles gilt, dass nur Aussagen wahr oder falsch sein können.<sup>27</sup> Eine Antwort zu diesem Problem gibt Thomas in den Schriften „De veritate“ und „De ente et essentia“.

Unter Berücksichtigung der Metaphysik des Ibn Sīnā (980-1037) stellt Thomas in diesem Zusammenhang fest, dass Seiendes das erste ist, das vom *intellectus* begriffen wird. Denn seine Funktion besteht in der genauen Differenzierung von Arten des Seienden im Bezug auf die Gattung des Seienden.<sup>28</sup> Weil der Verstand (*intellectus*) nämlich dasjenige passive Vermögen ist, das durch die Wirkung von Seienden zum Erkennen aktualisiert wird,<sup>29</sup> muss vor aller differenzierter Erkenntnis die Erkenntnis des Seins überhaupt gegeben sein. Durch sie ist nämlich die Erkenntnis von unterschiedlich Seienden miteinander verbunden. Ist die Erkenntnis nicht gegeben, ist mit Ibn Sīnā einzuwenden, dass durch den Verstand nichts Bestimmtes erkannt werden kann. Ist die begriffliche Erkenntnis nämlich nicht durch einen letzten Gattungsbegriff begrenzt, ist man gezwungen *ad infinitum* anzunehmen, dass der Begriff durch einen extensiveren Gattungsbegriff erfassbar ist.<sup>30</sup> Denn übt der Verstand seine Funktion durch seine Aktualisierung durch jedes einzelne Seiende im Ganzen aus, muss ihm die Eigenschaft gegeben sein, durch Seiendes in allgemeiner Weise aktualisiert zu werden. Dies ist aber nur dann möglich, wenn seine Funktion bereits durch die bestehende Erkenntnis der Gattung des Seienden als Maßstab für alles Seiende bedingt ist. Denn ohne einen solchen passenden Maßstab wäre seine Funktion, wie bei den Sinnen, nur auf einzelnes Seiendes beschränkt. Wie aus „De ente et essentia“ zu entnehmen ist,

<sup>26</sup> STh. I. q.XVI a.5. [ (...), Wahrheit wird im Verstand erkannt, gemäß dass er eine Sache begreift, wie sie ist, und in der Sache, gemäß dass sie Übereinstimmung mit dem Verstand besitzt.]

<sup>27</sup> Vgl. Aristoteles, Met. Γ, Kapitel 7, 1011b26-30.

<sup>28</sup> Vgl. De ver. q.I. a.1

<sup>29</sup> Vgl. STh I. q. LXXIX a. 2.

<sup>30</sup> Vgl. Ibn Sīnā, Horten, Max (Hg./Übers.): Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik. S. 46<sup>7-14</sup>.



folgt der Heilige Thomas in dieser Angelegenheit der Ansicht des Aristoteles und seiner Kommentatoren Ibn Rushd (1126-1198) und Ibn Sīnā. Der Verstand richtet sich auf das Seiende im Ganzen. D.h. auf das universale genauso wie auf das partikulare Seiende.<sup>31</sup> Denn „[...] omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest, non enim res est intelligibilis nisi per definitionem et essentiam suam [...]“<sup>32</sup>

Erkenntnis in der ersten Weise besteht also im Haben einer Definition von einem Seienden. D.h. von den artspezifischen Eigenschaften eines Seienden.<sup>33</sup> Diese Erkenntnis ist selbst universal. Denn eine Definition bezieht sich in allgemeinster Weise auf eine Sache. Sie differenziert sie somit lediglich von anderen Gegenständen. Also wird nur die Form einer Sache erkannt. Das sind die bestimmten Eigenschaften, die der Sache von Natur aus zukommen<sup>34</sup> und welche sie aufweisen muss, damit sie ein Seiendes einer bestimmten Art ist. Solche Definitionen lassen sich auf unzählige andere Gegenstände derselben Art anwenden. Daher bestimmen sie den Gegenstand ihrer Anwendung niemals vollständig. Weiterhin ist durch sie die Aktualität des Gegenstandes nicht erkennbar. Wenn die Aktualität im Vorhandensein eines Gegenstandes in der Welt besteht und die Definition nur die artspezifischen Eigenschaften des Gegenstandes angibt, ist damit keine Relation zur Welt oder eines Gegenstandes in der Welt gegeben. Beispielsweise lässt eine Definition des Minotauros bilden, dessen Begriff besagt: dass ein Minotauros ein „zweibeiniges, stierköpfiges, mit dem Körper eines Menschen versehenes und menschenfressendes Wesen ist“. Damit ist nicht gesagt, dass ein Minotauros tatsächlich in der Welt vorhanden ist.

Anders ist die Essenz eines Seienden zu verstehen. Sie bezieht sich auf die besondere Tätigkeit (*propiam operationem*) und auf dasjenige, wodurch ein Seiendes sein Sein hat (*ens habet esse*).<sup>35</sup> Die besondere Tätigkeit und das Sein eines Seienden sind von der bloßen Definition verschieden, weil sie sich auf die Aktualität eines besonderen Seienden beziehen. Denn etwas ist nur dann tätig sein, wenn es sich in Relation zu differanten Dingen befindet. Bestünde ein Seiendes für sich allein, so könnte es bezüglich seiner bloßen Definition nicht unterschieden werden, weil es als Seiendes nicht vollständig bestimmt ist. Ihm würden dann alle relationalen Eigenschaften fehlen. Wozu

---

<sup>31</sup> Vgl. *De ente*. cap. I.

<sup>32</sup> Ebd. cap. I. n. 41-43. [(...) all jenes, dass durch den Verstand auf jede Weise begriffen werden kann, ist nämlich keine verstehbare Sache außer durch eine Definition oder ihre Essenz (...)]

<sup>33</sup> Vgl. ebd. cap. I. 14-31.

<sup>34</sup> Vgl. *STh*. III, q. II a. 1.

<sup>35</sup> Vgl. *De ente*. cap. I. n. 45-52.

quantitative eindeutige Bestimmungen wie Länge, Breite, Höhe gehören. Diese sind stets durch einen Maßstab bedingt, der vom einzelnen Seienden verschieden ist.

Daraus ergibt sich die Frage, wie ein Seiendes überhaupt vollständig bestimmt sein kann. Mit Euklid ist festzustellen, dass die Eigenschaft der Größe ausschließlich im Verhältnis zu anderen der Größe nach definiten Gegenständen bestimmt werden kann.<sup>36</sup> Denn die Eigenschaft der Größe setzt einen Maßstab voraus, anhand dessen bestimmbar ist, wie groß etwas ist. Ist dieser Maßstab nicht gegeben, so ist zwar aus der Definition ersichtlich, dass etwas Größe aufweist, jedoch nicht wie groß es in Bezug zu allen anderen Seienden ist. Die Eigenschaft der Größe kommt dem Seienden somit in unbestimmter Weise zu und daher sind die Eigenschaften des Seienden auf eine unbegrenzte Anzahl anderes Seienden derselben Art anwendbar. Folglich wäre ein Seiendes ohne relationale Eigenschaften niemals wie ein singuläres Seiendes bestimmt.

Hieraus ist ersichtlich, wie ein Seiendes sein Sein hat. Damit ein Seiendes vollständig bestimmt sein kann, muss den Eigenschaften seiner Art etwas hinzukommen, dass stetig relational zu anderen Seienden bestimmt ist. Das Hinzukommende nennt man *Essenz*. Käme dem Seienden nur artspezifische Eigenschaften zu, wäre es unveränderlich. Weil die Art ihrem Begriff nach selbst statisch ist, ist durch sie keine Dynamik erfasst. Wären einem aktual Seienden nur seine artspezifischen Eigenschaften gegeben, so müsste es stets unveränderlich sein. Denn die Art ist ihrem Begriff nach nicht veränderbar. Ist jedoch ein einzelnes Seiendes in Relation zu anderen Seienden bestimmbar, mag es zeitlich oder räumlich sein, so ist durch die Veränderung der Relationen zwischen den Seienden auch die Veränderung alles Seienden gegeben. Allein so kommen dem Seienden also nicht nur die unveränderlichen artspezifischen Eigenschaften zu, sondern auch etwas, was die Veränderung eines Individuums einer Art für sich allein genommen ermöglicht.

Ist dies die Essenz, so ist sie mit Thomas gleichzusetzen mit dem inneren Prinzip der Bewegung (*principium intrinsicum motus*). Denn durch dieses bringt ein begrifflich erfasster Gegenstand eine bestimmte Bewegung hervor, welche mit Veränderung gleichzusetzen ist.<sup>37</sup> Diese Ansicht, die der aristotelischen Physik entnommen ist, verweist auf die Essenz in der Funktion einer *causa efficiens*. Denn mit ihr ist der Anfang

<sup>36</sup> Vgl. Euklid; Thaer, Clemens (Hg./Übers.): Die Data von Euklid. def. I-XI. S. 5<sup>1</sup>-6<sup>3</sup>.

<sup>37</sup> Vgl. STh III. q. II. a. 1. resp.

einer Veränderung eines Seienden in der Welt erklärbar.<sup>38</sup> Verändert sich das Seiende selbst, indem durch seine Essenz Veränderung stattfindet, verändert das Seiende somit selbstständig die Relation zu anderen Seienden. Darauf ist also auch die Veränderung der relationalen Eigenschaften zurückzuführen. Durch ein solches Prinzip für ein einzelnes Seiendes ist somit erkennbar, worin seine Veränderung begründet liegt. Denn daraus ist erkennbar, warum ein Seiendes aus einer Vielzahl möglicher Veränderungen nur ganz bestimmte davon selbstständig vollzieht. Ein Seiendes kann eine Veränderung folglich den Eigenschaften seiner Art entsprechend vollziehen. Eine Essenz ergänzt nämlich nur die Art einer bestimmten Seinsweise um ein aktuelles Individuum. Verändert sich folglich durch eine Essenz eine Eigenschaft der Art, so ist das Seiende kein Individuum derselben Art mehr, sondern ein Individuum einer anderen Art. Seine Seinsweise ist dann eine andere.<sup>39</sup> Ein solcher Fall liegt z.B. beim Körper eines sterbenden Menschen vor. Indem dieser stirbt vollzieht sein Körper eine Veränderung des Zustands, der durch die Veränderung artspezifischer Eigenschaften gekennzeichnet ist. Lebt der Mensch, so vollzieht der Körper aktive Bewegungen. Er ist durch den Menschen belebt. Ist der Mensch gestorben, so bleibt jede Veränderung an ihm eine passive. Weshalb er der Art nach nur noch eine Sache ist. Weiterhin kann eine Veränderung nur insofern hervorgehen, wie es die Eigenschaften der Art erlauben. Andernfalls könnte es keinen Anfang der Veränderung geben. Denn der Beginn der Veränderung würde etwas Artfremdes. So ist es ausgeschlossen, dass ein Wesen, dem Vierbeinigkeit artspezifisch ist, sein fünftes Bein hebt.

Damit ist bereits viel gesagt. Jetzt ist erkennbar, dass keine Veränderung durch die Essenz alleine möglich ist, sondern allein, wenn sie zusammen mit artspezifischen Eigenschaften auftritt. Denn dadurch sind die relational veränderbaren Eigenschaften eines Seienden zu anderem Seienden bestimmt. Wie gesehen, vollzieht sich Veränderung in bestimmter Weise an bestimmten Eigenschaften. Ist die Essenz die Ursache der Veränderung und nicht die Veränderung selbst, so wäre die Essenz unbestimmt, wenn nichts gegeben wäre, wofür sie ursächlich sein könnte. Folglich kann die Essenz ebenso wenig wie eine Definition für sich allein genommen aktual und in Relation zu anderem aktuellen und relationalen Seienden bestehen. Folglich werden Essenz und

---

<sup>38</sup> Vgl. Aristoteles Phys. B, Kapitel 3, 194b 29-32.

<sup>39</sup> Vgl. De ver. q. I a. 7

Definition zwar als Verschiedenes erkannt, doch nur beide zusammen können einen bestimmten einzelnen Gegenstand in der Welt bezeichnen.<sup>40</sup>

Somit ist durch den Verstand sowohl Universales als auch Partikuläres erkennbar. Denn eine Definition bezieht sich in allgemeinster Weise auf die artspezifischen Eigenschaften von Seiendem. Die Essenz hingegen bezieht sich auf ein bestimmtes Einzelnes, wie es gemäß seiner Art Veränderung hervorbringt. Ist dies das Einzige, worauf sich der Verstand beziehen kann, so ist danach zu fragen, was diesbezüglich mit Wahrheit gemeint ist. Denn wenn eine Art von unveränderlich wahren Grundsätzen durch den Verstand erkannt wird, so muss Wahrheit aus entweder einer oder beiden Weisen der Erkenntnis bzw. den Objekten der Erkenntnis ersichtlich sein. Im Folgenden ist daher zu untersuchen, worin nach Thomas Wahrheit in diesem Zusammenhang besteht.

### 1. 2 Über Wahrheit

Der *Summa Theologiae* I. quaestio XVI. art. 1 ist zu entnehmen, dass Wahrheit in Analogie zum Begriff des Guten (*bonum*) zu verstehen ist:

„[...] sicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum, et intellectum, sive quancumque cognitionem; quia cognition est in cognoscente.“<sup>41</sup>

Die Erkenntnisse vom Guten und Wahren sind also stets dadurch bedingt, wodurch sie erlangt werden. Wenn etwas angestrebt wird, weil es gut ist, ist auch das Gute in einem Ding. Doch weil die Erkenntnis des Wahren im Verstand ist,<sup>42</sup> scheint die einzige Bedingung dieser Erkenntnis der Verstand zu sein. Wie Thomas betont, besteht eine bestimmte Interdependenz zwischen der Erkenntnis der Wahrheit und dem Gegenstand der Wahrheit:

<sup>40</sup> Vgl. Aristoteles, *Cat.*, Kapitel 5, 3a 28-3b24.

<sup>41</sup> Vgl. *STh* I, q. XVI. a. 1. [(...) gleichwie man ein Gut dasjenige nennt, zu dem das Streben neigt, so nennt man dasjenige Wahrheit, zu dem der Verstand sich hinrichtet. Dahin besteht aber ein Unterschied zwischen Streben und Verstand oder irgendeiner Erkenntnis; weil eine Erkenntnis im zu Erkennenden ist.]

<sup>42</sup> Vgl. ebd.

„Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel *per se*, vel *per accidens*. *Per se* quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse: *per accidens* autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est.“<sup>43</sup>

Eine Erkenntnis, die sich auf ein Ding (res) bezieht, welches allein durch sein Sein (suum esse) erkennbar ist, ist für den Verstand nur möglich, wenn das Ding aktual ist. Denn ist es nicht aktual, so ist es nicht. Folglich könnte der Verstand keine Erkenntnis hervorbringen, wenn nichts vorhanden wäre, auf welches er sich richten könnte, um eine Erkenntnis davon zu haben.

Darauf ist einzuwenden, dass auch ein Nicht-Seiendes in potenzieller Weise ist. Denn es besteht der Möglichkeit nach, kann daher noch sein. Dem ist entgegenzuhalten, dass ein Nicht-Seiendes nicht in Relation zu anderem Seienden ist. Insofern ist es nur gemäß seiner artspezifischen Eigenschaften als Nicht-Seiendes erkennbar. Daraus erklärt sich die Erkenntnis *per accidens*, welche vom Verstand allein abhängt. Denn ein Akzidenz kein eigenständiges Seiendes, sondern etwas, dass, wie die Weiße einer Sache an einem Seienden veränderbar ist.<sup>44</sup> Denn um ein eigenständig Seiendes zu sein, müsste es bestehen können, ohne dass es von einem Träger (subjectum) abhängig ist. So wie es bei der Verbindung von Materie und Form der Fall ist.<sup>45</sup> Sofern nämlich die Materie das ist, woraus etwas ist und die Form das, was denselben Gegenstand differenzierbar macht, kann ein solches Seiendes in Abgrenzung zu anderen Seienden allein bestehen. Denn dann ist es vollständig bestimmt. Andernfalls wäre nicht ersichtlich, was dieser Gegenstand überhaupt sein soll. Weder wäre bestimmt, aus was er ist, noch welche Eigenschaften ihm zukommen. Ein Akzidenz ist weder Form noch Materie, noch muss es einem Seienden notwendigerweise zukommen, damit es seiend ist. Die Eigenschaften der Form konkretisiert es und bildet somit eine Art von zweitem Seienden an dem für sich allein Bestehenden.<sup>46</sup> „Unde ex accidente et subiecto non efficitur unum *per se* sed unum *per accidens*.“<sup>47</sup>

Die Erkenntnis vom Nicht-Seienden muss daher als die Erkenntnis eines Akzidenz verstanden werden. Wenn ein solches Akzidenz nicht durch sich erkennbar ist, weil es kein Sein für sich hat, so kann sich auch der Verstand auf nichts von seiner Erkenntnis

43

Ebd.

44

Vgl. STh. I, q. XLV, a. 4.

45

Vgl. De ente. cap. 6.

46

Vgl. ebd.

47

Ebd. [Daher wird aus dem Akzidenz und Subjekt nicht das eine durch sich bewirkt sondern das eine durch das Akzidenz.]

Verschiedenes richten. Insofern der Verstand eine Erkenntnis von einem Akzidenz hat, muss diese folglich selbst dann noch im Verstand sein, wenn der ursprüngliche Gegenstand der Erkenntnis nicht mehr ist. Dann besteht die zweite Art der Erkenntnis *per accidens* in dem, was Thomas in *De veritate* eine „adaequatio rei et intellectus“ nennt.<sup>48</sup>

Bei diesem Vorgang formt der Verstand sich zunächst vom Gegenstand ein *phantasma*,<sup>49</sup> welches ihn in gewisser Weise abbildet.<sup>50</sup> Wie aus der etymologischen Bedeutung des Wortes hervorgeht, verweist es auf nichts Materielles. Denn ein Phantombild (*phantasma*) verweist auf nichts selbstständig Seiendes. Ein Phantombild ist daher in seinem Bestehen von dem Phantombildwahrnehmenden abhängig. Insofern besteht ein Phantombild nicht ohne denjenigen, welcher es erkennt. Folglich ist es auch nicht selbstständig aktual in der Welt. Somit ist es nicht vollständig bestimmt, weil ihm die Bestimmung fehlt, woraus es ist. Ein Phantombild ist daher nur ein Abbild der Form einer Sache.<sup>51</sup> Ist dies der Fall, so muss es eine Art Universales sein, nämlich ein Partikulares.<sup>52</sup> Dass Abbild scheint nämlich dann nur artspezifische Eigenschaften darzustellen, die für sich allein genommen universal sind, obwohl sie Seiendes von anderem Seienden differenzierbar machen. Das *phantasma* hat somit eine vermittelnde Funktion. Denn ein Verstand hat keinen unmittelbaren Zugriff auf etwas von ihm Verschiedenes. Andernfalls wäre der Verstand von dem Ding nicht verschieden, auf welches er zugreift. Sofern ein artspezifischer Unterschied zwischen dem Verstand und seinem Objekt besteht, kann dieser nicht mehr Eigenschaften aufweisen, als ihm durch seine Art gegeben ist. Ein unmittelbarer Zugriff auf ein Ding würde bedeuten, dass der Verstand eine Veränderung herbeiführt, die in der Aktualisierung von Eigenschaften besteht, welche dem Verstand nicht zukommen. Dies ist widersprüchlich, weil dem Verstand dann Eigenschaften zukommen, die ihm seiner Art nach nicht zukommen. Ein *phantasma* ist also eine vermittelnde Entität.<sup>53</sup>

Die Angleichung des Verstands an die Sache besteht also in einem Abstraktionsverfahren. Nimmt der Verstand von dem *phantasma* die Eigenschaft der Materialität des ihn darstellenden Gegenstandes weg, so ist nur noch die Form des Gegenstandes er-

<sup>48</sup> Vgl. *De ver. q. I a. 3*

<sup>49</sup> Vgl. *STh. I, q. LXXXIV a. 7.*

<sup>50</sup> Vgl. *STh I. q. LXXXV. a. 1.*

<sup>51</sup> Vgl. ebd.

<sup>52</sup> Vgl. ebd.

<sup>53</sup> Vgl. Frede, Dorothea: *Aquinas on phantasia*. In: Dominik Perler (Ed.): *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. S.168<sup>5-27</sup>.

kennbar. Das durch den Umwandlungsprozess Entstehende wird *species intelligibilis* genannt.<sup>54</sup> Bis der Verstand darauf zugreift, wird es im *intellectus possibilis* konserviert.<sup>55</sup> Somit ist die daraus gewonnene Erkenntnis über einen Gegenstand durch die Tätigkeit des Verstands bedingt. Im Zustand des Erkenntnisgewinns wird er von Thomas auch *intellectus agens* genannt.<sup>56</sup> Denn ist der Verstand aktiv, „facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili.“<sup>57</sup> Jedoch ist noch vollständig unklar, worin die Bildung der *species intelligibilis* und somit auch die Tätigkeit des *intellectus agens* besteht.

Geht man davon aus, wenn der Verstand tätig ist, sich nicht insofern verändern kann, als dass er immer noch derselbe Verstand bleibt, so kann eine Angleichung an ein Ding nicht stattfinden, die ihn in seiner Artzugehörigkeit verändert. Denn dann wäre er kein Verstand mehr, sondern etwas davon Verschiedenes. Folglich kann die Ähnlichkeit nur der Art nach bestehen. Der Verstand, so folgt Thomas Aristoteles, ist ein Vermögen der Seele. Er ist somit selbst nur Bestandteil einer Form.<sup>58</sup> Eine Form kann nur dann aktual sein, wenn sie in Verbindung mit Materie auftritt, weil sie erst dann in Relation zu anderem Seienden bestimmt ist. Ist der Verstand aktual, so muss er folglich in Verbindung mit demjenigen auftreten, welches ihn innehat. Der tätige Verstand ist somit der Art nach in Relation zu anderem auftretend. Besteht weiterhin die Funktion des Verstandes in der Erfassung von Eigenschaften von einem anderen Seienden, so werden diese nur relational zum Inhaber des Verstands erfasst werden können. D.h. durch einen Akt, der zum einen das andere Seiende differenziert und zum anderen Gleichheit konstatiert. Somit wird jede Erkenntnis bezüglich eines anderen Seienden in Bezug zu einem aktuellen Verstand gewonnen, indem dieser durch seine Aktualität selbst das Subjekt einer Prädikation ist, die ihn hinsichtlich anderen Seienden bestimmt. Denn jede Erfassung von Eigenschaften ist nur in Bezug zu ihm möglich. Die Bildung einer *species intelligibilis* muss also in der Aufführung von Differenzen und Gleichartigkeiten bezüglich eines Seienden bestehen. Dies wird durch Thomas Auffassung bestätigt, wenn er meint: „[...] extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam et negationes et privationes rei, quae quidem duo non eodem modo se habent ad

<sup>54</sup> Vgl. STh I. q. LXXXV. a. 1.

<sup>55</sup> Vgl. STh. I. q. LXXXIV a. 7. ad. 1

<sup>56</sup> Vgl. STh. I. q. LXXXVIII a. 1.

<sup>57</sup> STh. I. q. LXXXVIII. a. 1.

<sup>58</sup> Vgl. Aristoteles: An. Γ, Kapitel 8, 431b 20–432a 14.

intellectum [...]“<sup>59</sup> Denn insofern ein Ding (res) ein Seiendes (ens) ist, muss es bezüglich anderen Seienden Gleiches aufweisen. Sonst wäre es vom Seienden überhaupt verschieden. Ist das Ding aber in Bezug zu anderen Dingen ein verschiedenes Seiendes, muss es gemäß der Weise, wie es ist, von anderem Seienden differente Eigenschaften aufweisen.

Anders gesagt, besteht die *species intelligibilis* in dem, was ein Urteil (iudicium) genannt wird. Denn die Angleichung eines Dinges und eines Verstandes besteht in der Erfassung des Verstandes bezüglich eines Dings, dass durch ein Verstandesurteil (iudicium intellectus) dem Verstand eigentümlich wird.<sup>60</sup> Wie leicht gesehen werden kann, unterscheidet sich der Verstand *in actu* nicht von seiner Funktion. Wenn seine Aktualität in seiner Funktionsausübung besteht, weil er durch diese bestimmt wird, geht Identität hervor. Er kann somit auch nicht verschieden von seinem Urteil sein, weil dies seiner Funktion entspricht. Das so hervorgebrachte Urteil ist dem Verstand folglich eigentümlich, weil es von ihm nicht differenzierbar ist.<sup>61</sup>

Beschreibt das Urteil die Eigenschaften von anderem Seienden, so entspricht der tätige Verstand dem beurteilten Ding. Folglich besteht eine Ähnlichkeit des Verstandes mit einem Ding und vice versa, weil dasjenige, was das Urteil beinhaltet, die Zusammensetzung von dem ist, was die Washeit (quidditas) eines Dings aufweist, genauso wie das Ding seine Eigenschaften durch seine Aktualität aufweist.<sup>62</sup> Daher wird ein solches Urteil auch Definition genannt, weil daraus die *quidditas* einer Sache erkennbar ist, genauso wie aus der *quidditas* die Prädikate der Definition einer Sache. Stimmt die Angleichung des Verstandes mit einem Ding überein, so besteht laut Thomas Wahrheit bzw. bei der Nichtübereinstimmung Falschheit.<sup>63</sup>

### 1. 3 Metaphysische Grundlage der Wahrheit

Daraus ergibt sich die metaphysische Grundlage für Wahrheit, sofern sie einfach ist, d.h. sofern sie aus dem *intellectus agens* allein folgt. Geht Wahrheit aus dem Tätigsein des Verstands hervor, folgt, dass sie ohne Verstand überhaupt nicht gegeben ist. Denn ohne ihn ist kein Tätigsein, das die Wahrheit hervorbringt. Ist der Verstand die Bedin-

<sup>59</sup> De ver. q. I. a. 5. [(...) außerhalb der Seele erkennen wir durch zwei, nämlich der Sache selbst sowohl die Negation als auch die Privation der Sache, die sich gewiss nicht in derselben Weise zum Verstand verhalten. (...)]

<sup>60</sup> Vgl. De ver. q. I. a. 3.

<sup>61</sup> Vgl. Spruit, Leen: *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge. I. Classical Roots and Medieval Discussions*. S. 160<sup>7-20</sup>.

<sup>62</sup> Vgl. De ver. q. I. a. 3.

<sup>63</sup> Vgl. ebd.



gung für Wahrheit und ist er selbst ein Seiendes, so ist Wahrheit durch ein Seiendes bedingt. Ist Wahrheit durch ein Seiendes bedingt, so besteht keine Wahrheit ohne ein Seiendes. Also ist keine Wahrheit ohne ein Seiendes, das diese bedingt. Dieser Schluss zeigt, dass innerhalb dieser Konzeption für das Bestehen von Wahrheit ein weiteres Kriterium gegeben sein muss, welches das Bestehen von Wahrheit unabhängig von der Gegebenheit irgendwelcher Gegenstände absichert. Denn eine stimmige Angleichung des Verstandes an ein Ding bestünde nur dann, wenn dieser den dazu nötigen Akt vollzieht. Doch selbst wenn dieser Akt nicht vollzogen wird und die *species intelligibilis* wie auch immer im *intellectus possibilis* konserviert wird, ist muss zu einem späteren Zeitpunkt zu sagen sein, dass diese wahr war bzw. ist.

Denn besteht ein Ding in derselben Weise über längere Zeit, so kann die hervorgebrachte *species intelligibilis* zu einem späteren Zeitpunkt nicht verschieden sein von einem früheren Zeitpunkt. Sie ist daher mit sich selbst zu verschiedenen Zeitpunkten identisch, weil sie gemäß der Definition, die sie darstellt, ununterscheidbar ist. Die hervorgehende Wahrheit besteht somit zu unterschiedlichen Zeitpunkten.

Daraus folgt, wenn ein Ding nicht mehr besteht, die Wahrheit zu den Zeitpunkten bestand, als sie hervorgebracht wurde. Dies bedeutet, dass die Wahrheit auch dann noch besteht, wenn zum einen das Ding, zu dem die *species intelligibilis* gebildet wurde, vergangen ist und zum anderen das Seiende, welches die *species intelligibilis* gebildet hat, vergangen ist. Ersteres ist der Fall, weil selbst dann noch die *species intelligibilis* weiterhin mit den Eigenschaften des vergangenen Dings notwendigerweise übereinstimmt. Was aus der Notwendigkeit des Vergangenen hervorgeht. Denn ein vergangener Moment ist unveränderlich, d.h. dass auch die so hervorgebrachte Wahrheit zu diesem Moment unveränderlich ist. Dies bedeutet, dass ab diesem Moment die Wahrheit immer besteht, weil die so gebildete *species intelligibilis* mit dem Vergehen des Moments selbst unveränderlich ist. Denn sie ist die Angleichung des Verstandes an das Ding, dessen korrekte Angleichung Wahrheit ist. Ist sie durch das Vergehen des Moments unveränderlich, folgt, dass sie nicht mehr ist. Woraus hervorgeht, dass sie kein aktual Seiendes ist, wenn sie nicht durch den Verstand hervorgebracht wird. Sie ist bezüglich des *intellectus possibilis* also als ein potenziell Seiendes zu deuten. Darunter ist zu verstehen, was sein kann, aber zurzeit nicht ist und nur dann aktual ist, wenn der Verstand der *species intelligibilis* gemäß tätig ist. Der *intellectus possibilis* ist insofern die Instanz, welche die *species intelligibilis* in ihrem Sein erhält, auch wenn sie nicht aktual ist.

Wenn die Wahrheit in unveränderlicher Weise ab dem Moment besteht, in dem die *species intelligibilis* hervorgebracht wird, so muss sie auch bestehen, wenn das den Verstand beherbergende Individuum nicht mehr ist. Schließlich kann man sich durch literarische Aufzeichnungen von Wahrheiten in Büchern darauf beziehen. Obwohl deren Urheber tot sind, bleiben die darin mitgeteilten Wahrheiten bestehen. Dies ist ganz unabhängig davon, ob sie geoffenbart oder wissenschaftlich erlangt wurden.

Dann liegt Wahrheit in zweifacher Weise vor. Denn zum einen besteht die Wahrheit im Verstand eines einzelnen seienden Menschen.<sup>64</sup> Ein solches Wesen verfügt jedoch nur über begrenzte Wahrheiten, weil sie von der Tätigkeit seines eigenen Verstandes abhängig sind. Sofern die daraus hervorgehende Angleichung des Verstandes immer nur ein bestimmtes Ding umfasst, besteht auch nur Wahrheit bezüglich der Tätigkeit des singulären Verstandes für sich und zu den durch die *species intelligibilis* erfassten Eigenschaften.<sup>65</sup> Daher meint Thomas in seiner Anselm von Canterbury-Auslegung dazu: „[...] sic sunt plurium verorum plures veritates, et etiam unius veri plures veritates in animabus diversis.“<sup>66</sup> So viele Seelen, die es gibt, so viele verschiedene Wahrheiten können in Anbetracht eines Dinges ausgemacht werden. Jede dieser Wahrheiten entspricht dem *intellectus agens* des Einzelnen. Insofern beinhalten die so gebildeten *species intelligibilis* die relationalen Bestimmungen der Einzelnen zu einem bestimmten Ding. Setzt man Wahrheit mit der vollständigen Angleichung des Verstandes mit dem Ding gleich, folgt, dass eine vollständige Angleichung unmöglich ist, ohne dass der Verstand dabei selbst zum Gegenstand der Angleichung wird. Keine Wahrheit besteht also in vollkommener Weise, sondern immer nur in Bezug zum *intellectus agens* des Einzelnen. Diese Art von Wahrheit ist somit unvollkommen und würde mit der Inaktivität des Verstandes vergehen. Jede Wahrheit scheint ab ihrem Bestehen jedoch unveränderlich zu sein. Insofern bestehen sie der Möglichkeit nach immer.

Das legt die Vermutung nahe, dass ihr Bestehen durch etwas anderes bedingt sein muss, als sie selbst ist, und sie als Gegenstand möglicher wahrer Erkenntnis erhält. Denn der Begriff der Selbsterhaltung möglicher Entitäten ist widersprüchlich. Dies setzt nämlich voraus, dass möglicherweise Seiendes sich selbst erhält. Dafür müsste es jedoch wirklich sein und nicht möglich. Zum anderen kann die bloße Möglichkeit von

---

<sup>64</sup> Vgl. De ver. q. I. a. 4.

<sup>65</sup> Vgl. ebd.

<sup>66</sup> Ebd. [(...), so gibt es viele Wahrheiten über viel Wahres, und auch viele Wahrheiten in den Seelen über ein Wahres.]

etwas nur dann gegeben sein, wenn diese durch etwas erhalten und hervorgebracht wird. Allein durch das die Wahrheit hervorgebrachte aktual Seiende ist dies nicht möglich. Wenn es vergeht, würde auch die Wahrheit nicht mehr bestehen. Sie besteht aber unveränderlicherweise und ist Gegenstand möglicher Erkenntnis. Insofern muss etwas vorausgesetzt werden, was weder bloß möglich noch wirklich ist, sondern in seiner erhaltenenden Tätigkeit Unvergängliches und Ewiges. Für Thomas, wie für alle anderen Scholastiker, ist das Gott. Als *causa prima* ist er die Ursache für alles Seiende und dessen Erhalt.<sup>67</sup> Denn sein Tätigsein erhält die Dinge in der Schöpfung, wie das Feuer das Brennen.<sup>68</sup> Das ist vorauszusetzen, weil sich kein Seiendes von allein erhalten kann. Wie Thomas nämlich zum zweiten Weg der Erkenntnis Gottes bemerkt: „[...] nec est possibile, quod aliquis sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile [...]“<sup>69</sup> Wenn daher vor seinem Sein ein Seiendes nicht seine Ursache sein kann, ist auszuschließen, dass sich das Mögliche und Wirkliche für sich genommen allein erhält. Denn die Möglichkeit kann genauso wenig für sich selbst ursächlich sein, wie es die Wirklichkeit für sich ist. Also ist das Bestehen allen Möglichen und Wirklichen durch etwas anderes bedingt, das diese ständig im Sein erhält. Das ist mit dem Tätigsein Gottes gemeint. Daraus folgt, dass Gott nicht nur die erste Ursache allen Seins ist, sondern auch der Möglichkeit der temporalen Veränderung allen Seins. Wechselt ein aktual Seiendes nämlich von einem aktualen Zustand in einen möglichen anderen, ist dies nur möglich, wenn der aktuelle Zustand Vergangenheit wird und der mögliche Zustand aktuelle Gegenwart.

Daraus ergeben sich nun Konsequenzen bezüglich des Bestehens von Wahrheit im obigen Sinne. Wenn Gott diejenige Ursache ist, welche alles Seiende in seiner Seinsweise und Veränderung ermöglicht, dann muss sein Tätigsein zweckgebunden sein, i.e. die Bestimmung der Wirkung. Besteht sie in der Erhaltung allen Seins und der Ermöglichung von Veränderung, muss bereits durch die Ursache bestimmt sein, was durch die Wirkung erst sein soll. Wenn die Ursache den Beginn einer Veränderung bestimmt, kann aus dieser zum Ende nicht mehr hervorgehen, als wofür sie ursächlich ist. So ist auszuschließen, dass ein Feuer als Ursache des Brennens in derselben Weise Ursache für Regen ist. Denn das Feuer besteht aus Flammen, deren Zweck ist, dass sie das Brennen bewirken. Ist folglich das Feuer nicht gegeben, ist auch kein

---

<sup>67</sup> Vgl. ebd.

<sup>68</sup> Vgl. STh. I q. VIII. a. 1

<sup>69</sup> STh. I q. II a. III [(...), weder ist möglich, dass etwas seine eigene bewirkende Ursache sei, weil es so vor sich selbst wäre, was unmöglich ist (...)]

Brennen gegeben. Ist Gott daher Ursache in obiger Weise und sind die Erhaltung allen möglichen und wirklichen Seins Wirkung seines Tätigseins, muss in ihm als Ursache bereits alles mögliche und wirkliche Sein gemäß seiner Seinsweise bestimmt sein. Andernfalls wäre es nicht.

Mit Thomas ist auf eine Unterscheidung hinzuweisen. Die Ursache der Bestimmtheit des Seins ist von der Ursache des Tätigseins Gottes, welches das Sein in bestimmter Weise hervorbringt, verschieden.<sup>70</sup> Das geht aus einem kategorialen Unterschied hervor. Unter der Bestimmtheit von Seienden können dessen Eigenschaften verstanden werden, die es aufweisen muss, um ein Seiendes einer bestimmten Art zu sein. Tätigsein ist eine sich in bestimmter Weise vollziehende Veränderung. Wird durch das Tätigsein allein die Hervorbringung von Seiendem bewirkt, so kann es nicht die Ursache der Bestimmtheit des Seienden sein. Es ist schließlich nur die Ursache von dessen Hervorbringung. Also kann das Seiende nur dann hervorgebracht werden, wenn dem Tätigsein bereits die Bestimmtheit des Seienden zugrundeliegt. Denn würde das Tätigsein Seiendes in unbestimmter Weise hervorbringen, so wäre es überhaupt kein Seiendes. Thomas sieht diese Ursache im Wissen Gottes, welches in der Erkenntnis allen Seins besteht.<sup>71</sup>

Diese Erkenntnis muss schon vor der Schöpfung gegeben sein, weil das Tätigsein Gottes erst dann bestimmtes Seiendes hervorbringen könnte, wenn dieses als solches bestimmt ist. Somit muss Gott die Ursache für die Beschaffenheit der Dinge sein. Denn die Dinge können nicht verschieden von seinem Wissen sein.<sup>72</sup> Im Gegensatz zu den Wahrheiten einzelner *intellectus agentes*, bedeutet dies, dass Gott aufgrund seines vollkommenen Wissens auch vollkommene Wahrheit hervorbringt. Wenn das Wissen Gottes von ihm nicht verschieden ist und die Dinge seinem Wissen durch seine Erstursächlichkeit entsprechen, dann ist ein jedes Seiendes vom Wissen Gottes nicht verschieden.<sup>73</sup> Gilt dies für jede Art von Seienden, folgt, dass die Wahrheit Gottes nur eine einzelne ist, die sich auf das Ganze des Seins erstreckt.<sup>74</sup> Eine Tatsache, die vor allem bezüglich der *contingentia futura* problematisch sein kann, aber aus rein thomistischer Sicht nicht sein muss.<sup>75</sup> Wenn alles Seiende dem Wissen Gottes entspricht und

<sup>70</sup> Vgl. STh. I q. XIV a. 8.

<sup>71</sup> Vgl. STh. I q. XIV. a. 1

<sup>72</sup> Vgl. ebd.

<sup>73</sup> Vgl. Rose, Miriam :Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. S.45.

<sup>74</sup> Vgl. De ver. q. I. a. 4.

<sup>75</sup> Vgl. STh. I. q. XIV. a. 13

er die Ursache für dessen Bestehen ist, so ist keine Wahrheit ohne Gott. Denn ein jedes mögliches und wirkliches Seiendes ist nur, insofern es dem Wissen Gottes entspricht. Ist folglich die Angleichung des menschlichen Verstands an ein Ding korrekt und somit wahr, so muss der Verstand des Menschen dem Wissen Gottes entsprechen. Entspricht der Verstand des Menschen bezüglich einem Seiendem dem Wissen Gottes, so kann er nur Anteil an der Wahrheit haben, weil es ein begrenztes Wissen ist. Ist folglich dem Wissen Gottes nur eine Wahrheit gegeben, so stellt das Wissen des Menschen nur einen Teil davon dar bzw. „[...] a qua in intellectu humano derivantur plures veritates [...]“. <sup>76</sup> Weiterhin, wenn Gott von seinem Wissen nicht verschieden ist, so besteht auch die Wahrheit mit Gott. Folglich besteht die Wahrheit so lang, wie Gott besteht, i.e. nach Thomas ewig. <sup>77</sup> Daraus ist zu schließen, dass durch Gott auch jede Wahrheit, die an seiner Wahrheit teilhat, ewig besteht, weil sie durch sein Wissen besteht.

Für die metaphysische Grundlage der Wahrheit folgt, dass das vollkommene Richtmaß durch Gott gegeben ist. Ein jedes Seiendes entspricht seinem Wissen in vollkommener Weise. Somit ist das Seiende selbst der Inbegriff des Wissens Gottes. Ist weiterhin Erkenntnis nur dann möglich, wenn der Verstand sich einem Ding durch ein *phantasma* angleicht, so ist jegliche Erkenntnis eines Dings durch das Ding selbst gegeben. Das bedeutet, dass für den menschlichen Verstand der Maßstab der vollkommenen Wahrheit das Ding selbst ist. Wenn er dem Wissen Gottes entspricht, entspricht es allem, was über das Ding gewusst werden kann. Aufgrund dessen, dass es somit auch der einen Wahrheit Gottes entspricht, stellt es in seiner vollkommenen Bestimmtheit als Ding einer Art die vollständige Übereinstimmung mit dem Wissen Gottes dar. Folglich ist alles von einem Ding Wissbare auch durch das Ding erkennbar. Weshalb die Gegebenheit eines Dinges zur Erkenntnis der vollständigen Wahrheit über es ausreichte, wenn nur der menschliche Verstand nicht begrenzt wäre. Denn der Verstand könnte ein Ding nur dann vollständig erkennen, wenn er sich einem Ding vollständig angleiche. Dies führte zum einen zur Zerstörung des Verstandes und zum anderen ist eine vollständige Angleichung durch sein relationales Erfassen des Dinges nicht gegeben. Denn selbst wenn eine vollständige Angleichung möglich wäre, so ist er dennoch an die Position des ihn beherbergenden Menschen gebunden.

---

<sup>76</sup> Vgl. De ver. q. I. art. 4. [(...) davon werden im menschlichen Verstand viele Wahrheiten abgeleitet (...)]

<sup>77</sup> Vgl. STh. I. q. X. a. 1

#### 1. 4 Einwand gegen die thomistische Grundlage der Wahrheit

Gegen eine solche Konzeption kann ein Einwand des Heinrich von Gent (ca. 1240-1293) aus seiner Summa erhoben werden. Dieser setzt beim vermittelnden Gegenstand an, durch welchen die *species intelligibilis* gebildet wird. Heinrich meint:

„[...] ille non potest scire rem qui non percipit essentiam & quidditatem rei: sed solum idolum eius. Quia non novit Herculem, qui solum vidit picturam eius. Homo autem nihil percipit de re nisi solum idolum eius, ut speciem receptam per sensus, quae idolum rei est non ipsa res. Lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ergo &c.“<sup>78</sup>

Wie oben gesagt, erkennt der Mensch durch ein *phantasma*. Dieses ist vom Ding der Erkenntnis selbst verschieden. Herinrichs Einwand besteht darin, dass die Erkenntnis durch ein bloßes Bild (*solum idolum*) nicht gleichzusetzen sei mit der Erkenntnis des Gegenstandes selbst. Denn ein Bild ist weder die Essenz noch die wesentlichen Eigenschaften (*quidditas*) eines Gegenstandes. Wenn aber durch das Bild erkannt wird, erkennt man nur das Bild und nicht die Sache selbst. Ist zudem kein Merkmal gegeben, an welchem ersichtlich ist, dass das Bild tatsächlich abbildet, was es vorgibt abzubilden, kann gezweifelt werden, ob überhaupt ein äußerer Gegenstand vorhanden ist. Das trifft die Crux eines solchen Repräsentationalismus bis heute.<sup>79</sup> Wird bezüglich Thomas die *species intelligibilis* aufgrund eines bloßen *phantasma* hervorgebracht, besteht zunächst kein Grund zur Annahme, dass dieses dem Gegenstand entspricht. Zu bezweifeln ist daher, dass die für wahr gehaltene Erkenntnis auch wahr ist.

Doch kann Zweifel nur dort bestehen, wo die Möglichkeit zu irren ist. Thomas sieht den Verstand in Anlehnung an Aristoteles als ein Vermögen der Seele an.<sup>80</sup> Als solches kommt ihm die Funktion zu, alles Seiende zu beachten, sofern es allgemeine Eigenschaften aufweist, während die Sinne das Seiende beachten, sofern es keine allgemeinen Eigenschaften aufweist.<sup>81</sup> Allein in der Ausübung seiner Funktion, d.h. wenn der Verstand tätig ist, ist er aktual. Dies ist dann der Fall, wenn er von etwas seiner

<sup>78</sup> Heinrich von Gent: Summae Quaestionum Ordinarium Theologi recepto praeconio Solemnis Henrici a Gandavo. a. 1 q. I. Fo. I. [(...) jener kann nicht von einer Sache wissen, der nicht die Essenz und Washeit der Sache wahrnimmt: sondern allein ihr Abbild. Weil es erschafft nicht den Herkules neu, der allein sein Bild sieht. Ein Mensch nimmt aber nichts von einer Sache wahr, außer allein ihr Abbild, wie eine gewöhnliche Erscheinung durch den Sinn, die das Abbild der Sache ist, nicht die Sache selbst. Ein Stein ist nämlich nicht in der Seele, sondern die Erscheinung des Steins, also etc.]

<sup>79</sup> Vgl. Perler, Dominik: Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter. S. 48ff.

<sup>80</sup> Vgl. STh. I q. LXXIX. a. 1. ad. I.

<sup>81</sup> Vgl. STh. I q. LXXVIII. a. 1.

Funktion Entsprechenden ergriffen ist.<sup>82</sup> Das ist nur dann der Fall, wenn für den Verstand ein bestimmtes natürliches Streben (*appetitus naturalis*) wesentlich ist. Nach Thomas ist dies eine der eigenen Natur entsprechenden Neigung.<sup>83</sup> Dieses Streben wirkt auf den ersten Blick seltsam, weil es den Anschein eines stets aktiven Verstandes erweckt, da ihm ein Streben gegeben ist. Dies würde aber der Meinung des Aquinaten widersprechen. Er sagt vom Verstand, dass er ein passives Vermögen sei. Ein stets aktives Vermögen ist nach Thomas allein den göttlichen Wesen vorbehalten. Für den menschlichen Verstand gilt: „[...] *potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum; sicut invenitur in generalibus, et corruptibilibus.*“<sup>84</sup> Weil die Funktion des Verstands im Verstehen liegt, gilt somit: „[...] *est in potentia respectu intelligibilium; [...]*“<sup>85</sup> Das Vorliegen von Verstehbaren ist folglich die Bedingung für die Aktualität des Verstandes. Wie oben gesehen, kann für den Menschen nur dann etwas verstanden werden, wenn ein Seiendes vorhanden ist, dem sich der Verstand angleichen kann. Wenn der Verstand diese Angleichung nur durch ein Streben vollzieht und dieses Streben nur dann gegeben ist, wenn Verstehbares gegeben ist, und das Verstehbare nur, wenn Seiendes gegeben ist, dann bewirkt das Seiende das Streben des Verstandes.

Dass irgendein äußerer Gegenstand auf ihn unmittelbar einwirkt und so seine Aktualität bewirkt, ist ausgeschlossen, weil ein Vermögen *per definitionem* nicht ist, bis es aktual ist. Auf Nicht-Seiendes kann nicht eingewirkt werden. Folglich muss eine andere die Aktualität bewirkende Ursache gegeben sein. Wenn sie in der Eigenschaft besteht, dass die Aktualität des Vermögens stets dann gegeben ist, wenn allgemeine Eigenschaften gegeben sind, dann sind die allgemeinen Eigenschaften zwar Ursache seiner Aktualität, aber ohne direkte Einwirkung. Denn die Wirkung folgt aus ihrem Sein. In falscher Analogie kann dies am Beispiel eines Magneten verdeutlicht werden. Solange in seiner Nähe kein Eisenstück gegeben ist, sieht es so aus, als wenn von ihm keine magnetische Kraft ausginge. Ist jedoch ein Eisenstück gegeben, so aktualisiert sich seine magnetische Kraft und das Eisenstück wird herangezogen, weil der Magnet danach strebt, Eisen anzuziehen. Das Eisen wirkt nicht direkt auf den Magneten ein,

<sup>82</sup> Vgl. STh. I q. LXXX. a. 2.

<sup>83</sup> Vgl. ebd. ad. 3

<sup>84</sup> STh. I. q. LXXIX a. 2. resp. [(...) er ist ein Vermögen, das nicht stets aktual ist, sondern vom Vermögen zum Tätigsein fortschreitet; wie man es im Allgemeinen und Vergänglichen erkennt.]

<sup>85</sup> Ebd. [(...), es ist im Vermögen hinsichtlich de Verstehbaren; (...)]

doch wird seine magnetische Kraft aktualisiert, weil die wesentliche Eigenschaft des Magneten ist, dass sich seine magnetische Kraft aktualisiert, wenn Eisen gegeben ist.

Verhält sich der Verstand sich ebenso, ist ersichtlich, dass ihm keine andere Möglichkeit gegeben ist, seine Funktion auszuüben, als auf diese Weise. Der Verstand kann in seiner Funktion also niemals fehl gehen. Andernfalls wäre er kein Verstand, weil er durch etwas vom Verstehbaren Verschiedenes bedingt wäre.

Damit ist gezeigt, dass der Verstand in seiner Funktion des bloßen Verstehens unfehlbar ist. Das entkräftet nicht Heinrichs Einwand, weil, selbst wenn der Verstand unfehlbar ist, er alle Erkenntnis aus einem vom Gegenstand verschiedenen ihn abbildenden *phantasma* bezieht. Die funktionalistische Sicht auf den Verstand zeigt, dass jede Entität, die in ihrem Sein als ein Teil vom Verstand allein abhängt, ebenso fehlerfrei sein muss, wie der Verstand selbst. Denn eine Eigenschaft, die dem Ganzen zukommt, kommt genauso seinen Teilen zu. Kommt dem Verstand im Ganzen seine Fehlerfreiheit durch die Eigenschaft zu, dass er nur dann aktual sein kann, wenn Verstehbares gegeben ist, so kann auch jeder Teil nur aktiv sein, wenn Verstehbares gegeben ist. Dies bedeutet nicht, dass die Teile für sich genommen nicht unterschiedliche Funktionen haben können. Wenn Thomas daher meint, dass der Verstand nur etwas versteht, wenn er sich vom Gegenstand vorher ein *phantasma* gebildet hat, welches ein Exemplar eines Gegenstandes darstellt,<sup>86</sup> so wird dies ein Vorgang eines Teils des Verstandes sein, dessen Funktion genau darin besteht. Dieser als Vorstellungskraft (*imaginatio*) bezeichnete Teil gilt daher neben den Sinnen als eine Quelle der Erkenntnis, weil sie *phantasmata* hervorbringt.<sup>87</sup> Doch bezieht sich die daraus hervorgehende Erkenntnis auf Universales.

Alsdann ist der Begriff der *imaginatio* gleichzusetzen mit dem aristotelischen Begriff der *φαντασία*.<sup>88</sup> Aristoteles sieht die Bedingung zur Aktualisierung der *φαντασία* in der Wahrnehmung (*αἴσθησις*) begründet. Denn diese ist nach Aristoteles selbst eine Art von Bewegung, welche durch die Aktualität der Wahrnehmung von Bewegtem hervorgeht.<sup>89</sup> Folglich ist die Funktion der Wahrnehmung durch sich Bewegendes bedingt, wie die Funktion des Verstandes durch Verstehbares. Das bedeutet, dass es keine Wahrnehmung ohne sich Bewegendes geben kann. Folgt man darin Aristoteles, so

<sup>86</sup> Vgl. STh. I. q. LXXXIV. a. 7. resp.

<sup>87</sup> Vgl. ebd.

<sup>88</sup> Vgl. Tellkamp, Jörg Alejandro: Sinne, Gegenstände und Sensibilia: Zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin. S. 254ff.

<sup>89</sup> Vgl. Aristoteles: An. Γ, Kapitel 3, 428b 10 – 15.



kommen der aus der Wahrnehmung resultierenden Bewegung drei wahrheitsspezifische Eigenschaften zu. Richtet sich die Wahrnehmung auf das Eigentümliche (ἴδιος) des Wahrgenommenen, so ist diese selbst wahr (ἀληθής). Versteht man nun unter ἴδιος in Abgrenzung zu Aristoteles' Begriff der οὐσία nicht etwas Eigentümliches, sofern es mit dem Seienden fortbesteht, sondern sofern es einem aktual Seienden gemäß seiner Aktualität in der Welt zukommt, lässt sich zeigen, warum eine Wahrnehmung davon wahr genannt werden kann. Nach Aristoteles besteht Wahrheit und Falschheit in Folgendem:

*„Zu sagen, dass ist, was nicht ist, oder dass nicht ist, was ist, ist falsch. Aber zu sagen, dass ist, was ist, und dass nicht ist, was nicht ist, ist wahr.“<sup>90</sup>*

Ist weiterhin ein Ding einzeln und in Bezug zu einem selbst oder anderem bestimmt,<sup>91</sup> so ist durch eine wahre Aussage entweder eine Relation ausgesagt, die zwischen Seienden besteht, oder die Aussage richtet sich auf das in Relation stehende Seiende. Der hier bestehende Unterschied ist, dass für die Möglichkeit, eine wahre Aussage über Relationen von Seienden zu formulieren, das Seiende selbst vorausgesetzt werden muss. Denn ohne Seiendes könnte es keine Aussagen über deren Relationen geben. Folglich müssen jene wahren Aussagen über Seiendes temporal früher gelegen sein, als über dessen Relationen. Epistemologisch bedeutet dies, dass die Erkenntnis von einzelner Seienden vor der Erkenntnis des Seienden in Relation zueinander ist, weil eine Relation erst dann bestehen kann, wenn verschiedenes Seiendes differenzierbar ist. Insofern muss das Einzelne zunächst in seiner Eigentümlichkeit als Seiendes erkannt sein, auch wenn nicht genau ersichtlich ist, worin diese Eigentümlichkeit besteht. Denn eine Differenzierung gemäß der artspezifischen Eigenschaften ist schon allein deshalb nicht möglich, weil dies bereits das einzelne Seiende von anderen Seienden relational differenziert.

Wenn sich Wahrnehmung in einer Weise auf die Eigentümlichkeit von Seienden richtet, ist somit zu sagen, dass diese im übertragenen Sinne wahr ist. Denn besteht die fundamentale erste Funktion der Wahrnehmung im Erkennen von Seiendem und ist Wahrnehmung nur dann gegeben, wenn Wahrnehmbares in Form eines einzelnen Seienden gegeben ist, so besteht diese fehlerfrei. Ein auf solcher Wahrnehmung beruhendes *phantasma* muss daher eine fehlerfreie Abbildung von diesem Seienden sein. So-

<sup>90</sup> Vgl. Aristoteles: Met. Γ, Kapitel 7, 1011b 26-28.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. 1011b 9.

mit ließe sich dem Einwand Heinrichs entgegnen, dass der Verstand durch ein *phantasma* durchaus einen Gegenstand seinem Sein nach verstehen kann, weil das *phantasma* immer seinem Gegenstand entspricht.

Der Einwand ist damit noch nicht widerlegt, wenn man berücksichtigt, dass durch das *phantasma* auch Differenzen zu anderen Seienden verstanden werden sollen. Denn wie Aristoteles verdeutlicht, kann Wahrnehmung bei den Akzidenzien und relationalen Eigenschaften fehlerhaft sein.<sup>92</sup> Damit ist zum Ersten gemeint, ob ein Seiendes eine bestimmte Eigenschaft aufweist, und zum Zweiten, wie ein Seiendes in Bezug zu anderen Seienden bestimmt ist. So kann man irren, ob ein Holz im Wasser gebrochen ist oder nicht bzw. ob das Holz größer oder kleiner ist als ein ähnlicher Stock. Soll folglich das *phantasma* auch diese Eigenschaften darstellen, so ist durch den Verstand keine zweifelsfreie Erkenntnis gegeben.

Für Aristoteles' Definition der Seele, deren Vermögen der Verstand ist, ist dies plausibel. Weil sie kein eigenständiges Seiendes ist, sondern mit dem Körper untrennbar als dessen belebende *causa formalis* verbunden ist, vergeht sie mit dem Körper<sup>93</sup> und ist daher durch die Körper-Seele-Einheit durch seine Materie bedingt. Denn ohne die Materie besteht diese Einheit genauso wenig, wie ohne seine Form. Dies widerspricht nicht dem Charakter der Seele, sofern sie *Entelechie* ist. Dieser besteht darin, dass sie ein unveränderliches sich stets verwirklichendes Bewegungsprinzip von Körpern ist, die der Selbstbewegung fähig sind.<sup>94</sup> Diese Betrachtung bezieht sich auf die funktionale Eigenschaft der Seele im Allgemeinen, jedoch nicht auf deren Bedingtheit im Körperganzen. Verfügt ein Körper über eine Seele, so muss er sich selbst bewegen können und ist daher belebt. Inwiefern diese Bewegung umgesetzt werden kann, ist von den Eigenschaften des Körpers selbst abhängig, d.h. von seiner Materie. So liegt es z.B. in der Beschaffenheit des Körpers, ob dieser Wahrnehmung oder ein Sehvermögen besitzt, welches durch sein Belebtheitseingestellen aktual werden kann.<sup>95</sup> Damit besteht eine unmittelbare Interdependenzbeziehung zwischen Seele und Körper, welche das belebte Seiende für sich genommen ausmacht.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Vgl. Aristoteles An. Γ, Kapitel 3, 428b 15-30.

<sup>93</sup> Vgl. ebd. 413a 1-6.

<sup>94</sup> Vgl. Aichele, Alexander: *Ontologie des Nicht-Seienden*. Aristoteles' *Metaphysik der Bewegung*. S. 249f.

<sup>95</sup> Vgl. Aristoteles: An. B, Kapitel 1, 412b15-27.

<sup>96</sup> Vgl. Aichele, Alexander: *Ontologie des Nicht-Seienden*. Aristoteles' *Metaphysik der Bewegung*. S. 250f.

Ist Wahrnehmung ein Vermögen der Seele<sup>97</sup> und ist Wahrnehmung nur dann gegeben, wenn Bewegung gegeben ist, und Bewegung nur dann, wenn Körper sind, dann ist die Bewegung ebenso durch die Materie bedingt. Ist die Seele vom Körper nicht abtrennbar, so sind auch deren Vermögen durch Materie bedingt. Vollzieht die Seele die Verstandestätigkeit, indem sie aufgrund eines *phantasma* erkennt, so ist diese Erkenntnis nicht unabhängig von der Materie der Gegenstände zu betrachten. Ist das *phantasma* durch das Bewegtsein eines Körpers hervorgebracht, kann es wahr genannt werden, wenn es das Bewegtsein des Körpers im Ganzen darstellt. Weil jede Bewegung durch Materie bedingt ist, ergibt sich zwangsläufig für das aristotelische *phantasma*, dass die Komplexität des *phantasma* steigt, je mehr unterschiedliche Bewegung durch Materie bedingt ist. Wie Aristoteles in *De motu animalium* zeigt, kann jeder Teil eines Körpers gemäß seines Bewegtseins in unterschiedlicher Weise betrachtet werden.<sup>98</sup> Aber auch gemäß der Materie, die sein Bewegtsein bedingt, weil das Ganze nicht ohne seine Teile sein kann. Ist dies der Fall, so ist auch das *phantasma* durch diese Arten von Materie bedingt, weil es aus dem Bewegtsein verschiedener Materie wie eine Bewegung hervorgebracht ist. Daraus folgt, je mehr Materie unterschiedliche Bewegungen hervorbringt, dass durch die Wahrnehmung ein *phantasma* gebildet wird, das einen einzelnen Körper nicht allein darstellt, sondern mehr als nur diesen. Bezüglich des Holz-im-Wasser-Beispiels heißt dies, dass das *phantasma* des Holzes sowohl durch das Bewegtseins des Holzes wie des Wassers gebildet wird. Zweifelsfrei lässt sich sagen, dass das *phantasma* das Holz als Holz und das Wasser als Wasser erfasst. Doch ob das Holz aus Wasser und das Wasser aus Holz oder das Holz aus Holz und das Wasser aus Wasser besteht, kann durch das *phantasma* unmöglich erfasst sein. Schließlich ist es ja aus der Bewegtheit des Ganzen hervorgebracht. Diese Unterscheidung obliegt nach Aristoteles erst dem Verstand, der aufgrund der Wahrnehmung Differenzierungsurteile formuliert.<sup>99</sup>

Stellt das *phantasma* das Bewegtsein im Ganzen dar, so scheint der differenzierende Verstand verschiedene Bewegungsarten festzustellen bzw. sie den Körpern gemäß der Bewegtheit ihrer Materie zuzusprechen. Daraus ergibt sich eine Sonderbarkeit bezüglich der ersten sich auf die *phantasmata* richtenden Verstandesurteile. Denn wie Aristoteles bereits bemerkt, kann nur dann etwas differenziert werden, wenn bereits bekannt ist, was differenziert werden soll. Daher müssen dem Verstand entweder bereits

---

<sup>97</sup> Vgl. Aristoteles An. B, Kapitel 2, 413a 11-b14.

<sup>98</sup> Vgl. Aristoteles Mot. an., Kapitel 1, 698a1-698b 6.

<sup>99</sup> Vgl. Aristoteles An. Γ, Kapitel 4, 429b 10-16.

*phantasmata* gegeben sein, bevor er sich auf sein erstes richtet, oder es sind keine *phantasmata*, sondern etwas, das nur mit ihnen verbunden ist.<sup>100</sup> Weil die Seele durch den Körper bedingt ist, welcher durch die Materie bedingt ist, sind beide Positionen plausibel. Beruht die Aktualität des einzelnen Individuums auf verschiedenen Bewegungen, so ist nicht auszuschließen, dass diese Bewegung anderen Bewegungen ähnlich sind bzw. gleichen. Genau darin liegt die Anfälligkeit für den Irrtum. Denn wenn durch die Darstellung des Bewegtseins eines Seienden durch das *phantasma* gewährleistet ist, dass ein Seiendes als dieses erkannt werden kann, ist diese Gewährleistung aufgrund der Vielfalt des Bewegten nicht mehr gegeben, weil die unterschiedlichen Materien der Körper die Bewegung im Ganzen bedingen. Wenn das Bewegtsein der Körper die Ursache der Bildung eines *phantasma* ist, könnte dieses somit niemals einen Gegenstand unabhängig von allen Einflüssen durch andere Körper darstellen. Woraus die oben bereits angegebenen Zweifel des Aristoteles folgen.

Diese Zweifel können jedoch bezüglich Thomas' Definition der Seele entkräftet werden, weil sie als *principium intellectualis operationis* unabhängig vom Körper besteht und insofern der Verstand in bestimmter Hinsicht durch die Materie unbedingt ist.<sup>101</sup> So hält er fest:

„Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus coporis, non posset omnia copora cognoscere: omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam; impossibile est igitur, quod principium intellectuale sit corpus; et similiter impossibile est, quod intellegat per organum corporeum: quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; [...]“<sup>102</sup>

Besteht die Natur der Seele in der Ausübung verschiedener Tätigkeiten, so folgt, dass die Möglichkeiten zum Tätigsein durch die Artzugehörigkeit eines Seienden eingeschränkt sind. Wäre folglich die menschliche Seele an den menschlichen Körper gebunden, so müssten deren Funktionen, etwa wie bei Nemesius von Emesa (4. Jhd. n. Chr.),<sup>103</sup> an bestimmte Organe gebunden sein. Daraus ergibt sich eine Ungereimtheit bezüglich ihrer Funktion. Wie das angeführte Zitat zeigt, wird durch die Seele jeder

<sup>100</sup> Vgl. ebd. Kapitel 8, 432a11-14.

<sup>101</sup> Vgl. STh. I. q. LXXV. a. 1. resp.

<sup>102</sup> Ebd. [Wenn folglich das intellektuale Prinzip in sich die Natur irgendeines Körpers hätte, könnte es nicht alle Körper erkennen: alle Körper haben aber irgendeine bestimmte Natur; folglich ist es unmöglich, dass ein intellektuales Prinzip im Körper sei; und ebenfalls unmöglich ist, dass er durch irgendein Organ des Körpers versteht: weil die bestimmte Natur jener körperlichen Organe die Erkenntnis von allen Körpern verwehrt; (...)]

<sup>103</sup> Vgl. Nemesius von Emesa: De Natura Hominis. S. 94f<sup>22-2</sup>.

Körper erkannt. Wäre die Seele oder Funktionen von ihr organisch, dann wäre ihre Tätigkeit durch das Organ selbst begrenzt. Dies bedeutet, dass ihr Tätigsein durch das Vorhandensein der die Organe affizierenden Gegenstände bedingt ist. Dann wäre die Seele nicht mehr wie ein Sinn. Denn wie der Sehsinn auf Sehbares reagiert, so würde die Seele auf alles ihrem Organ Entsprechendes reagieren. Wäre die Seele daher eine Art Sinn, dann könnte sie als *principium intellectualis operationis* niemals eine Verstandestätigkeit ausführen, die sich auf etwas sie gerade nicht unmittelbar Affizierendes richtet. Dies bedeutet, dass Vorstellungen von vergangenen Ereignissen oder bloß möglichen Entitäten nicht möglich wären, weil diese niemals aktual in der Welt sind und folglich die Seele auch nicht affizieren könnten. Gerade weil die Seele sich jedoch auf Vergangenes oder bloß Mögliches richten kann, ist es nicht plausibel anzunehmen, dass sie in irgendeiner Weise körperlich sei.

Bezüglich der Wahrnehmung und der Bildung eines *phantasma* ergibt sich sodann ein deutlicher Unterschied zur aristotelischen Position. Denn der Körper wird von der Seele nur *ex parte obiecti* gebraucht.<sup>104</sup> Dies ist nach Thomas in Analogie zum Sehsinn und zur Farbe zu erklären. Wie der Sehsinn etwas bedarf, in dem Farbe ist, damit er sehen kann, bedarf der Verstand etwas, in dem Verstehbares ist,<sup>105</sup> i.e. ein *phantasma*. Das ist so zu erklären, dass die Seele durch die Relationen von einem Körper zu einem anderen Erkenntnisse von den Körpern im Einzelnen erhält. Der Körper ist insofern ein in der materiellen Welt verhafteter Fixpunkt in Raum und Zeit und relational als Einzelnes bestimmt. Die Seele ist zwar einzeln, jedoch immateriell, was sie unabhängig von jeglichen materiellen Bestimmungen macht. Ist ihr ein Körper zugewiesen, muss ihr auch unmittelbare Erkenntnis über die Gegenstände der Welt zugesprochen werden. Wenn der Körper mit ihr besteht und durch sie besteht, was ihrer Funktion als *causa formalis* gerecht wird, dann kann der Körper nicht als Organ der Seele gedeutet werden, sondern ist aufgrund seiner Materialität ein Bestimmungspunkt in der Welt, der sowohl für sich bestimmt ist, als auch in Bezug zu anderen Dingen. Wenn daher andere sich verändernde Dinge in der Welt gegeben sind, verändert sich auch der Körper. D.h. die Seele muss unmittelbare Erkenntnis davon haben, weil sie die Bestimmungen der Eigenschaften des ihr zugehörigen Körpers ändern. Eine solche Konzeption einer selbstständigen Seele, setzt im Gegensatz zu Aristoteles' Konzeption eine stärkere metaphysische Behauptung voraus. Diese besteht in der Möglichkeit sofortiger Veränderung von singulärem immateriellem Seienden durch die Veränderung von

<sup>104</sup> Vgl. Q. d. de anima, a. 1 ad 11.

<sup>105</sup> Vgl. De potentia, q. 3 a. 9 ad 22.

materiellem singulärem Seienden. Damit ist keine logische Relation ausgesagt, sondern eine metaphysische.

Folglich muss die Wahrnehmung über allen Irrtum erhaben gedacht werden. Verändern sich die Gegenstände in der Welt, hat die Seele durch die metaphysische Relation zum Körper unmittelbare Erkenntnis von der Veränderung und den sich verändernden Gegenständen, weil sich dadurch die Bestimmung des Körpers in der Welt selbst ändert. Bildet ein *phantasma* dies ab, ist dessen Bildung allein von den Körpern und ihren Veränderungen abhängig, ohne dass die Seele durch die Materie bedingt wäre.<sup>106</sup> Notwendigerweise muss jedes *phantasmata* korrekt sein und den Gegenständen entsprechen, die es abbildet. *Ex parte obiecti* bedeutet dies, dass ein *phantasma* immer den Objekten selbst inhärent ist, weil diese in Bezug zu anderen Körpern durch ihre Eigenschaften und deren Veränderung zu jedem Körpern bestimmt sind. Damit lässt sich der Zweifel des Aristoteles als auch der Heinrichs entkräften, weil überhaupt nicht die Möglichkeit besteht, dass ein *phantasma* etwas anderes abbilden kann als den Gegenstand mit dem ihm zugehörigen artspezifischen Eigenschaften.

### 1. 5 Über die voluntas

Wenn der Verstand etwas durch ein *phantasma* versteht, folgt, dass eine Aussage über das Verstandene immer wahr sein müsste. Das wäre der Fall, wenn die Erkenntnis einfach wäre. D.h., wenn sie die Bestimmtheit der Welt im Ganzen erfassen würde. Weil der menschliche Verstand selbst beschränkt ist und daher seine Erkenntnis aus verschiedenen Quellen der Aufmerksamkeit (*intentio*) zusammensetzen muss,<sup>107</sup> ist die Möglichkeit für Irrtum gegeben. Das ist der Ausgangspunkt für jegliche probabilistische Diskussion. Je komplexer eine solche Zusammensetzung wird, die ihren Ausdruck in einem Urteil über etwas findet, desto mehr Relationen treten zwischen den Bestandteilen des Urteils auf, d.h. zwischen den verwendeten Begriffen. Dient die Wahrheit oder Falschheit von Urteilen in Schlussfolgerungen als Bedingung für die Wahrheit oder Falschheit anderer Urteile, sind die begrifflichen Relationen der einzelnen Urteile zueinander, nicht unmittelbar einsehbar. Verschiedene Erklärungen für einen bestimmten Sachverhalt scheinen somit wahr oder falsch, obwohl sie es vielleicht nicht sind. Daraus kann ein *error in compossibilitate* hervorgehen, weil die möglichen begrifflichen Relationen unterschiedlicher Urteile zueinander, unvereinbar miteinander bestimmt sein können. Insofern bietet die bloße Möglichkeit, die Begriffe in

<sup>106</sup> Vgl. Aristoteles: De ente. cap. VI.

<sup>107</sup> Vgl. STh I q. LXXVIII a. 4 resp.; De verit. q. 22. a. 13 ad 16.

Schlussfolgerungen sowohl in logischer wie grammatikalischer Hinsicht verschiedenartig aufeinander beziehen zu können, einen breiten Interpretationsspielraum über die adäquate Wiedergabe eines Sachverhalts durch ein Urteil.

Dies setzt die Bedingtheit der Urteilsbildung durch etwas voraus, das aus erlangter Erkenntnis neben wahren und falschen Urteilen auch irrtümliche Urteile anwendet. Wäre die Möglichkeit der Bildung irrtümlicher Urteile nicht gegeben, so wäre die Urteilsbildung selbst nicht viel mehr wie ein Streben (*appetitus*), welches von den Begriffen und den ihnen zugrundeliegenden Erkenntnissen determiniert wird.

In der thomistischen Lehre ist diese Anwendung durch den sich der Erkenntnis des Verstandes bedienenden individuellen Willen möglich. Obwohl auf den ersten Blick eine Analyse der Konzeption des Willens nichts mit der Wahrheit oder Falschheit von Aussagen zu tun zu haben scheint, stellt der Wille sowohl in der thomistischen wie ihm nachfolgenden Tradition ein wesentliches Element in der Anwendung von Erkenntnissen über die Welt dar. Daher besteht für das weitere Verständnis der Grundlage des Probabilismus die Notwendigkeit, auf die Relation zwischen Wille und Verstand einzugehen und zu zeigen, welche metaphysischen und logischen Konsequenzen aus diesen erwachsen.

Der menschliche Wille, so hält Thomas fest: „[...] est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium [...]“<sup>108</sup>, weshalb er auch „[...] appetitus rationalis, sive intellectivus, [...]“<sup>109</sup> genannt wird. Folglich ist der Wille wie der Verstand durch etwas sein artspezifisches Streben Hervorbringendes bedingt. Der Wille muss also als ein Vermögen angesehen werden.<sup>110</sup> Doch anders als der Verstand besteht das Streben des Willens nicht im Erkennen und Verstehen von etwas, sondern in der Bewegung zu einem für seinen Anwender artspezifischen Guten. Woraus für Thomas hervorgeht, dass durch ihn diejenigen Vermögen aktualisiert werden können, die diesem Zweck dienen.<sup>111</sup> Dies geschieht, indem man etwas in bestimmter Weise will. Die Bestimmung selbst stellt ein Ziel dar, i.e. was gewollt wird.<sup>112</sup> Eine Bestimmung von einem Ziel kann nur dann erfolgen, wenn ein Ziel so erkannt ist, dass man es angestreben kann. Der Verstand muss also den Willen bei seinem Tätigsein bedin-

<sup>108</sup> STh I-II. q. XXVI a. I. resp. [(...) ist ein Streben, das zusammengehend ist mit dem Erfassen von Anstrebbaren gemäß einem freien Urteil (...)]

<sup>109</sup> Ebd. [(...) rationales oder intellektuales Streben, (...)]

<sup>110</sup> Vgl. STh. I. q. LXXX a. 2. resp.

<sup>111</sup> Vgl. STh. I. q. LXXXII a. 4. resp.

<sup>112</sup> Vgl. STh. I-II q. IX. a. 1. resp.

gen. Wenn durch den Verstand einzelnes Seiendes in der Welt gemäß seiner artspezifischen Eigenschaften erkannt wird, dann können zielgerichtete Bewegungen in Bezug zur eigenen Position in der Welt bestimmt werden. Andernfalls wäre jede Bewegung unbestimmt und würde sich nicht in Bezug zu etwas anderem vollziehen. Dabei muss nach thomistischer Auffassung keine genaue Erkenntnis darüber vorliegen, was etwas genauerhin ist. Denn dem Willen ist bereits von vornherein ein bestimmtes unveränderliches Ziel seines Strebens gegeben, das in der Glückseligkeit (*beatitudo*) besteht.<sup>113</sup> Folglich ist die einzige Bedingung für die Tätigkeit eines Willens die Erkenntnis des Guten durch den Verstand,<sup>114</sup> sofern dieses zur Erlangung der Glückseligkeit dient.

Bezüglich des Verstandes ist das problematisch. Denn er bezieht sich auf die bestimmten Eigenschaften von Seiendem, sofern es ist oder nicht ist. Somit wird Wahrheit oder Falschheit ausgesagt, jedoch nicht, ob ein Seiendes gemäß der Erlangung der Glückseligkeit gut oder schlecht ist. Dieses gesonderte Urteil ist gemäß der thomistischen Seelenkonzeption auch nicht nötig. Denn Verstand und Wille bilden eine dynamische sich in der Hervorbringung ihrer Aktualität gegenseitig bedingende Einheit.<sup>115</sup> Auch wenn der Verstand sich auf die Dinge bezieht und dadurch durch Seiendes Wahres erkennt, ist seine Funktion nur mit der Möglichkeit des Strebens danach gegeben, Er muss sich also demgemäß aktualisieren können. Angestrebt kann nur das werden, was in irgendeiner Weise seiend ist, weil nur Seiendes bestimmt ist. Ist folglich etwas bestimmt, so kann es auch angestrebt werden. Wenn jedem Willen das unveränderliche Ziel der Glückseligkeit gegeben ist, welches ihn zum Guten zu streben bzw. andere Vermögen zu aktualisiere veranlasst, um ein Gut zu erreichen, dann ist auch nur irgendwie Seiendes erkennbar. Das würde jedoch bedeuten, dass Gutes nur durch Erkenntnis von Seienden angestrebt werden kann. D.h. dass Erkenntnis selbst allgemein gut ist. Erwiesen ist dies daraus, dass die Erkenntnis sich auf das Wissen von etwas gemäß dem göttlichen Verstand bezieht, welcher *per definitionem* als *prima causa* alles Guten selbst gut ist.<sup>116</sup> Daraus folgt, dass der Wille die Aktualität des Verstandes durch das Streben nach Gutem bedingt.

Der Verstand bedingt, was der Wille als Gut wollen kann. Daher schließt Thomas: „[...] quod voluntas, et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit

---

<sup>113</sup> Vgl. STh. I. q. LXXXII a. 1. resp.

<sup>114</sup> Vgl. STh. I. q. LXXXII a. 4. resp.

<sup>115</sup> Vgl. STh. I. q. XVI. a. 4 ad. I.

<sup>116</sup> Vgl. STh. I. q. VI. a. 2. resp.



voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere.“<sup>117</sup> Daraus geht zweierlei hervor. Zum einen ist der Wille jenes andere Vermögen aktualisierende Vermögen, sofern durch ihn etwas Gutes angestrebt ist. Zum anderen ist durch ihn die Zielgerichtetheit von Vermögen überhaupt erklärbar. Wenn durch den Willen andere Vermögen dafür genutzt werden, um Seiendes genauer zu bestimmen, ist das eigene Wollen des Guten bestimmter. Denn es ist genauer erfasst, was ein Gut im Einzelnen ist. Sofern sich der Verstand auf ein einzelnes Ding richtet und dadurch erkennt, was etwas ist, ist damit eine genauere Bestimmung eines möglichen zur Erreichung des Ziels dienenden Guts gegeben. Weiterhin ist daraus ersichtlich, dass Bestimmtheit und was als Gut angestrebt werden kann, gleichwertig zu betrachten ist. Denn alles kann angestrebt werden, was in bestimmter Weise ist, weil es Gegenstand von Erkenntnis sein kann. Folglich ist die Gutheit einer Sache in ihrer Bestimmtheit begründet, weshalb alles Bestimmte auch gut ist und somit angestrebt werden kann.<sup>118</sup>

Der Wille ist jedoch durch die Vorgabe des Verstandes nicht vollständig zu einem Gut determiniert. Dies wäre nur durch die vollständige Bedingtheit des Verstandes durch die Materie möglich. Würde der Verstand allein ein einzelnes Seiendes in der Welt erkennen können, wäre dies mit der Erkenntnis der Materie des Gegenstandes identisch. Denn erlangt ein Gegenstand seine Individualität nicht durch die relationalen Eigenschaften, die seine artspezifischen Eigenschaften genauer bestimmen, ist das einzige Prinzip der Individuation die Materie selbst. Demgemäß könnte der Wille auch nur nach der Materie von etwas streben. Dann richtet sich jede Bestimmung nur noch auf ein Gut, nämlich die Materie, weil dem Willen im Moment des Strebens keine Differenzierung zu anderen Gegenständen gegeben ist. Wie Thomas jedoch in *De malo* betont, „[...] forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa [...]“<sup>119</sup> Die vom Verstand vorgegebenen Bestimmungen, beziehen sich auf die artspezifischen Eigenschaften von Seiendem. Ein so bestimmtes Seiendes ist nicht in seiner vollständigen Singularität erfasst, sondern in Abgrenzung zu anderen Seienden als ein Vertreter einer Art. D.h. es ist in universaler Weise erfasst, die durch die *forma intellecta* ausge-

<sup>117</sup> Vgl. STh. I. q. XVI. a. 4 ad. I. [(...), dass der Wille und Verstand sich wechselseitig einschließen, denn der Verstand versteht den Willen und der Wille will den Verstand verstehen.]

<sup>118</sup> Vgl. STh. I. q. VI. a. 1. resp.

<sup>119</sup> Mal. q. VI. resp. n. 287-292. [(...) die Verstandesform ist universal unter der vieles begriffen werden kann ; wenn es daher Akte in Singulären gibt, in denen nichts ist, dass einem universalen Vermögen gleicht, verbleibt: Die Neigung des Willens verhält sich zu vielem unbestimmt.]

sagt ist. Ist dies die Grundlage, nach welcher der Wille die Bestimmung von etwas als einem Gut erfährt, liegt ihm nur die Erkenntnis eines Seienden als Vertreter der Art des Guten vor. Weshalb er sich dazu nur unbestimmt verhalten kann.<sup>120</sup> Dies ist nur zu plausibel, weil der Wille selbst nach dem Guten strebt, was bedeutet, dass alles was durch ihn bedingt wird, selbst diesem und nur diesem Ziel folgt. Ist dieses Gute selbst keine singuläre Bestimmung, wie könnte der Verstand dann keine universale Erkenntnis hervorbringen? Richtet er sich doch auf alles erkennbare Seiende, weil er in seiner Aktivität vom Willen bedingt ist. Ist alles Seiende aufgrund seiner Bestimmtheit ein Gut in Differenz zu anderen Gütern, so ist alles Bestimmte möglicher Gegenstand des Verstands. Daher kann zu einem Moment auch jedes bestimmte Seiende Gegenstand einer potenziellen Strebung des Willens sein.

Doch wäre das Streben des Willens auf ewig unbestimmt, würde sein Streben nicht zu bestimmten der Erreichung seines Ziels dienenden Seienden bestimmt sein. Denn auch wenn der Verstand universal erkennt, so ist der Wille in seinem Streben durch den Menschen begrenzt. Ist dieser eine Singularität, die als Einzelnes im Verhältnis zu anderem bestimmt ist, so kann dieser sich auch nur in singulärer Weise zu bestimmten Seiendem verhalten, mag es singulär oder universal sein. Dieses Verhalten wird klassischerweise als *actio* bezeichnet. Doch anders als in moderneren Handlungskonzeptionen ist der *actio*-Begriff bei Thomas bis hinein in die Zeit der Aufklärung weiter zu fassen.<sup>121</sup> Er bildet ein Resultat der Interdependenzbeziehung von menschlichem Willen und Vernunft. Der menschliche Wille unterscheidet sich nach Thomas in Anlehnung an Aristoteles zwangsläufig vom bloß eine Handlung hervorbringenden animalischen Willen. Denn eine solche Handlung geht aus der unmittelbaren Wahrnehmung von etwas hervor und der Wille ist zu einer bestimmten Handlung determiniert.<sup>122</sup> Ein in universaler Weise erkennender Verstand kann keine alleinige Bedingung für die Hervorbringung einer singulären Handlung sein, wenn diese Universalität nicht durch eine Instanz begrifflich partikularisiert wird. Nichts kann nach universal Bestimmten

<sup>120</sup> Vgl. Rhonheimer, Martin: Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. S. 205f.

<sup>121</sup> Dies zeigt sich vor allem daran, dass moderne Handlungskonzeptionen eine Handlung immer schon durch die undurchschaubaren Bedingungen irgendwelcher Beispiele bestimmt sehen. Für einen Überblick dazu siehe: O'Connor, Timothy (Ed.); Sandis, Constantine (Ed.): *A Companion to the Philosophy of Action*. Wie aus Hruschkas *Strafrecht* jedoch zu sehen ist, kann dieses Verständnis dem Vergessen und Nichtbeachten der moral- und rechtsphilosophischer Grundlagen, die vor dem 18. Jhd. Liegen, geschuldet sein, wie dies seit dem 19. Jhd. Usus ist. Vgl. Hruschka, Joachim: *Strafrecht nach logisch-analytischer Methode*. Systematisch entwickelte Fälle mit Lösungen zum Allgemeinen Teil. S. 343<sup>10</sup>-350<sup>8</sup>

<sup>122</sup> Vgl. STh. I. q. LXXVIII. a. 1 resp.

streben, wenn dies selbst nur eine Gattung darstellt. Denn daraus ist nicht ersichtlich, ob ein einzelnes Seiendes ein Vertreter einer Art ist. Ist die Gattung des Guten ein solches Universal, so begreift sie jeden Vertreter der Art des Guten in unbestimmter Weise unter sich. Um daher ein Seiendes als einen Vertreter der Art des Guten von anderen Vertretern zu differenzieren, bedarf es der genauen Ausdifferenzierung der Gattung des Guten, wie sie zunächst gemäß der Erkenntnis des Verstandes hervorgebracht wurde. Daher muss einem Willen als hervorbringendes von der Erkenntnis des Verstandes abhängiges Vermögen einer Handlung eine Eigenschaft gegeben sein, welche seine Singularität zur Universalität der Erkenntnis des Verstandes bestimmt. Er muss also eine Wahl (*electio*) treffen können.

Diese *vis electiva*, wie sie von Thomas genannt wird, ermöglicht die Gleichsetzung des Willens mit dem *liberum arbitrium*. Denn durch sie kann er alle verstandesgegebenen Möglichkeiten auswählen.<sup>123</sup> Dahingehend ist es mit dem Willen als Vermögen identisch.<sup>124</sup> Sofern das *liberum arbitrium* nur dann aktual sein kann, wenn überhaupt irgendwelche Wahlmöglichkeiten bestehen, ist dessen Differenzierung in differentes Seiendes die gezielte Aktualisierung des Willens bezüglich bestimmter durch die universale Erkenntnis des Verstandes erfasster Güter. Diese Wahl beinhaltet zwei unter den Begriff der *actio* fallende logische Operationen. Zum Einen wird die universale Erkenntnis ausdifferenziert, so dass nur noch auf partikulares Seiendes gemäß seiner artspezifischen Eigenschaften Bezug genommen wird. D.h. sie werden definiert. Zum Anderen, wird durch das *liberum arbitrium* bestimmt, welches Seiendes als Gut angestrebt werden soll. D.h. der Wille subsumiert und identifiziert hinsichtlich seiner Wahl das Seiende, für welches er sich entschieden hat und für welches nicht. Durch das *liberum arbitrium* wird also ausgewählt, welches Seiendes zu den nicht angestrebt gesollten Gütern gehört und welches Gut genauerhin angestrebt werden soll. Die Anwendung der Erkenntnisse des Verstandes durch das *liberum arbitrium* ist somit stets eine *actio* für etwas und gegen etwas. Deswegen bleibt eine Handlung selbst dann willentlich, wenn sich für nichts entschieden wird, was der Verstand vorgibt.

Aus den zwei logischen Operationen ergibt sich jeweils ein verschiedener Anwendungsbereich des *liberum arbitrium*. Zum einen richtet er sich auf das Gebiet der spekulativen Erkenntnis und zum anderen auf der praktischen Erkenntnis. Nach Thomas ist Spekulation „[...] videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet;

---

<sup>123</sup> Vgl. STh. I. q. LXXXIII. a. 4. resp.

<sup>124</sup> Vgl. STh. I. q. LXXXIII. a. 2. resp.

[...]“<sup>125</sup> Folglich ist der spekulative Verstand (*intellectus speculativus*) durch den Willen nur insofern aktual, weil durch ihn erkannt wird, was bzw. weshalb etwas ist.<sup>126</sup> Für eine genaue Ausdifferenzierung einer Art gemäß einer Gattung bieten sollenden Definition ist beides notwendig. Denn durch die Angabe der artspezifischen Eigenschaften, d.h. durch die Beantwortung der Frage, was etwas ist, geht nicht hervor, unter welchen Bedingungen etwas das ist, was es ist, d.h. ob es überhaupt sein kann. So lässt sich definieren, dass ein Ikosaeder „zwanzigflächig“, „dreißigkantig“ und „zwölfeckig“ ist. Die Definition des Ikosaeders setzt eine Geometrie, wie der Euklids voraus, aus deren Beschaffenheit ersichtlich wird, warum ein Ikosaeder als ein Seiendes mit diesen Eigenschaften möglich ist. Ein Ikosaeder ist dahingehend Wirkung von in der Beschaffenheit der Bedingungen liegenden Ursachen, unter denen er ein Seiendes mit artspezifischen Eigenschaften ist. Aus der Erkenntnis der Bedingungen geht daher hervor, ob die vermeintlich erkannten Eigenschaften auch wirklich miteinander kompossibel sind. Daher wird in dieser Weise nach Thomas die Wahrheit allein über Seiendes erkannt.<sup>127</sup>

Im Gegensatz dazu bezieht sich die praktische Erkenntnis auf die Erreichung eines Ziels, indem die Erkenntnis von Seiendem zum Ziel hingeeordnet wird.<sup>128</sup> Die Folge ist eine bestimmte willentliche Handlung, wie z.B. eine Bewegung.<sup>129</sup> Dieses Ziel ist das höchste Gute, nämlich die Glückseligkeit (*beatitudo*). Das Gute kann vom Menschen nur insofern angestrebt werden, wenn es keine Gattung darstellt, sondern in ausdifferenzierter Weise bestimmt ist. Deshalb strebt der Mensch zu dessen Erreichung jene einzelnen Güter an, die ihm zur Erreichung der Glückseligkeit richtig erscheinen.<sup>130</sup> Wird daher durch den spekulativen Verstand erkannt, was etwas ist und warum etwas ist, so bietet dies die Bedingung für praktische Erkenntnis. Denn erst dann kann Seiendes in Bezug zu einem bestimmten Ziel betrachtet werden, das ein bestimmtes Gut ist. Denn im Allgemeinen bietet die spekulative Erkenntnis sowohl die Erkenntnis artspezifischer Eigenschaften und bestimmter Kausalzusammenhänge dar. Also, wie bestimmtes Seiendes hervorgebracht werden kann. Insofern wird im Kontext praktischer Überlegungen durch die spekulative Erkenntnis ein Wissen von den zur Verfügung

<sup>125</sup> STh. II-II. q. CLXXX. a. 3 ad. 2. [(...) eine Ursache durch die Wirkung sehen, in der ihre Gleichheit zurückscheint (...)]

<sup>126</sup> Vgl. STh. I. q. LXXIX. a. 11. resp.

<sup>127</sup> Vgl. ebd.

<sup>128</sup> Vgl. ebd.

<sup>129</sup> Vgl. STh. I-II. q. IX. a. 1. resp.

<sup>130</sup> Vgl. STh. I. q. LXXXII. a. 2. resp.

stehenden Mitteln und wie diese zur Erreichung des Ziels verändert werden müssen erlangt. Weil die Mittel jeweils voneinander verschieden sind, können sie in unterschiedlicher Weise zur Erlangung eines Ziels betrachtet werden. Weil ein jedes Individuum Eigenschaften aufweist, welche nur ihm zu eigen sind, muss daher die Wahl der Mittel den Eigenschaften des Individuums angepasst sein. Im Gegensatz zum Tier besteht somit nach Thomas eine unmittelbare Herrschaft über die eigenen Handlungen. Denn der Mensch kann aufgrund der erlangten Erkenntnisse selbst wählen, wie und ob er sein Ziel erreicht.<sup>131</sup>

Damit ist noch mehr gesagt. Denn indem der Mensch durch den Willen wählt, welche Mittel zur Erlangung eines Guts geeignet sind und dies eine Handlung ist, ist auch jede Anwendung von Wissen eine auf die Erreichung eines Guts abzielende Handlung. Somit ergibt sich, dass die Operationen des spekulativen Verstands einen praktischen Aspekt haben, nämlich die Erlangung von Wahrheit, sofern diese ein Gut ist. Im Kontext scholastischer Ethik ist das nicht weiter überraschend. Liegt einem jeden Vermögen doch ein Habitus zugrunde, welcher die Aktualisierung zielgerichtet bestimmt.<sup>132</sup> Bei Thomas erfüllt die durch Petrus Lombardus (um 1095-1160) eingeführte Synderesis diese Funktion. Ursprünglich gilt diese als nach jedem Handeln bestehender Funke des Gewissens. Sie verursacht beispielsweise wie bei Kain das Missbehagen nach einer sündigen Handlung.<sup>133</sup> Nach Thomas lässt sie dies als natürlicher Habitus menschlichen Handelns, das Gute zu suchen und das Böse zu vermeiden, charakterisieren.<sup>134</sup> Der Mensch strebt somit von Natur aus in der Betätigung des spekulativen Verstands durch die Synderesis, die dem praktischen Verstand zugrunde liegt, zur Wahrheit im Allgemeinen. Doch erst durch das *liberum arbitrium* wird der einzelne Weg gewählt, der zur Erlangung der Wahrheit eingeschlagen werden soll. Dies bedeutet, dass die Wahl der Mittel zur Erlangung der Wahrheit vom einzelnen Menschen abhängig ist und deshalb mangelhaft sein kann.

Im Kontext der thomistischen Sündenlehre ist diese wahrheitstheoretische Feststellung sehr bedeutend. Eine Sünde, so Thomas, „[...] *proprie nominat actum inordinatum*: [...]“<sup>135</sup>, i.e. „[...] *voluntate averti a Deo*; [...]“<sup>136</sup> Wenn der Mensch daher die Mittel

<sup>131</sup> Vgl. STh. I-II. q.I. a. 1. resp.

<sup>132</sup> Vgl. STh. I-II. q. XLIX. a. 1. resp.

<sup>133</sup> Vgl. Langston, Douglas C.: *Conscience and other virtues: from Bonaventure to MacIntyre*, S. 9.

<sup>134</sup> Vgl. STh. I. q. LXXIX. a. 12. resp.

<sup>135</sup> STh. I-II q. LXXI a. 1. resp.

für die Erreichung eines Zieles wählt und er eine Veränderung in der Welt hervorbringt, kann er aufgrund des *liberum arbitrium* stets entweder eine zum Ziel geordnete oder nicht-geordnete Handlung hervorbringen. D.h. die Handlung ist entweder sündlos oder sündhaft. Denn wenn die Aktivität des Verstandes in der Angleichung an den göttlichen Verstand besteht, indem der Verstand Seiendes erkennt und die Aktivität des Willens die Hinordnung zur Erreichung des Guten ist, so folgt daraus, dass eine erwählte zur Erlangung von Wahrheit oder des Guten widerstrebende Handlung eine Sünde ist. Denn der Verstand kehrt sich von Gottes absoluter Wahrheit und der Wille von Gottes Ursächlichkeit allen Guten in der Welt ab. Insofern besteht die Gefahr zu sündigen sowohl im Bereich der Spekulation wie der praktischen Anwendung spekulativer Erkenntnis.

Dies ergibt sich zudem aus der Interdependenzbeziehung von Verstand und Wille, weil der Umfang der spekulativen Erkenntnis einen weitreichenden Einfluss auf die praktische Erkenntnis hat. Denn je genauer und weitreichender das Seiende gemäß seiner artspezifischen Eigenschaften ausdifferenziert ist, desto genauer können die geeigneten Mittel zur Erlangung des Guten bestimmt werden. Wenn eine solche Spekulation einen praktischen Aspekt in sich trägt, weil die Wahrheit selbst ein Gut ist, ist der Mensch auch für den Umfang seiner spekulativen Erkenntnis verantwortlich zu machen. Kann Wahrheit nur durch die Anwendung von spekulativer Erkenntnis erlangt werden, so ist diese Anwendung eine Handlung, weil die spekulative Erkenntnis wie ein Mittel zur Erlangung eines Ziels gebraucht wird. Setzt jede Handlung auf der grundlegendsten Ebene die Erkenntnis von Seiendem und somit Gutem voraus, so muss dem Menschen bei der Erlangung weiterer spekulativer Erkenntnis die Verantwortung für diese Handlung zugesprochen werden. Ergo ist der Mensch auch dann für seine Handlungen verantwortlich zu machen, wenn er aufgrund willentlich mangelnder Erkenntnis irgendeine Veränderung in der Welt hervorbringt bzw. wenn er deshalb sündigt.<sup>137</sup>

Die Möglichkeit zu sündigen setzt daher die willentliche Anwendung der spekulativen Erkenntnis, i.e. Wissen, auf alle möglichen Bestandteile der zur Erlangung eines bestimmten Gutes ausgerichteten Handlung voraus. Diese Anwendung des Wissens wird von Thomas durch den Begriff „*conscientia*“ bezeichnet. Auch wenn man diesen mit

---

<sup>136</sup> STh. I. q. XCIV. a. 1. resp. [(...) bezeichnet besonders einen ungeordneten Akt (...)] [(...) durch einen Willen, der abgewandt wird von Gott; [...]]

<sup>137</sup> Vgl. STh. I-II. q. VI. a. 8. resp.

dem Wort „Gewissen“ übersetzen könnte, so ist das keine adäquate Übersetzung. Denn die etymologische Bedeutung des Wortes vor der Abfassung der thomistischen Werke ist so vielschichtig, dass die Bezeichnung durch das deutsche Wort *Gewissen* irreführend wäre. Denn im Deutschen ist der Begriffsinhalt als bloße moralisch-anklagende Richtinstanz definit.<sup>138</sup> Daher wird auch im Folgenden die Bezeichnung *conscientia* beibehalten.

Nach Thomas stellt die *conscientia* zweierlei Betrachtung dar. Zum einen die Anwendung des Wissens in Bezug zum Handelnden, d.h. die Bestimmung einer Relation vom Handelnden und den Elementen einer bestimmten Handlung. Zum anderen, ob diese Relation zur Erreichung des Ziels der Handlung führt.<sup>139</sup> Diese sind jeweils notwendig, wenn nicht davon ausgegangen werden soll, dass der Handelnde für seine eigene Handlung blind ist. Im ersten Fall wird durch das Wissen eingesehen, was und nach welchen Prinzipien es zu tun ist.<sup>140</sup> Im zweiten Fall wird darüber geurteilt, ob die Wahl des zu Tuenden gemäß den Prinzipien ist, nach denen es getan werden sollte.<sup>141</sup> Daraus stellt Thomas fest, dass im ersten Fall „[...]dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare [...]“<sup>142</sup> und im zweiten Fall „[...]dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae.“<sup>143</sup> Je nachdem, auf welches Ziel eine Handlung gerichtet ist, gehen aus dem eigenen Wissen die Prinzipien hervor, unter denen eine bestimmte Art von Handlung vollzogen wird. So ist der erfolgreiche Vollzug einer Addition von zwei Zahlen von anderen Bedingungen abhängig wie die erfolgreiche Durchführung einer Seeschlacht. Denn die Addition steht unter den Bedingungen der Gesetze der Mathematik, während die Seeschlacht unter den Bedingungen der Kriegskunst zu vollziehen ist. Sind insofern die Bedingungen des Vollzugs unter denen bestimmte Arten von Handlungen zur Erreichung ihrer Ziele zu vollziehen sind bekannt, so stellt eine Anwendung dieses Wissens auf eine bestimmte Handlung einen Vergleich bezüglich

<sup>138</sup> Vgl. Schwartz, Thomas : Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin. S. 9<sup>25</sup>-16<sup>4</sup>.

<sup>139</sup> Vgl. De ver. q. XVII. resp.

<sup>140</sup> Vgl. ebd.

<sup>141</sup> Vgl. ebd.

<sup>142</sup> Ebd. [(...) conscientia nennt man reizend oder leitend oder bindend (...)]

<sup>143</sup> Ebd. [(...) man nennt die conscientia anklagend oder beißend, wenn von dem, was getan worden ist ; entdeckt wird, dass es in Bezug auf das Wissen zu dem es betrachtet wird nicht übereinstimmt, verteidigend aber oder entschuldigend, wenn entdeckt wird, dass dasjenige, was getan worden ist, der Form des Wissens entsprechend verlief.]

der Bedingungen des Vollzugs einer bestimmten Handlung dar. Somit richtet sich die *conscientia* sowohl auf bloß spekulative Erkenntnis wie auch auf praktische Erkenntnis, sofern sie aus der Anwendung der spekulativen Erkenntnis durch das *liberum arbitrium* hervorgeht.

Durch die *conscientia* wird also die Definition eines scheinbar erfolgreichen Handlungsverlaufs gegeben. Mithilfe der spekulativen und praktischen Erkenntnis lässt sich diejenige Relation bestimmen, die hinsichtlich eines Handelnden und den zur Verfügung stehenden Mitteln für die Handlung der Erreichung des Ziels dienlich sind. Denn die Bestimmung einer Relation von einem Handelnden zu den Elementen einer Handlung ist nichts anderes als die Definition eines erfolgreichen Handlungsablaufs. Die Anwendung dieser Definition auf ein Ereignis stellt insofern ein Urteil darüber dar, ob das Ereignis ein Vertreter einer bestimmten Art von Handlung ist und ob die durch das *liberum arbitrium* getroffene Wahl der Mittel der Art der Handlung entspricht. Ist Letzteres nicht der Fall, so ist das unter Sündigen zu verstehen. Denn die Wahl der Mittel entspricht nicht den Bedingungen, unter denen eine bestimmte Art von Handlung hervorzubringen ist.

Aus den vorangegangenen Analysen ist ersichtlich, dass auf der Grundlage der thomistischen Lehre die *conscientia* mit den sie bedingenden Vermögen, i.e. *voluntas* und *intellectus*, den Ausgangspunkt eines jeden Disputs über die Anwendung von Wissen und dessen mögliche Folgen ist. Verändert sich die Beschaffenheit der Vermögen, so ändern sich auch die Möglichkeiten der *conscientia*. Ist dem *intellectus* z.B. nicht gegeben, dass durch ihn alles Mögliche erkennbar ist, sondern nur was gerade wirklich ist, so könnte niemals bestimmt werden, was für eine noch zu vollziehende Handlung zu tun ist. Denn Zukünftiges ist dem Modus des Seins nach nicht wirklich, sondern bloß möglich. Folglich könnte durch die *conscientia* auch nicht alles logisch mögliche Wissen auf eine Handlung angewandt werden, sofern sich dieses nicht auf eine aktuelle Handlung bezieht. Wird hingegen die *voluntas* im Streben nach Gutem eingeschränkt, so kann nicht mehr jede Handlung vollzogen werden, welche auf Gutes abzielt. Kann nämlich jedes Gute angestrebt werden, weil es bestimmt ist, und daher erkannt werden, so könnte der Verstand für den Willen ein Seiendes als Gut bestimmen, welches vom Willen nicht angestrebt werden kann. Wenn der Wille dieses Gut nicht anstreben kann, so müsste er bezüglich des Gutes unbestimmt sein, obwohl er gemäß dem Verstand bestimmt sein müsste. Daraus ergibt sich ein Widerspruch in der Funktion des Willens. Somit wäre durch die *conscientia* zwar alles mögliche Wissen auf eine Hand-



lung anwendbar, doch bliebe die Bestimmung des für eine Art von Handlung Zutuen- den folgenlos, weil durch die *voluntas* das Zutuende nicht vollzogen werden könnte. Damit wäre die *conscientia* jedoch eine Handlung ohne Wirkung, weil für die *voluntas* unbestimmt bliebe, wonach und wie sie bei der Hervorbringung einer Handlung streben muss, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen.

## 2 Ausgangspunkt des Probabilismus

Dieses feine Wechselspiel von Verstand und Wille bildet den Dreh- und Angelpunkt der Problematik, die von Bartholomé de Medina angeführt wurde. Denn je nachdem, welche Mittel aufgrund der Erkenntnis des Verstandes zur Erreichung eines Ziels gewählt werden, kann diese Wahl fehlerhaft oder aber sündhaft sein. Wenn daher die gewählten Mittel die Meinung eines anderen Menschen einschließen, ist nicht von vornherein davon auszugehen, dass die Erlangung dieser Meinung weder fehlerfrei noch sündenfrei ist. Das macht die Anwendung der *conscientia* zur Vermeidung dieser Gefahr notwendig. Eine solche Anwendung ist jedoch nur dann möglich, wenn man von vornherein davon ausgeht, dass die verwendete Meinung wahr ist. Denn nur wenn eine Aussage wahr ist, referiert sie auf anstrebbares Seiendes. Also auf ein mögliches Mittel zur Erlangung eines Gutes.

Daher formuliert Medina die Elemente der Lehre des Probabilismus im Thomas-Kommentar zur Frage „Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.“, weil dort unter anderem abgehandelt wird, unter welchen Bedingungen eine durch die *voluntas* hervorgebrachte aber durch den Verstand bedingte Handlung in ihrer Fehlerhaftigkeit und Sündhaftigkeit zu entschuldigen sei. Agiert man nach einer durch unbekannte Voraussetzungen bedingten bestimmten Meinung ist davon auszugehen, dass der Mensch aufgrund unvollständiger Erkenntnis handelt. D.h. dass die *conscientia* in ihrer Bedeutung als, wie Medina sie in Anlehnung an Thomas nennt, „[...] dictamen rationis, applicatum ad opus [...]“<sup>144</sup>, versagt, weil durch sie nicht mit Sicherheit beurteilt werden kann, ob die verwendeten Mittel für die Erreichung eines Guts tatsächlich für eine bestimmte Art von Handlung geeignet sind.

Inwiefern die *conscientia* nicht irrt bzw. versagt, stellt Medina in einer Vierteilung der durch die *conscientia* vollziehbaren Handlungen dar. Demgemäß unterscheidet er die

<sup>144</sup>

Medina, Bartholomé de: Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis Doct. Anglici. Primam Secundae : col. 451<sup>20-21</sup>. [(...) eine Vorschrift des Verstandes, die auf ein Werk angewandt ist (...)]

conscientia „recta, erronea, dubia, & scrupulosa.“<sup>145</sup> Diese schlüsseln sich wie folgt auf:

„*Recta* conscientia est, quae per verum syllogismum, veram sententiam concludit; ut mandatum omne Dei servandum est: de dilectione Dei est mandatum; ergo servandum. *Erronea* est, quae per falsum syllogismum, falsam sententiam concludit, ut si quis ita ratiocinetur: Omne illicitum non est faciendum; iurare illicitum est, ut patet *Matt. 5 Nolite iurare omnino*. ergo iurandum non est. [...] conscientia erronea est, quae dictat esse verum, quod falsum est, vel e diverso. *Conscientia dubia* est, quae nec assentitur nec dissentit, sed manet in ambiguo, & in ancipiti. *Conscientia scrupulosa* est, quae alteri parti adhaeret, sed cum formidine, & anxietate quae animum torquet.“<sup>146</sup>

Einen Syllogismus zu formulieren und einzelne Aussagen zu bejahen oder zu verneinen, ist demnach die durch die *conscientia* vollzogene Handlung. Wenn man davon ausgeht, dass die *voluntas* nach dem Urteil der *conscientia* eine Handlung hervorbringen kann, dann ist dieses Urteil Mittel der Wahl, welches zur Erreichung eines bestimmten Gutes durch eine weitere Handlung hinführen kann. Dieses Mittel muss *ex parte objecti* verpflichtend sein, wenn allein dadurch die spekulative Erkenntnis eine praktische Anwendung erfährt. Doch scheint allein dem Begriff der *conscientia recta* ein unbedingt verpflichtender Charakter zu entspringen, weil sie in jedem Fall ein die Bestandteile einer Handlung und somit die Handlung selbst vorstellig machendes Urteil hervorbringt. Diese Betrachtung ist zunächst merkwürdig, weil die Formulierung eines Syllogismus durch die Verknüpfung von Aussagen geschieht und aus der logischen Notwendigkeit der Verknüpfung von Aussagen keine Notwendigkeit einer zu tuenden oder nicht zutuenden Handlung folgt. Schließlich ist eine Handlung ein einzelnes sich vollziehendes Ereignis in der Welt und keine Verknüpfung von Aussagen. Der Gedanke liegt hier nahe, auf den aristotelischen praktischen Syllogismus zu verweisen, welcher aus bestimmten Arten von Aussagen über eine Handlung eine Einzelhandlung deduziert. Dies kann jedoch nicht in adäquater Weise geschehen, weil die

<sup>145</sup> Ebd. col. 452<sup>49</sup>.

<sup>146</sup> Ebd. col. 452<sup>49-65</sup>. [Die aufrichtige conscientia ist, die durch einen wahren Syllogismus, wahre Aussagen folgert; wie der Befehl, dass alle Gott zu dienen haben, von der Liebe Gottes befohlen worden ist; also hat man zu dienen. Irrig ist die, die durch falschen Syllogismus, falsche Aussagen folgert, wie wenn etwas so gefolgert wird: Alles Unerlaubte darf nicht getan werden; Urteilen ist unerlaubt, wie es Matt. 5. offenbart Du sollst überhaupt nicht urteilen. Also darf nicht geurteilt werden. (...) die irrige conscientia ist, die sagt, dass es wahr ist, was falsch ist, oder umgedreht. Die zweifelnde conscientia ist, die weder zustimmt noch ablehnt, sondern im Gleichgewicht und im Wechsel bleibt. Die besorgte conscientia ist, die einen anderen Teil bevorzugt, aber mit Furcht und Angst, die die Seele quält.]

thomistische Lehre vom *intellectus* den Verstand Gottes zur Ursache der Wahrheit und des Seins macht. Ist eine Aussage wahr, dann entspricht sie dem Verstand Gottes. Werden durch einen Syllogismus verschiedene wahre Aussagen so verbunden, dass daraus eine Aussage über eine Handlung deduziert werden kann – mag dies die zu verwendenden Mittel oder das Ziel der Handlung betreffen –, so muss dies eine adäquate Entsprechung zum göttlichen Verstand hinsichtlich des Verlaufs der Handlung sein. Also der Ordnung des Ablaufs der Handlung bis zur Vollendung des Ziels, wie sie von Gott vorgesehen ist. Diese Handlung muss dann genau der *lex aeterna* entsprechen, welche gemäß Thomas die Ordnung des Kosmos, wie Gott sie eingerichtet hat, darstellt.<sup>147</sup> Wenn die Verknüpfung selbst wahr ist, muss somit die logische Verknüpfung von wahren Aussagen bezüglich einer Handlung der Ordnung des göttlichen Verstands bezüglich des Verlaufs von Veränderungen entsprechen. Andernfalls könnten die Aussagen und deren Verknüpfung nicht wahr sein.

Wird diese Angleichung an die Ordnung des göttlichen Verstands durch die *conscientia* allein geleistet, kann mit Medina gesagt werden: „Deus maioris autoritatis est quam conscientia nostra.“<sup>148</sup> Denn erst durch die *conscientia* kann die *voluntas* dasjenige für eine Handlung notwendige wählen, welches Gott und somit der Wahrheit gemäß ist.

Diese Sichtweise setzt fehlerfreie Erkenntnis bezüglich jedem Bestandteil eines Syllogismus voraus, die *ex parte subiecti* nicht in jedem Fall gegeben sein kann. Beziehen sich die Bestandteile eines Syllogismus auf Seiendes, welches durch die Erkenntnis kraft anderer Individuen erkannt wurde, besteht immer die Gefahr, dass Prämissen des Syllogismus falsch sind, obwohl die daraus folgende Konklusion wahr scheint. Denn die Erkenntnis unterliegt Bedingungen, die nicht selbst unmittelbar einsehbar sind. In diesem Fall ist die *conscientia* irrend. Dies aber nur in bestimmter Art und Weise, die aus dem Zitat nicht unmittelbar hervorgeht, jetzt aber erwiesen wird.

Der im Zitat verwendete Syllogismus lautet wie folgt:

Obersatz: „Omne illicitum non est faciendum.“

Untersatz: „iurare illicitum est.

Konklusion: „ergo iurandum non est.“

<sup>147</sup> STh. I-II. q. XCI. a. 1.

<sup>148</sup> Vgl. Medina, Bartholomé de: *Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis Doct. Anglici. Primam Secundae* : col. 453<sup>14-15</sup>. [Gott ist die größte Autorität, wie unsere conscientia.]

Die Konklusion selbst folgt streng genommen nicht aus den Prämissen. Denn gemäß den formalen Kriterien der Syllogistik sind die Prämissen unvollständig, auch wenn die Bedeutung der Konklusion sicherlich aus den Prämissen wiedergegeben ist. Gemäß der Verknüpfung des terminus major, i.e. „faciendum“, und des terminus minor, i.e. iurare, lautet daher die korrekte Konklusion:

Konklusion: „ergo iurare non est faciendum.“

Nun ist auch in rein formaler Hinsicht der Syllogismus wahr, weil die Konklusion durch die Verbindung des terminus major und terminus minor durch den terminus medius, i.e. illicitum, notwendigerweise folgt. In materialer Hinsicht folgt die Konklusion nicht notwendigerweise, weil aus dem Begriff *iurare* nicht analytisch folgt, dass dieser *illicitum* ist. *Iurare* ist nämlich nur das Bestätigen der Richtigkeit einer bestimmten Aussage, i.e. schwören.<sup>149</sup> *Illicitum* beschreibt hingegen einen normativen Begriff, welcher ein Verhalten gemäß einer bestimmten Regelung verbietet.<sup>150</sup> Der Bereich der Begriffe, die unter dem Begriff *illicitum* subsumiert werden können, ist also durch die Regelungen bedingt, was bei *iurare* nicht der Fall ist. Denn *iurare* ist in materialer Hinsicht eine Begriffe zu einer Aussage verknüpfende Handlung. Weil der Begriff *illicitum* in materialer Hinsicht unter anderen Bedingungen steht als *iurare*, kann *iurare* folglich auch nicht material subsumiert werden, auch wenn dies in formaler Hinsicht korrekt erscheint. Insofern ist daher der Irrtum der *conscientia* zu verstehen.

Aus der Verwechslung der materialen mit der formalen Wahrheit innerhalb eines Syllogismus bzw. irrümlicher Annahmen über Begriffe geht nach Medina die größte Gefahr hervor zu sündigen. Denn „[...] materialiter faciat aliquid quod sit contra Dei legem, sed formaliter agit secundum Dei legem [...]“<sup>151</sup> Wenn daher ein Syllogismus nur formal betrachtet wird, besteht die Möglichkeit, dass aus dem göttlichen Gesetz, wozu beispielsweise die Mosaischen Gesetze gehören, Schlussfolgerungen über Hand-

<sup>149</sup> Vgl. Georges: Karl Ernst: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Bd. 2, col. 498.

<sup>150</sup> Vgl. Hardon, John A. (S.J.): Catholic Dictionary. An Abridged and Updated Edition of Modern Catholic Dictionary. S. 218.

<sup>151</sup> Medina, Bartholomé de: Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis Doct. Anglici. Primam Secundae : col. 455<sup>9-11</sup>. [(...) materiell geschieht etwas, dass gegen Gottes Gesetz sei, aber formell geht es Gottes Gesetz gemäß (...)]

lungen deduziert werden, von denen „[...]creditur esse Dei praeceptum.“<sup>152</sup> und die somit verpflichtend sind, obwohl sie sündhaft wären.<sup>153</sup>

Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der Überprüfung der formalen und materialen Wahrheit einer jeden Meinung. Denn die Kriterien der formalen Wahrheit stellen die logischen Gesetzmäßigkeiten dar, nach denen die Meinung selbst formuliert wurde, während die Kriterien der materialen Wahrheit das Vorhandensein des Seienden selbst sind. Insofern aus den logischen Verknüpfungen die Wahrheit der Konklusion des Syllogismus folgt, ist einzusehen, dass sie auch materialiter wahr sein kann. Denn nichts kann wahr sein, wenn es nicht dem Verstand Gottes entspricht. Geht folglich eine Wahrheit aus der Verknüpfung logischer Gesetze allein hervor, so muss auch dies dem göttlichen Verstand entsprechen. Auch wenn es sich nur auf den formalen Gehalt der Bildung eines Syllogismus bezieht. Materiale Wahrheit liegt nur dann vor, wenn die so verknüpften Bestandteile tatsächlich dasjenige Seiende in der Weise wiedergeben, wie es gemäß dem göttlichen Verstand bestimmt ist.

Die Überprüfung durch die allgemeinen Gesetze der Logik kann durch jedes verstandesbegabte Individuum vollzogen werden. Die materiale Überprüfung ist jedoch bedingt durch die Erkenntnisse der verwendeten Bestandteile innerhalb eines Syllogismus bzw. einer Aussage des Individuums. Ist daher auf der materialen Ebene keine Überprüfung des Wahrheitswerts möglich, so ergibt sich bezüglich zweier sich auf ein und denselben Gegenstand richtenden aber Unterschiedliches behauptenden Aussagen, dass bloß das formale Wahrheitskriterium zur Beurteilung verfügbar ist. Demgemäß ist durch die *conscientia* kein Urteil möglich, welches auf der Grundlage der eigenen Erkenntnis eine Aussage bejahen oder verneinen könnte. Insofern besteht nach Medina der obige Zweifel, i.e. *dubium*, weil man sich gegenüber solchen Aussagen unentschieden verhält.

Um trotz eines solchen Zweifels dennoch handeln zu können, bietet Medina zwei Entscheidungshilfen an, von welcher die eine pragmatisch begründet ist und die andere eine Konsequenz der thomistischen Lehre von *intellectus* und *voluntas* ist.

## 2. 1 Versuch der Beseitigung von Zweifel

Besteht Zweifel bezüglich einer Anzahl von auf dasselbe referierenden aber Unterschiedliches behauptenden Aussagen ist zunächst nicht ersichtlich, welche von ihnen

<sup>152</sup> Ebd. col. 455<sup>26</sup>. [(...) man glaubt, dass sie Gottes Gebot sind.]

<sup>153</sup> Vgl. ebd.

wahr ist oder nicht. Ist nämlich jede Aussage davon wahrheitsfähig, d.h. widerspruchsfrei, erscheint jede Aussage der Möglichkeit nach genauso wahr oder falsch, bis auch das materiale Wahrheitskriterium in Form des durch die Aussage ausgesagten Seienden betrachtet wird. Erst dann ist überprüfbar, ob die Aussage mit demjenigen Seienden übereinstimmt, von dem etwas ausgesagt wurde. Der Maßstab für eine Vorrangentscheidung von Aussagen, welche auf dasselbe in unterschiedlicher Weise referieren, ist also nicht mit formal-logischen Mitteln allein festlegbar. Für Handlungen bedeutet dies, dass der Maßstab des Vorrangs einer Aussage bezüglich des Handlungsziels betrachtet werden muss. Denn dieses gibt vor, was für Gegenstände und Handlungen geeignet sind, um selbiges zu erreichen.

Im Kontext sündenfreien Handelns muss der Maßstab der zu präferierenden zur Handlung hinleitenden Aussagen Gott sein. Denn allein was Gott gemäß ist, ist auch sündenfrei.

Weil die Wahrheit in Gott nur eine ist, ist auszuschließen, dass bezüglich des Handlungsziels widersprüchliche oder gemäß der Bestimmtheit des Seienden falsche Aussagen von vornherein aus der Beurteilung der Wahrheit von Aussagen ausscheiden.

Denn geht alle Wahrheit von Gott aus, so können nicht zwei einander widersprüchliche Aussagen zugleich wahr sein, noch kann ein Seiendes anders bestimmt sein, als Gott es gemäß seiner artspezifischen Eigenschaften bestimmt hat. Wird sich folglich für Widersprüchliches oder Falsches entschieden, um ein Handlungsziel zu erreichen, so muss dies als sündhafte Entscheidung aufgefasst werden.

Weil die Erkenntniskraft des Menschen nicht für die vollständige Erkenntnis des Seienden aus der Erfassung aller auf Seiendes referierenden Terme einer Aussage zureicht, ist es möglich, dass bezüglich des Vorrangs von Aussagen Indifferenz in der Wahl von Aussagen hervorgeht. Dies ist nach Medina vor allem dann der Fall, wenn Aussagen gleich bezweifelbar sind oder zu sündhaften Verhalten führen können. Um zweiterem Problem bei ungleicher Sündhaftigkeit Herr zu werden, schlägt er vor: „[...] aut est equale dubium, vel est de equali peccato, vel non; si non est de equali peccato, regula est certissima, quod minus malum est sequendum [...]“<sup>154</sup> Diese Entscheidung für den sichereren Teil von Aussagen (*tutorius pars*) ist zunächst beden-

154

Ebd. col 459<sup>32-36</sup>. [(...) entweder ist ein gleicher Zweifel oder er ist über die gleiche Sünde, oder nicht; wenn er nicht über die gleiche Sünde ist, ist die Regel am sichersten, dass dem weniger Schlechten zu folgen ist (...)]

kenswert. Denn im schlechtesten Fall muss man sich stets für eine Aussage entscheiden, die irgendein sündhaftes Verhalten nach sich zieht. So wie z.B. im zweiten Buch Mose, wo die Hebammen Sephra und Phua vor der Wahl stehen, entweder alle männlichen Kinder zu töten oder stattdessen den Pharao anzulügen.<sup>155</sup> Auch wenn Gott die Handlung der beiden Hebammen belohnte, so stellen beide Handlungen nach christlicher Auffassung Sünde dar, wie demselben Buch im Dekalog entnommen werden kann.<sup>156</sup>

Natürlich ließe sich einwenden, dass man sich auch für keine Aussage entscheiden muss, wenn keine zu einer sündfreien Handlung hinführt. Vor allem dann, wenn alle Aussagen zu gleichen Sünden führen. In kryptischer Weise fragt Medina dahingegeben: „Nam alioqui homo esset perplexus sine culpa sua.“ und stellt daraufhin fest: „quod recta ratio, & divina Theologia non admittit.“<sup>157</sup>

Warum dies nicht befürwortet werden kann und der Mensch ohne seine Schuld verwirrt wäre, bedarf einer genaueren Untersuchung, weil dies nicht auf den ersten Blick verständlich ist.

## 2. 2 Die menschliche Schuld vor Gott und das Wesen des Menschen

Die von Medina angesprochene Schuld (culpa) lässt sich zunächst im Lichte des augustinischen *peccatum originale* betrachten. Denn als Vater der Erbsündenlehre formuliert St. Augustin (354-430) die Schuldhaftigkeit des Menschen als ihm nach dem Sündenfall zugehörige artspezifische Eigenschaft vor Gott. Wie Augustinus bemerkt, ist die Sünde des Menschen in der Entscheidung Adams für das Fleischliche zu sehen, indem er das Körperliche begehrte.<sup>158</sup> Somit überschritt er das Gebot Gottes (mandatum Dei) willentlich.<sup>159</sup> Nicht verwunderlich ist daher, dass als Ausdruck des *peccatum originale* von katholischer aber auch anderen Seiten lange Zeit die Konkupiszenz angeführt wird.<sup>160</sup> Schließlich lässt sich das körperliche Begehren sehr schnell

---

<sup>155</sup> Vgl. Ex 1, 15-19.

<sup>156</sup> Vgl. Ex 20, 13/16.

<sup>157</sup> Medina, Bartholomé de: *Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis Doct. Anglici. Primam Secundae* : Col. 459<sup>46-48</sup>. [Denn andernfalls wäre der Mensch ohne seine Schuld perplex] [was mit der rechten Vernunft und göttlichen Theologie nicht übereinstimmt.]

<sup>158</sup> Vgl. Augustinus: PL 34 : *De genesi ad litteram libri duodecim. lib. X, cap. XIV. n. 24 col. 418.*

<sup>159</sup> Vgl. Augustinus : PL 44 : *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum. Lib I, cap. IX. n. 10. col. 114-115.*

<sup>160</sup> Vgl. Mausbach, Joseph : *Die Ethik des Heiligen Augustinus. Zweiter Band: Die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung. S. 170-172*<sup>15</sup>.

durch oberflächliche Überlegungen mit dem natürlichen Trieb zur Fortpflanzung gleichsetzen.

Doch kann die Abkehr von Gott nach Augustin auch so verstanden werden, dass sich Adam selbst dafür entschieden hat, durch etwas bedingt zu sein, was nicht Gott ist, sondern etwas Vergängliches. Dieses Vergängliche ist nicht etwa die Frucht vom Baum der Erkenntnis, sondern muss gemäß Augustinus in der Begierde (*libido*) bzw. Wollust (*cupiditas*) nach etwas gesehen werden.<sup>161</sup> Indem ein Gegenstand begehrt wird, richtet sich das eigene Handeln nach der Erlangung des Gegenstandes des Begehrens. Somit ist der Verstand (*mens*) Sklave des Begehrens, weil durch dieses ein Ziel des Handelns bestimmt ist, welches nicht auf vernünftiger Überlegung beruht, sondern durch niedere Bedürfnisse herbeigeführt wurde,<sup>162</sup> die nur in Bezug zur Gegebenheit anderer Gegenstände bestehen können.<sup>163</sup> Sich gegen Gott zu entscheiden und seiner Begierde nachzugehen, ist folglich die Entscheidung, sein eigenes Dasein unter die Bedingung der Vergänglichkeit zu stellen. Weil die Begierde nach etwas nur dann vergeht, wenn dieses erlangt wurde, setzt dies voraus, dass von einem Zustand in den anderen übergegangen werden kann. D.h. dass ein Zustand zugunsten des anderen Zustands vergeht. Dies ist entgegen der Umstände, unter denen Gott den Menschen in Eden geschaffen hat. Denn das Dasein des Menschen war von Gott allein bedingt, weil dieser für den Menschen alles zum Besten bestellt hatte.<sup>164</sup>

Gott wäre insofern für das Dasein Adams eine unveränderliche Bedingung, weil er gemäß der christlichen Tradition selbst ewig ist. Daraus würde das unendliche Dasein des Menschen im Paradies folgen, weil es für sein Dasein nicht notwendig ist von einem vergänglichen Zustand in einen anderen überzugehen, um etwas zu erlangen. Entscheidet sich der Mensch jedoch dafür, etwas zu erlangen, was ihm seiner Ansicht nach fehlt, so ist dies nur möglich, wenn er sich selbst der Bedingtheit des Vergänglichen aussetzt, d.h. sich entgegen seiner eigenen artspezifischen Bestimmtheit verhält, wie sie Gott für den Menschen im Paradies bestimmt hat. Indem er sich folglich gegen den Willen Gottes verhält, muss sein Dasein auf zweierlei Weise bedingt sein, nämlich durch Gott und das Vergängliche. Sofern Gott die Schöpfung im Dasein erhält, ist er die notwendige Bedingung für alles Seiende. Das vergängliche Seiende muss insofern

<sup>161</sup> Vgl. Augustinus : PL 32 : De libero arbitrio lib. I, cap. III. n. 8. col. 1225 et cap. IV. n. 9. col. 1225-1226.

<sup>162</sup> Vgl. Ebd. cap. XI. n. 21. col. 1233.

<sup>163</sup> Vgl. Ebd. cap. XV n. 32. col. 1238-1239 et cap. XVI n. 34. col. 1239-1240.

<sup>164</sup> Vgl. Gn 2, 1-25.



gegeben sein, wenn der Mensch nach seiner Erlangung strebt und durch dessen Erlangung von einem Zustand in einen anderen übergehen kann.

Weil diese Bedingung der Vergänglichkeit nicht Gott entspricht und durch Adams Entscheidung das menschliche Dasein nicht mehr durch Gott allein bedingt ist, muss nach Augustinus jeder Nachkomme Adams somit sterblich, also vergänglich, sein und ist mit den aus der Sterblichkeit resultierenden Übeln belastet.<sup>165</sup> Für jeden Mensch besteht somit durch das *peccatum originale* eine Schuld vor Gott, die seit jeher jedem Menschen innewohnt, weil er durch das Fleisch sterblich ist. Die Schuld lässt sich also auch nur durch die willentliche Entscheidung für das Gott Gemäße tilgen, indem man sich nicht wie Adam für das Vergängliche entscheidet.<sup>166</sup>

Aus thomistischer Sicht löst sich nun die Unklarheit bezüglich Medinas kryptischer Stelle auf. Die von Augustinus entwickelte Erbsündenlehre erfährt durch Thomas eine Spezifizierung der genauen Bedeutung des *peccatum originale* im Menschen. Thomas bestimmt sie wie einen Habitus, d.h. im Sinne einer Disposition zu etwas Bestimmten. Im Fall des *peccatum originale* ist diese Disposition ungeordnet (inordinata).<sup>167</sup> Versteht man das Wort „Disposition“ so wie Thomas vom lateinischen „dispositio“ her, so ist dadurch etwas bezeichnet, wodurch ein bestimmter Gegenstand zu etwas angeordnet, bestimmt oder eingeteilt wird (disponitur).<sup>168</sup> So verstanden ist der Habitus selbst eine Qualität eines Dinges. Im Fall der Art des Menschen bestimmt es sein Handeln zu den zwei Bedingungen seines Daseins. Denn wenn auch die Entscheidung Adams für das Vergängliche die Ursache des Sündenfalls ist, so ist die notwendige Bedingung für die Qualität des *peccatum originale* des Menschen die Gegebenheit von Gott und dem Vergänglichen. Ohne das Vergängliche wäre das Dasein des Menschen nur durch Gott allein bedingt. Weil das Vergängliche im Gegensatz zu Gott zahlreich ist, lässt sich der Mensch nicht nur in Bezug zu Gott bestimmen, sondern einer Vielzahl von Vergänglichen.

Weil Gott und die Vielzahl des Vergänglichen in ihrer Eigenschaft als mögliche Bestimmungsgründe indifferent sind, ist der Mensch durch das *peccatum originale* nicht nur zum Guten, sondern auch zum Schlechten in indifferenter Weise bestimmt. Insofern ist der Mensch nicht von vornherein zu einem bestimmten Verhalten oder einer

---

<sup>165</sup> Vgl. Augustinus : PL 32 : Confessiones lib. V. cap. IX. col. 713-714.

<sup>166</sup> Vgl. Augustinus : PL 34 : De genesi ad litteram libri duodecim. lib. X, cap. XIV. n. 24 col. 418.

<sup>167</sup> Vgl. STh. I-II q. LXXXII a. 1. resp.

<sup>168</sup> Vgl. STh. I-II q. XLIX a. 1. resp.

bestimmten Entscheidung bestimmt, sondern muss sich erst selbst dazu bestimmen.<sup>169</sup>

Der Mensch kann also nicht anders, als sich entweder gemäß der Erbsünde zu verhalten und somit seine Schuld vor Gott zu bestätigen oder sie zu tilgen, indem er versucht, sich für dasjenige zu entscheiden, was Gott gemäß scheint. Eine jede Entscheidung ist insofern eine Bestimmung des Menschen zum Gottgemäßen oder dem Entgegengesetzten. Folglich ist bereits die Entscheidung, sich für eine wahre Aussage oder eine sündenfreie Handlung entscheiden zu wollen – unabhängig davon, ob die Aussage wirklich wahr ist oder die Handlung tatsächlich sündenfrei ist –, Gott gemäß, weil sie eine Entscheidung gegen das *peccatum originale* ist. Dem Menschen ist also niemals die Möglichkeit gegeben, dass er sich nicht zu etwas entscheiden könnte. Denn wollte er sich zu nichts entscheiden, so ist dies bereits eine Entscheidung für das Falsche oder Sündhafte, weil es die Abkehr von Gott ist.

Würde ein Mensch versuchen, sich so zu verhalten, dass er wählt, sich nicht zu entscheiden, müsste er sich so verhalten, als wäre er nicht durch seinen Habitus bedingt. Dies hieße, er müsste sich so verhalten, als wäre er nicht durch Vergängliches bedingt. Somit müsste er sich notwendigerweise verwirrt verhalten. Denn gemäß der *recta ratio* könnte er sich, ungeachtet des *peccatum originale*, nur von der Wahl einer Aussage als einer mehr oder weniger probablen Aussage entlasten, wenn er selbst in einem Zustand überginge, in dem keine Wahlmöglichkeit gegeben wäre. Dies wäre jedoch ein Zustand, in dem unmittelbare Einsicht in die Wahrheit und Falschheit von Aussagen bestehen müsste. Denn allein dann müsste nicht mehr entschieden werden, ob eine Aussage der Wahrheit gemäß ist oder nicht. Bestünde ein solcher Zustand, obwohl Auswahlmöglichkeiten gegeben sind, so wäre die unmittelbare Einsicht in die Wahrheit und Falschheit der Aussagen selbst eine Wahl. Denn durch die unmittelbare Einsicht können unter einer gegebenen Anzahl von Aussagen diejenigen Aussagen identifiziert werden, die wahr sind, indem sie von den falschen differenziert werden bzw. *vice versa*. Kraft seiner Einsicht würde der Mensch die wahren oder falschen Aussagen auswählen, obwohl er sich so verhalten wollte, als seien keine Wahlmöglichkeiten gegeben.

Allein wenn keine Anzahl von Aussagen gegeben wäre, sondern nur die Einsicht in die absolute Wahrheit, würde der Mensch sich so verhalten, als hätte er keine Wahlmöglichkeit. Denn dann würde sein Zustand nicht durch die Gegebenheit von Auswahlmöglichkeiten bedingt sein, die im Fall des sich seiner Entscheidung enthalten

<sup>169</sup> Vgl. STh. I-II q. LXXXII a. 1. resp.

Möchtenden gegeben sind. Wollte sich folglich ein Mensch entgegen seines Vermögens Sich-entscheiden-zu-können verhalten, würde er mit sich selbst in Realrepugnanz treten. D.h., er würde einen Zustand herbeiführen wollen, dessen Bestimmtheit widersprüchlich ist. Weil dies solange nicht möglich ist, wie Auswahlmöglichkeiten gegeben sind, folgt, dass der Mensch nicht anders kann, als sich für oder gegen die Wahrheit einer Aussage zu entscheiden.

Der divina Theologia folgend, ist diese Ansicht zu bestätigen. Denn ein solcher Versuch ist unter Berücksichtigung des *peccatum originale* die Nachahmung des Menschen vor dem Sündenfall. Ein Mensch, der sich im Zustand der Vergänglichkeit befindet, wird dazu niemals in der Lage sein – ist er doch als Mensch im Diesseits an das Vergängliche gebunden. So ist auch diese eine wesentliche Eigenschaft des Menschen, welche ihm die Entgehung der Begleichung oder Bestätigung seiner Schuld vor Gott versagt. Daher ist er immer dazu gehalten, sich für oder gegen etwas zu entscheiden, d.h. eine Wahl zu treffen.

### 3 Problem der Wahl des Wahren

Die vorangegangene Interpretation lässt es nun zu, auf ein epistemisches Problem bei der Entscheidung für oder gegen verschiedene Aussagen zu einem bestimmten Thema einzugehen. Wenn man aufgrund der eigenen epistemischen Beschränktheit die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen nicht erkennen kann, dann besteht Zweifel. Solange er besteht wäre die Entscheidung, einer Aussage zu folgen, stets mit der Gefahr zu sündigen oder Falsches als Wahres anzuerkennen behaftet. Im Rahmen der hier behandelten christlichen Lehre kann dies nur dann als gefährlich gelten, wenn die Entscheidung in der Absicht getroffen wird, dass das Gewählte sündlos bzw. wahr sein soll. Wie im vorherigen Kapitel gesehen, ist nur eine solche Entscheidung Gott gemäß. Daher gilt an dieser Stelle der augustinische Ausspruch: „Humanum fuit errare, diabolicum est per animositatem in errore manere.“<sup>170</sup> Denn sich in dem zu irren, was das Sündlose und Wahre ist, obwohl dies durch eigene Bemühungen hätte vermieden werden können, liefert trotz epistemischer Beschränktheit keinen Entschuldigungsgrund für die Sünde. Schließlich ist der Irrtum auf die eigene Trägheit in der Erlangung der Erkenntnis des Sündhaften der Entscheidung zurückzuführen. Wer darin verharrt, sündigt insofern doppelt.

---

<sup>170</sup> Augustinus: PL 38, sermo CLXIV cap. X. col. 901<sup>59</sup>-902<sup>1</sup>. [Irren ist menschlich, teuflisch ist wegen Feindseligkeit im Irren zu verharren.]

Um diesem Irrtum Herr zu werden, rät Medina, dass die betreffenden Aussagen anhand bestimmter Gründe gestützt werden müssen, die deren Zustimmung oder Ablehnung verpflichtend machen.. D.h. dass einer Aussage umso mehr zu folgen sei, je mehr sie durch *maiores argumenta* bekräftigt wird.<sup>171</sup>

Zweierlei Hinsichten sind für diese Bekräftigung allem Anschein nach möglich. Wenn Argumente eine Aussage auf formalen Weg durch die logische Analyse ihrer Bestandteile als wahr erweisen, so ist diese formal wahr. Denn dann besteht zwischen den Begriffen der Aussage wie in den Begriffen selbst kein Widerspruch. Dies sagt nichts über ihre materiale Wahrheit aus. Denn die Referenz eines Begriffes ist von seinen formalen Eigenschaften verschieden. Ersteres gibt an, was ein Begriff bedeuten soll, während Zweiteres nur die Beziehungen und Eigenschaften der Bestandteile eines Begriffes zu sich selbst bzw. zu anderen Begriffen angibt. Aus der formalen Analyse kann daher nicht gesehen werden, ob eine Aussage Wahres oder Sündloses aussagt. Medina verdeutlicht dies am Beispiel einer Frau, die darüber zweifelt, ob ein bestimmter Mann ihr Ehemann ist. Aufgrund der vorrangegangenen Überlegung zur formalen Wahrheit bestünden zwingende Gründe, dass die Aussage, dass dieser Mann ihr Ehemann ist, wahr ist. Denn eine solche Aussage kann widerspruchsfrei gebildet werden. Eine solche Vorgehensweise vernachlässigt nach Medina jedoch die praktischen Folgen, die aufgrund der Orientierung an dieser Aussage bestehen können. Aufgrund dieser rein spekulativen Erkenntnis besteht nämlich die Gefahr des Ehebruchs, weil nicht darauf geachtet wird, ob das Ausgesagte tatsächlich den Umständen entspricht.<sup>172</sup>

Unter Berücksichtigung der *conscientia*, aufgrund der man sich für oder gegen eine bestimmte Aussage entscheidet, darf sich diese nicht allein spekulativer Erkenntnis bedienen, sondern muss Erkenntnis über die Referenz der Bestandteile einer Aussage beinhalten. D.h. es müsste die Referenz der Bestandteile der Aussage im Einzelfall geprüft werden. Denn ohne diese Überprüfung ist die Gefahr gegeben, dass man sich für Aussagen entscheidet, die Sündhaftes oder Falsches aussagen. Zweifelsfrei stellt dies einen der schwierigeren Teile der Entscheidungsfindung dar. Denn die spekulative Erkenntnis bezieht sich nicht auf genau einen Einzelfall, sondern auf Arten von Einzelfällen. Sofern durch die *conscientia* eine Aussage gebildet wird, welche der *voluntas* die Ausführung oder Unterlassung einer Handlung bzw. Anerkennung der

<sup>171</sup> Vgl. Medina, Bartholomé de: *Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis Doct. Anglici. Primam Secundae* : col. 460.

<sup>172</sup> Vgl. col. 460-461.

Wahrheit oder Falschheit einer Aussage empfiehlt, bezieht diese sich auch auf Arten von Einzelfällen.

Das ist durch die Verwendung von Begriffen unumgänglich. Weil durch deren Definition nicht genau ein Einzelding erfasst wird, kann ein jeder Begriff auf eine nicht bestimmte Anzahl von Einzeldingen angewandt werden. Das Einzelding bzw. eine einzelne Handlung sind durch die Umstände ihrer Aktualität präziser bestimmt als die auf sie angewandten Begriffe. Allein schon daraus ergibt sich, dass die *conscientia* sich unter keinen Umständen in ihrer Funktion als beratende Instanz auf eine bestimmte einzelne Handlung oder ein bestimmtes Einzelding beziehen kann.

Ersteres erweist sich in zweierlei Hinsicht. Ist eine Handlung in erster Hinsicht vergangen und soll darüber beratschlagt werden, ob sie sündhaft oder sündlos war, bezieht sich auch die daraus resultierende Entscheidung auf Vergangenes. Vergangenes war bereits und ist daher notwendigerweise vollständig bestimmt, weil die Vergangenheit unveränderlich ist. Der Möglichkeit nach kann daher ein Begriff vollständig und eineindeutig auf etwas Vergangenes referieren. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, dass die Referenz alle bestanden Relationen der Handlung einschließt, i.e. die Beschaffenheit aller Einzeldinge im Verhältnis zueinander. Die Bildung eines solchen Begriffes ist gleichzusetzen mit der Definition eines Begriffes der Welt zu einem bestimmten vergangenen Zeitpunkt. Ein epistemisch eingeschränktes Wesen wie der Mensch ist dazu nicht fähig. Daher mangelt es auch seinen Definitionen an Bestimmtheit – weshalb durch den Begriff ein Einzelding oder eine Handlung auch nur differenziert und nicht identifiziert werden kann. Weil auch Gegenwärtiges vollständig bestimmt ist, gilt dasselbe, was für Vergangenes gilt, auch für die Referenz von Begriffen auf Gegenwärtiges. In zweiter Hinsicht kann der Begriff auf Zukünftiges referieren. Zukünftiges ist selbst noch unbestimmt, weil es noch nicht aktual ist und insofern veränderbar ist. Ein auf Zukünftiges referierender Begriff kann daher nicht auf ein bestimmtes Einzelding oder eine bestimmte einzelne Handlung verweisen, weil dies die vollständige Erkenntnis des Zukünftigen voraussetzt. Ist das Zukünftige nicht schon gewesen und damit vergangen, kann davon auch nichts gewusst werden. Folglich kann sich die *conscientia* auch nicht auf etwas bestimmtes Einzelnes in der Zukunft beziehen, sondern nur in allgemeiner Weise. Beziehen sich nämlich Begriffe auf Arten und werden nur auf Vertreter einer Art angewandt, so ist dies zum einen unabhängig von jeder zeitlichen Bestimmung und zum anderen von den Umständen unter denen eine Handlung oder ein Einzelding aktual ist. Weil die Begriffe dahingehend unbe-

stimmt sind, können sie sowohl auf jeden beliebigen Vertreter der durch sie ausgesagten Art referieren als auch zu jedem beliebigen Zeitpunkt. Das Urteil der *conscientia* kann also auf bestimmte einzelne Handlungen und die damit zusammenhängenden Einzeldinge referieren.

Allem Anschein nach ist dies für die Analyse der Wahrheit von Aussagen problematisch. Denn ob der Ratschlag der *conscientia* richtig ist, hängt nicht von formalen Kriterien allein ab, sondern von der Entsprechung des Gegenstands der Aussage mit dem Ausgesagten. Allein dann scheint eine tatsächliche Referenz der Begriffe zu bestehen, i.e. die materiale Wahrheit. Weil sich die *conscientia* aus genannten Gründen nicht darauf in der nötigen Weise beziehen kann, um uneindeutig bestimmen zu können, ob eine Aussage sündlos oder wahr ist, kann der Zweifel aufgrund des Ratschlags der *conscientia* nicht beseitigt werden.

Diese Erkenntnis ist nach Medina nicht weiter problematisch. Denn wie er selber meint, ist aus Zweifel Gewissheit zu folgern, wie aus Falschem Wahres.<sup>173</sup> Auf den ersten Blick bedarf diese Position einer Rechtfertigung. Wie aus Falschem Wahres bzw. aus Zweifel Gewissheit gefolgert werden kann, ist zumindest vom Standpunkt der Aussagenlogik schleierhaft. Wird nämlich z.B. eine Aussage über ein Einzelding bezweifelt, so kann nicht entschieden werden, ob diese wahr oder falsch ist, weil sie dem Schein nach beides ist. Eine uneindeutige Entscheidung diesbezüglich könnte wie folgt als einfacher konditionaler Schluss dargestellt werden:

„Wenn Planeten rund sind, dann ist die Aussage: ‚Planeten sind rund.‘ wahr.“

„Planeten sind rund.“

Also: „Die Aussage: ‚Planeten sind rund.‘ ist wahr.“

Besteht jedoch Zweifel über das Ausgesagte im Antezedens der ersten Aussage, so kann das Konditional nicht mehr einfach sein, weil sowohl das Ausgesagte wie dessen Gegenteil für wahr bzw. falsch gehalten werden. Somit ist das Konditional der ersten Prämisse in formaler Hinsicht nicht mehr einfach, sondern Antezedens wie Konsequenz sind aus Aussagen zusammengesetzt, die Gegensätzliches behaupten, wie am Folgenden zu sehen ist:

„Wenn Planeten rund sind und nicht-rund sind, dann ist die Aussage: ‚Planeten sind rund.‘ wahr und die Aussage ‚Planeten sind nicht-rund.‘ wahr.“

---

<sup>173</sup>

Vgl. col. 461<sup>3-5</sup>.

Wenn von zwei einander widersprechenden Aussagen eine wahr sein muss, dann kann innerhalb des Schlusses keine Konklusion gebildet werden, die notwendigerweise mit der Gegebenheit der zweiten Prämisse wahr ist. Ist nämlich die zweite Prämisse „Planeten sind nicht-rund.“ oder „Planeten sind rund.“, so lässt sich aufgrund der ersten Prämisse nicht entscheiden, welche daraus hervorgehende Konklusion wahr ist, obwohl sie ausschließlich eine Verknüpfung der Bestandteile der Aussagen in den Prämissen darstellt. In gleicher Weise ergeben sich daher die Konklusionen:

K<sub>1</sub>: Also: „Die Aussage: ‚Planten sind nicht-rund.‘ ist wahr“

K<sub>2</sub>: Also: „Die Aussage: ‚Planeten sind rund.‘ ist wahr“

Aus dieser unsinnigen Schlussweise ist es schlichtweg beliebig, von welcher Konklusion man behauptet, dass sie wahr aufgrund des Schlussverfahrens sei. Denn obwohl beide aus den Prämissen deduziert werden können, ist nur eine von ihnen wahr, auch wenn in formaler Hinsicht nicht ersichtlich ist, welche es ist. Es zeigt sich somit: *Ex contradictione sequitur quodlibet*.

Medinas Meinung scheint vor dem Hintergrund der Aussagenlogik selbst schleierhaft. Berücksichtigt man, dass Medina nicht nur in der allgemeinen Logik, sondern auch in der Suppositionstheorie ausgebildet gewesen sein dürfte, lässt sich der Schleier lüften. Wie aus den Untersuchungen Parks zur Sprachphilosophie beim Heiligen Thomas zu entnehmen ist, stellten die Logik-Kompendien solcher Logiker wie Lambert von Auxerre, Wilhelm von Sherwood (ca. 1200-1272) und selbstverständlich Petrus Hispanus an den mittelalterlichen Universitäten Standardwerke für das Studium an den Artistenfakultäten dar. Die Werke selbst behandeln nicht nur die aristotelischen Überlegungen zur Logik, sondern unter anderem auch suppositionstheoretische Überlegungen.<sup>174</sup> Wie etwa aus den Logik-Kompendien Wilhelm von Ockhams (1288-1347) oder Walter Burleighs (ca. 1274-1344) ersichtlich ist, wird unter einer Supposition allgemein ein Term verstanden, der in einer Aussage für etwas Bestimmtes steht.<sup>175</sup> Dies kann z.B. ein Begriff oder Einzelding sein. Eine Aussage ist insofern dadurch gekennzeichnet, dass ihre Bestandteile nicht nur referieren, sondern dass sie auch genau für dasjenige stehen, wovon etwas ausgesagt werden soll. Hieraus lässt sich nun

<sup>174</sup> Vgl. Park, Seung-Chan: Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin: mit besonderer Berücksichtigung der Analogie. S. 65-81.

<sup>175</sup> Vgl. Walter Burleigh: *De puritate artis logicae* hg. und übers. von Peter Kunze. (1988). Pars I. De suppositione 1-2.; Wilhelm von Ockham: *Summa totius logicae*. Prima pars cap. LXIII<sup>54-58</sup>.

ein Kriterium materialer Wahrheit entwickeln, dass aus Falschem Wahres bzw. aus Zweifel Gewissheit schließen lässt.

Eine Eigenschaft, welche eine Aussage als solche in der Aussagenlogik kennzeichnet, ist ihre Möglichkeit zur Referenz. Sie ist dann gegeben, wenn die Bestandteile der Aussage widerspruchsfrei durch logische Operationen miteinander verbunden sind. Dadurch ist die formale Wahrheit einer Aussage beweisbar. Unter Zuhilfenahme der suppositionstheoretischen Überlegung zeigt sich, dass die bloße Referenzmöglichkeit nur dann bestehen kann, wenn die verwendeten Terme in der Aussage für genau dasjenige stehen, wovon etwas ausgesagt werden soll. D.h. sie müssen supponieren. Stünden die Terme nicht dafür, so wäre es unverständlich, auf welche Entität sich der Term in der Aussage richtet. Stünde der Term „Felsentauben“ in der universalen Aussage „Alle Felsentauben können fliegen.“ nicht für alle Vertreter der Art Felsentaube, sondern für die lateinische Bezeichnung *Columba livia*, so könnte die Aussage im Ganzen nicht referieren. Denn die in der Aussage zugeschriebenen Prädikate können keiner Bezeichnung zukommen, sondern nur Subjekten, die für flugfähige Entitäten supponieren. Eine eindeutige Referenz kann also nur dann bestehen, wenn alle Bestandteile in einer Aussage für dasjenige stehen, worüber etwas ausgesagt werden soll.

Das mag trivial sein. Doch ergibt sich daraus die Lösung für das Problem der beliebigen aus einander widersprechenden Aussagen folgerbaren Konklusionen. Formallogisch ist die Konjunktion der Prämisse, die einander widersprüchliche Aussagen enthält, stets falsch. Denn wenn ein Teil der Konjunktion wahr ist, dann muss der andere kraft der Negation falsch sein. Gemäß dem Kriterium der Supposition ist schließbar, dass eine der Aussagen der formal falschen Konjunktion keine Aussage sein kann. Denn damit die Referenz einer Aussage gegeben sein kann, müssen ihre Bestandteile supponieren. Ist eine Aussage formal falsch, so können ihre Bestandteile im Ganzen nicht supponieren, weil nichts gegeben sein kann, wofür die Bestandteile im Ganzen stehen könnten.

Ist das der Fall, ist mit einer Prämisse, welche einen Widerspruch der obigen Art enthält, aus formal Falschem material Wahres abgeleitbar. Ist die Prämisse widersprüchlich, so ist sie formal falsch. Durch das Kriterium der Supposition ist einsehbar, dass nur eine der scheinbar einander widersprechenden Aussagen eine echte — weil aktualreferierende — Aussage ist. Die andere stellt nur in formaler Hinsicht eine Aussage dar. Folglich ist nur eine Konklusion in korrekter Weise folgerbar. Das ist diejenige,



welche der Wahrheit entspricht. Nur deren Bestandteile weisen sowohl eine Referenz wie auch Supposition zu demjenigen auf, worüber etwas ausgesagt werden soll.

Ohne Überprüfungskriterium für die Suppositionseigenschaft von Termen bleibt schleierhaft, woran zu erkennen ist, für was und ob ein Term supponiert. Geht man indes davon aus, dass man im obigen Beispiel bereits weiß, dass „Planeten rund sind“, so ist ersichtlich, dass die gegenteilige Aussage in der Prämisse weder etwas bedeuten noch für etwas stehen kann. Folglich besteht in materialer Hinsicht auch keine Konjunktion zwischen zwei Aussagen, sondern zwischen einer Aussage und inhaltsleeren auf Nichts referierenden Termen. Weil Nichts unbestimmt ist, kann es auch nicht die Bedingung eines Wahrheitswertes einer bestimmten Aussage sein. Andernfalls wäre die Bedingung des Wahrheitswertes selbst unbestimmt.

Diese Feststellung enthebt aufgrund der epistemischen Beschränktheit des Menschen nicht des bestehenden Zweifels über Aussagen, die Verschiedenes oder Widersprüchliches über etwas aussagen. Die suppositionstheoretische Überlegung zeigt nur die bestehende Möglichkeit eine Aussage aus zweifelhaften Prämissen zu deduzieren, welche zu sündlosem Handeln führen kann bzw. selbst der Wahrheit entspricht. Umso mehr bedarf es für die Auffindung solcher Aussagen eines Richtmaßes, das – wenn dem Menschen schon keine unmittelbare Einsicht in die Welt gegeben ist – ihn bei seiner Entscheidung unterstützt, einer bestimmten Aussage zu folgen. Nach Medina stellen Meinungen über solche Aussagen einen Prüfstein dar, die sich in unterschiedlichster Weise bewährt haben. Dies mag durch die Untermauerung bezweifelter Aussagen mit Argumenten oder auf autoritäre Weise durch die Anzahl weiser Männer geschehen, welche einer bestimmten Meinung folgen.<sup>176</sup> Ein solches quantitatives Hilfsmittel ist gerechtfertigt, weil die Argumente zum einen in nachvollziehbarer Weise verdeutlichen, warum eine bestimmte Meinung über eine Aussage in formaler oder materialer Hinsicht für wahr haltbar ist.

Dies stellt nur eine spekulative Begründung einer Aussage dar, der es an praktischer Bestätigung ermangeln würde, wenn sie nicht durch Erfahrung affirmiert werden würde. Je mehr daher die spekulative Begründung einer Aussage der Erfahrung derjenigen entspricht, welche dazu in der Lage sind, bestimmte Aussagen durch Argumente zu stützen, desto mehr scheint die Möglichkeit der Entsprechung einer bezweifelten Aus-

---

<sup>176</sup>

Vgl. Medina, Bartholomé de: *Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis Doct. Anglici. Primam Secundae* : col. 462<sup>34-35</sup>.

sage mit der Wahrheit gegeben zu sein. Dies ist es nämlich, was durch Probabilität ausgesagt wird. Indessen reichen diese quantitativen Kriterien nicht aus, um jede Meinung zum Prüfstein einer Aussage zu machen. Insbesondere diejenigen Meinungen, deren Befolgung zu sündhaften Verhalten führt oder die offensichtlich falsch sind, können keine Orientierung in der Wahrheitsfindung sein. Denn sie begünstigen von vornherein die Entscheidung für das Falsche bzw. Sündhafte. Medina zufolge sind solche Meinungen daher von vornherein als improbabel anzusehen,<sup>177</sup> weil sie die Seele nur weiter im Zweifel halten.<sup>178</sup>

Die Orientierung an quantitativen Bestimmungen ist keine Universallösung für den sicheren Umgang mit der eigenen Ungewissheit. Tritt der Fall ein, dass die Anzahl an Argumenten und Autoritäten für einander entgegenstehende Aussagen gleich ist, so bestünde wiederum kein Grund, weshalb aufgrund einer Meinung einer bestimmten Aussage über ein bestimmtes Problem mehr zu folgen sei als einer anderen. In Auseinandersetzung mit den Ausführungen Domingo de Sotos stellt Medina fest, inwiefern ein Richter bei gleich probablen Meinungen ein Urteil gemäß der persönlichen Beziehung bzw. Einschätzung zum Angeklagten fällen darf.<sup>179</sup> Auch wenn eine Entscheidung durch gleich probable Meinungen jeweils anders getroffen werden könnte, sollte dies zumindest bei Richtern und Medizinern nicht ohne kohärentes Verhalten passieren.<sup>180</sup> Wie de Soto verweist Medina nämlich darauf, dass, wenn eine Entscheidung in einem Fall getroffen wurde, eine andere Entscheidung in einem gleichartigen Fall auf emotionale Gründe wie beispielsweise eine Gemütsbewegung zurückzuführen ist, — was vor allem beim Volk zu Ärgernissen führen könnte.<sup>181</sup>

Hier kristallisiert sich nun das Problem heraus, welches sowohl aus epistemologischer wie logischer Sicht die Position des Probabilismus kennzeichnet und von Medina verdeutlicht wird. Wenn auch in quantitativer Hinsicht nicht rechtfertigbar ist, dass die Orientierung an Meinungen zu Entscheidungen führt, die vollkommene Gewissheit – und damit die vollständige Beseitigung jeglicher Entscheidungsalternativen – darüber geben, ob eine Aussage der Wahrheit entspricht bzw. deren Befolgung zu sündlosen

---

<sup>177</sup> Vgl. col. 463.

<sup>178</sup> Vgl. col. 462<sup>31-32</sup>.

<sup>179</sup> Vgl. Domingo de Soto: *De iustitia et iure*. Lib.III. q. 6. a. 5. S. 96. (rechte Seite)<sup>29-33</sup> und S. 97. (linke Seite)<sup>38-42</sup>.

<sup>180</sup> Vgl. Medina, Bartholomé de: *Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis Doct. Anglici. Primam Secundae* : col. 463.

<sup>181</sup> Vgl. ebd.

Verhalten führt, ist das Verhältnis von probablen und probableren Meinungen selbst anzweifelbar.

Das Aufwiegen von Aussagen anhand bestimmter Quantitäten liefert keine unmittelbare Einsicht in die Wahrheit oder Falschheit derselben Aussage. Vielmehr ist dadurch die Findung der Entscheidung *Justitias Waage* übertragen, deren Höhe der Waagschalen rechtfertigt, warum eine Entscheidung eher zu treffen ist als eine andere. Doch wird hier der Qualität nach Wahres gegen Wahres aufgewogen. Deshalb hält sich bei gleichen Quantitäten die eine Wahrheit der anderen die Waage. Somit scheint aber beides in gleichen Maßen gerechtfertigt. Wenn der Qualität nach jede Meinung für wahr zu halten ist, ist in logischer Hinsicht – unabhängig von jeglicher quantitativen Bestimmung – jede Meinung dazu geeignet als Bedingung der Wahrheit der in Frage stehenden Aussage zu gelten. Mit Medina lässt sich daher fragen: „*Utrum teneamur sequi opinionem probabiliorum relictis probabilibus, an satis sit sequi opinionem probabilem?*“<sup>182</sup>, wenn doch das probable wie das probablere der Wahrheit zu entsprechen scheint.

#### 4 Medinas grundlegende Argumente für den Probabilismus

Nach der vorherrschenden Meinung zu Medinas Zeit, ist seiner Frage zu antworten, dass stets die probablere Meinung zu berücksichtigen ist. Denn sie ist durch die meisten Gründe bestätigt.<sup>183</sup> Dem setzt Medina seine eigene Ansicht entgegen. Sie lautet: „[...] *si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit* [...]“<sup>184</sup> Medina versucht sie mit fünf Argumenten zu plausibilisieren. Der Veranschaulichung halber werden sie im Ganzen zitiert und im Anschluss daran überprüft und interpretiert. Das dient dem Zweck, dass nicht nur die Grundannahmen des Probabilismus medinaischer Prägung verdeutlicht werden. Damit soll auch der Ausgangspunkt einer weiterführenden Analyse und Erarbeitung logischer Relationen ermöglicht werden, die eine solche probabilistische Position zu implizieren scheint. Zum leichteren Zugang ist Medinas Argumentation auf den folgenden Seite zunächst im Originaltext und dann in einer Übersetzung dargestellt:

<sup>182</sup> Vgl. ebd. col. 464<sup>30-32</sup>. [Werde wir etwa verpflichtet einer probableren Meinung zu folgen, nachdem die probable vernachlässigt wurde, oder ist es genügend einer probablen Meinung zu folgen?]

<sup>183</sup> Vgl. ebd. col. 464<sup>47-55</sup>.

<sup>184</sup> Vgl. ebd. col. 464<sup>63-64</sup>. [(...) wenn eine Meinung probabel ist, ist es zulässig ihr zu folgen, mag es auch sein, dass eine entgegengesetzte probabler ist (...)]

„[...]”: nam opinio probabilis in speculationis ea est, quam possumus sequi sine periculo erroris, & deceptionis. Ergo opinio probabilis in practicis ea est quam possumus sequi sine periculo peccandi. Secundo, opinio probabilis, ex eo dicitur probabilis, quod possumus eam sequi sine reprehensione & vituperatione: ergo implicat contradictionem, quod sit probabilis, & quod non possimus eam licite sequi. Antecedens probatur: nam opinio non dicitur probabilis ex eo, quod in eius favorem adducantur rationes apparentes, & quod habeat assertores, & defensores; nam isto pacto omnes errores essent opiniones probabiles: sed ea opinio probabilis est, quam asserunt viri sapientes, & confirmant optima argumenta, quem sequi, nihil improbabile. Ita definit Aristot. *I. Top.capit.I.&Ethicorum capitul.4*. Tertio, opinio probabilis est conformis rectae rationi, & existimationi virorum prudentum & sapientum: ergo eam sequi non est peccatum, consequentia evidens est, & probatur antecedens: nam si est contra rationem, opinio probabilis non est, sed error manifestarius, *Sed dices*, esse quidem rectae rationi conformem, tamen quia opinio probabilius, est conformior, & securior, obligamur eam sequi. *Contra est argumentum*. Nam nemo obligatur ad id quod melius, & perfectius est; perfectius est esse virginem, quam esse uxoratum; esse religiosum, quam esse divitem: sed nemo ad illa perfectiora obligatur. Quarto, licitum est opinionem probabilem in scholis docere, & proponere, ut etiam adversarii nobis concedunt: ergo licitum est eam consulere. Idem confirmatur. Nam licitum est interius assentiri huic conclusioni: ergo licitum est exterius eam proponere.[...] Ultimo, opposita sententia cruciat animos timoratos; nam semper oporteret inquirere, quae nam sit opinio probabilius; quod timorati viri nunquam faciunt.“<sup>185</sup>

„[...]“: denn eine probable Meinung in der Spekulation ist diejenige, der wir folgen können ohne Gefahr des Irrrens und der Täuschung. Also: Eine probable Meinung im Tätigsein ist diejenige, der wir folgen können ohne Gefahr zu sündigen. Zweitens: Eine probable Meinung nennt man daher probabel, dass wir ihr folgen können ohne Anstoß und Tadel. Also umfasst es einen Widerspruch, dass sie probabel sei und dass wir ihr erlaubterweise nicht folgen könnten. Der Antezedens wird bewiesen: Denn eine Meinung wird nicht daher probabel genannt, dass man für ihren Beifall offenkundige Gründe heranzieht und dass sie Vertreter und Verteidiger habe; denn auf diese Art wären alle Irrigen probable Meinungen. Doch ist die Meinung probabel, die weise Männer behaupten und die beste Argumente bestätigen, dem zu folgen, ist nichts Improbables. So bestimmt *Aristoteles es im ersten Kapitel des ersten Buchs der Topik und im vierten Kapitel der Ethik*. Drittens: Eine probable Meinung ist übereinstimmend mit der rechten Vernunft und Einschätzung aufrechter und weiser Männer. Also: Ihr zu folgen ist keine Sünde. Die Konsequenz ist einleuchtend und der Antezedens wird bewiesen: Denn wenn es gegen den Verstand ist, ist es keine probable Meinung, sondern ein offenbarer Fehler. *Aber du sagst*, sie ist ja doch der rechten Vernunft ähnlich, gleichwohl ist man, weil eine probablere Meinung ähnlicher und sicherer ist, verpflichtet, ihr zu folgen. *Dagegen ist ein Argument*. Denn niemand wird dazu verpflichtet, dass er besser oder vollkommen ist; es ist vollkommener eine Jungfrau zu sein, als eine Ehefrau zu sein; ein Gottesfürchtiger, als ein Habgieriger zu sein. Aber niemand wird zu jenen Vollkommenheiten verpflichtet. Viertens: Es ist zulässig, eine probable Meinung in den Schulen zu lehren und vorzulegen, wie auch die uns Entgegenstehenden einräumen. Also: Es ist erlaubt sie zu beratschlagen. Dasselbe wird bestätigt. Denn erlaubt ist, dass dieser Konklusion hier innerlich beigeprüft wird: Also ist erlaubt sie äußerlich vorzulegen. [...] Letztlich: Eine entgegengesetzte Aussage martert die gottesfürchtigen Seelen. Denn sie wäre stets angehalten, dass sie untersucht, welche denn eine probablere Meinung sei; dass die gottesfürchtigen Männer niemals machen.“

Betrachtet man das erste Argument, so ist augenscheinlich, dass aus den Bedingungen der Probabilität von Meinungen über spekulative Aussagen auf nötige Bedingungen geschlossen wird, durch die Meinungen über praktische Aussagen probabel sein können. Weil die jeweils angegebenen Bedingungen voneinander kategorial verschieden sind – denn der erste Fall beschreibt einen epistemischen Zustand und der zweite Fall einen gemäß göttlichen Rechts, also eine akzidentielle, sündhafte Handlung – ist auf den ersten Blick nicht ersichtlich, wie ein solcher Schluss möglich ist.

In Anbetracht der thomistischen Erkenntnis- und Wahrheitstheorie löst sich dieses Problem auf. Wenn mithilfe der *voluntas* aufgrund der Empfehlung der *conscientia* eine entweder sündfreie bzw. sündhafte Handlung vollziehbar ist und die *conscientia* sich dabei spekulativer auf eine bestimmte Art von Handlung angewandten Erkenntnis bedient, dann geht zwangsläufig aus der Wahrheit der durch eine Meinung ausgesagten spekulativen Erkenntnis die Sündlosigkeit der Befolgung einer Meinung hervor. Denn die Meinung richtet sich durch wahre spekulative Erkenntnis auf einen praktischen Sachverhalt. Entspricht das Ausgesagte der Meinung der spekulativen Erkenntnis und entspricht diese wiederum kraft des *intellectus* dem Gegenstand der Erkenntnis, folgt daraus, dass das durch die Meinung Ausgesagte dem göttlichen Verstand entspricht.

Weil jede Erkenntnis des Menschen aufgrund keiner unmittelbaren Einsicht in die Welt fehlerhaft sein kann, kann diese Erkenntnis nur weitestgehend der Wahrheit entsprechen – was nicht ausschließt, dass sie ihr vollkommen entspricht. Ist solche Erkenntnis auf einen praktischen Sachverhalt angewandt, indem eine Meinung empfiehlt, eine Handlung zu begehen oder sie zu unterlassen, kann die empfohlene Handlung selbst nicht sündhaft sein, weil sie im Idealfall vollkommen Gott gemäß ist. Daher ist zu schließen, wenn Meinungen über Aussagen praktischer Sachverhalte aufgrund spekulativer Erkenntnis oder als wahr erwiesener praktischer Erkenntnis hervorgehen, dann können diese Meinungen kein sündhaftes Verhalten empfehlen. Denn aufgrund der Probabilität der ihnen zugrundeliegenden Aussagen sind sie selbst Wahrheit und somit Gott entsprechend.

Hieraus ist das zweite Argument einsichtig. Ist eine Meinung ausschließlich dann probabel, wenn ihr ohne Anstoß (*sine reprehensione*) und Tadel (*vituperatione*) gefolgt werden kann, so ist dies darin begründet, dass es weder der *recta ratio* noch der *divina Theologia* widerspricht. Durch erste sind die Zusammenhänge in der Welt erkannt und erklärt, während Zweiteres die von Gott seit jeher bestimmte und in der Heiligen

Schrift offenbarte Ordnung darstellt.<sup>186</sup> Entspricht daher eine Meinung der Wahrheit bzw. ist sie Gott gemäß, so ist sie nicht bemängelbar, ohne dass gegen die Vernunft oder Gott argumentiert wird. Sollte daher eine Meinung probabel sein, so ist es ausgeschlossen, dass man dieser Meinung nicht folgen sollte.

Der von Medina angesprochene Widerspruch ergibt sich in enthymematischer Weise, i.e. aus einem verkürzten Schluss. Wird z.B. gesagt:

- P1) „Die Meinung: ‚Durch das multiplizieren zweier Primzahlen lässt sich jede positive natürliche Zahl generieren.‘ ist probabel.“
- P2) „6 ist eine positive natürliche Zahl“
- P3) „2 und 3 sind Primzahlen“
- C) „Die Handlung, 6 durch die Multiplikation von 2 und 3 zu generieren, ist nicht zulässig.“

So würde aufgrund einer probablen Meinung unter Vorliegen eines bestimmten Sachverhalts auf die nicht-zulässige Befolgung einer bestimmten Handlung geschlossen werden, i.e. die Generierung der Zahl 6 aus der Multiplikation von 2 und 3. Auch wenn der Schluss seltsam erscheint, so beinhaltet er dergestalt keinen Widerspruch.

Jedoch ergibt sich ein Widerspruch, wenn die Bedingungen verdeutlicht werden, die den Prämissen und der Konklusion beigelegt sind. Die erste Prämisse gilt aufgrund ihrer Probabilität wie der Wahrheit entsprechend. Der durch sie ausgesagten Handlung kann daher gefolgt werden. Die zweite und dritte Prämisse geben lediglich einen mathematischen Sachverhalt an. Dieser ist unter der Anerkennung der in der Zahlentheorie gängigen Ansichten wahr. Die Konklusion, weil sie sich auf einen Vertreter der in der ersten Prämisse ausgesagten Handlung bezieht, beinhaltet die Negation der Probabilität der ersten Prämisse. Wenn eine Aussage über einen Vertreter einer Art aussagt, dass ihm als Vertreter dieser Art eine allgemeine Eigenschaft nicht zukommt, dann impliziert dies die Negation einer bzw. mehrerer Eigenschaften, welcher der Art im Ganzen gemäß ihrer Definition zukommt. In diesem Fall ist das die Eigenschaft der Generierung positiver natürlicher Zahlen durch Multiplizieren zweier Primzahlen.

Wenn die Konklusion eine Aussage über einen Vertreter einer Art darstellt, der in der ersten Prämisse ausgesagten Handlung ist, muss die Konklusion durch folgende Prä-

---

<sup>186</sup> Vgl. Bartholome de Medina: *Expositio in tertiam D. Thomae Partem. q. XXIII a. 1 expositio articuli. S. 300.*

misse ergänzt werden: „Durch das Multiplizieren zweier Primzahlen lässt sich nicht jede positive natürliche Zahl generieren.“ Gilt die erste Prämisse als unzweifelbar wahr und ist die Aussage in der Konklusion eine Aussage über einen Vertreter, der in der ersten Prämisse ausgesagten Handlung, ist offensichtlich, dass der Widerspruch in der Voraussetzung einer Prämisse der Konklusion besteht, die der ersten Prämisse widerspricht. Weiterhin ist die latente Prämisse selbst falsch kraft der Wahrheit der ersten Prämisse. D.h. der Schluss ist selbst ungültig — erlangt ein Schluss seine Gültigkeit doch aus der vollkommenen Wahrheit seiner Prämissen. Somit ist auszuschließen, dass dem, was falsch ist, aber von einigen für wahr gehalten wird, zu folgen ist. Denn was der Wahrheit bzw. Gott nicht entspricht, ist durch seine Falschheit von sich aus improbabil. Daher gibt es auch keinen vernünftigen Grund, weshalb einer solchen Meinung gefolgt werden sollte.

Ist durch weise Männer erwiesen, dass eine bestimmte Meinung probabil ist, so ist in zum dritten Argument zu schließen, dass die Befolgung einer solchen Meinung kein sündhaftes Handeln nach sich ziehen kann. Eine Meinung, die in Hinsicht auf eine andere Meinung bezüglich einer Aussage über denselben Sachverhalt aus quantitativen Gründen probabil scheint, ist entsprechend der vorherrschenden Meinung zu Medinas Zeit auch der *recta ratio* gemäß. Denn die Anzahl an Argumenten und weisen Männern bestimmt, wie zuverlässig und wie abgesichert eine Meinung ist. Doch ist dies nach Medina nicht der ausschlaggebende Punkt, weshalb einer Meinung zu folgen ist. Denn niemand ist zu dem verpflichtet, welches besser (*melius*) oder vollkommener (*perfectius*) ist. Dass ein solches quantitatives Kriterium für ihn überflüssig scheint, ist an der auffälligen Verwendung des Hyperlativs des Wortes *perfectum* zu sehen. Denn ein Hyperlativ ist die Steigerungsform einer bestimmten Art von Adjektiv, welche grammatikalisch und inhaltlich unsinnig ist. *Perfectum* ist nämlich selbst ein Absolutadjektiv, welches einen Zustand der Vollkommenheit beschreibt. Dieser ist nicht komparierbar. Eine Meinung, die der Wahrheit bzw. Gott entspricht, ist daher auch nicht wahrer oder gottgemäßer, wenn sie durch mehr Argumente oder weise Männer gestützt ist als eine andere. Die Eigenschaft, wahr bzw. gottgemäß zu sein, kommt der Meinung nämlich *in perfectionem* entweder zu oder nicht. Ein Richtmaß, das diese Eigenschaft durch quantitative Bestimmungen zu verbessern sucht, ist daher überflüssig, weil es nicht das Richtmaß ist, das zur Befolgung einer Meinung verpflichtet, genau wie es nicht dazu verpflichten kann, ein Teufel anstatt eines Heiligen zu sein.



Die letzten beiden Argumente sind pragmatisch und beziehen sich auf den Umgang mit probablen Meinungen an den Schulen und im Alltag. Auch wenn der Text dies nicht kenntlich macht, ist das vierte Argument anscheinend de Soto entliehen, weil er genau dasselbe an einer von Medina bereits erwähnten Stelle anführt.<sup>187</sup> Allerdings macht de Soto deutlicher als Medina, dass zumindest in spekulativen Angelegenheiten jeweils verschiedene probable Meinungen disputiert werden, weil ohnehin einsichtig ist, dass die stets probablere Meinung zu wählen ist. Deshalb besteht bei der bloßen Disputation über solche Meinungen auch keine Gefahr, dass weniger probablen Meinungen der Vorrang vor anderen gegeben wird. Auch wenn Medina dies verschweigt, so könnte auch dies gemäß der vorangegangenen Analyse durch die wahrheitstheoretischen Überlegungen gerechtfertigt werden. Schließlich wird nur was der Wahrheit entsprechen könnte und nicht bereits als falsch und sündhaft erweisen ist gelehrt.

Letztlich ist das letzte Argument wie eine allgemeine Feststellung zu interpretieren, welche sich auf eine mögliche Charakterschwäche des Menschen bezieht. Ist dieser verängstigt, weil er befürchtet zu sündigen, so scheint er aus Furcht ohne jegliche Prüfung der ihn von seiner Furcht befreienden Meinung zu folgen. Ein Verhalten, welches nur dann gerechtfertigt sein kann, wenn durch die Wahl, der probablen Meinung zu folgen, entweder das Wahre oder Sündlose gewählt werden sollte. Sollte einer Meinung allein deswegen gefolgt werden, weil der Zustand der Angst überwunden werden soll, so ist aus dem Obigen mit Augustinus zu sehen, dass dies eine Entscheidung für das Vergängliche ist. Diese besteht in der Wahl für einen bedingten angenehmen Zustand, der durch die Wiederkehr der Angst jederzeit vergehen kann, und somit das *peccatum originale* bestätigt.

## 5 Probabilistische Relationen

Nachdem durch die vorangegangenen Analysen hinreichend klar ist, auf welchem Fundament die Überlegungen des Probabilismus ruhen und welche Argumente nach Medina für die Befolgung der Theorie sprechen, kann versuchsweise auf die logischen Relationen eingegangen werden, die probable Aussagen zueinander aufweisen. An dieser Stelle sei jedoch daran erinnert, dass die folgende Analyse die angesprochene christliche Dogmatik voraussetzt. D.h. sie geht aus einem genuin christlichen Kontext hervor.

---

<sup>187</sup>

Vgl. Domingo de Soto: *Iustitia et Iure*. Lib. III. q. VI. a. 5 S. 97 (linke Seite)<sup>31-34</sup>.

Diesbezüglich gilt, dass jede Aussage in Relation zum göttlichen Intellekt zu setzen ist, wenn ihr Wahrheitswert bestimmt ist. Denn der Inhalt des göttlichen Intellekts stellt die vollkommene Wahrheit des über die Welt Wissbaren dar. Dies schließt sowohl das Wissen über alle Einzeldinge wie über diejenigen Handlungen ein, die zu tun sind oder unterlassen werden sollen. Ist daher eine Meinung bzw. Aussage probabel, so impliziert dies, dass sie der Möglichkeit nach dem göttlichen Wissen entspricht. Probabilität setzt somit von vornherein eine logische Relation zum vollständigen Wissen über die Welt voraus, i.e. eine Implikation. Denn wenn vollständige Wahrheit im Verstand Gottes vorliegt und Gott die Ursache allen Seins ist, welches gemäß seinem Verstand geschaffen ist, dann ist jede Aussage die adäquat auf etwas referiert und somit wahr ist, aufgrund des göttlichen Verstand wahr. Denn ohne diesen gäbe es kein irgendwie geartetes Seiendes – also ein Referenzobjekt –, das durch eine Aussage ausgesagbar ist.

Somit gilt: Ist eine Aussage probabel, impliziert dies, dass diese Aussage referieren kann, weil sie im göttlichen Verstand enthalten ist. Aus diesem Grund besteht zwischen der vollkommenen Wahrheit des göttlichen Verstands und der Wahrheit einer probablen Aussage das logische Verhältnis der Inklusion.

Sind folglich zwei Aussagen über einen Sachverhalt probabel, unterscheiden sie sich gemäß ihrem angenommenen Wahrheitswertes nicht. Denn beide stimmen mit dem vollständigen Wissen über die Welt überein. Selbst wenn sie Gegensätzliches behaupten, sind sie daher als der Möglichkeit nach wahr anzusehen. Dies schließt in materialer Hinsicht nicht aus, dass eine von beiden oder beide Aussagen falsch sind. Weil es sich hier nämlich um Aussagen handelt, die dem Ausgesagtem nach epistemisch bedingt sind, ist ihr Wahrheitswert nur unterstellt, also *in hypothesin*.

Hypothetische Wahrheit setzt immer formale Wahrheit voraus. Sind die Relationen der Begriffe einer Aussage selbst widersprüchlich, so ist die Möglichkeit der Referenz der Aussage nicht gegeben. Rein formal gesehen können probable Aussagen daher niemals zugleich falsch sein. Weil sich die formale Falschheit einer Aussage aus der Widersprüchlichkeit der Relationen der in ihr enthaltenen Begriffe ergibt, ist ausgeschlossen, dass sie referieren kann. D.h. sie kann nicht probabel sein. Probable Aussagen sind daher immer der Möglichkeit nach zugleich formal wahr aber niemals falsch, i.e. eine Relation, die sich durch das neue Wort „Simultanverabilität“ benennen lässt.

Wenn eine der grundlegenden Eigenschaften probabler Aussagen ihre formale Wahrheit ist, so scheinen improbable Aussagen formal falsch sein zu müssen. Sofern die Probabilität einer Aussage darin besteht, dass sie etwas über die Welt Wissbares aussagen könnte, wird durch den Mangel dieser Eigenschaft deren Negation ausgesagt, i.e. Improbabilität. Demgemäß muss also jede improbable Aussage in sich widersprüchlich sein. Aus diesem Grund stehen probable und improbable Aussagen gemäß ihrem formalen Wahrheitswerts im Verhältnis der Kontradiktion zueinander.

In materialer Hinsicht gilt dies nicht. Unter der Berücksichtigung der oben angeführten suppositionstheoretischen Überlegungen ist eine improbable von einer probablen Aussage aufgrund ihrer Referenzeigenschaft zu unterscheiden. Während eine probable Aussage referieren kann, ist dies bei der improbablen Aussage ausgeschlossen, weil sie im Ganzen nicht einen möglichen Sachverhalt in dieser Welt darstellt. Folglich ist sie von allen Aussagen über die Welt ausgeschlossen. In materialer Hinsicht besteht daher eine Relation der Exklusion zwischen probablen und improbablen Aussagen, aber auch zwischen der vollkommenen Wahrheit im göttlichen Verstand und improbablen Aussagen. Ist ausgeschlossen, dass eine improbable Aussage für etwas Seiendes stehen kann, weil sie nicht referieren kann, so kann sie auch nicht Gegenstand des göttlichen Verstandes sein – Nichts ist schließlich mangels Bestimmtheit nicht etwas, was geschaffen werden könnte.

Nachdem annähernd klar ist, welche Relationen zwischen probablen und improbablen Aussagen bestehen, kann auf die grundlegenden Eigenschaften eingegangen werden, welche derartige Relationen erst ermöglichen. Damit ist gemeint, dass näher darauf eingegangen werden muss, wovon die Relationen ausgesagt werden. Dies ist deshalb notwendig, weil bisher nur gesagt ist, welche Eigenschaften probable Aussagen aufweisen, wenn sie in Gebrauch genommen werden.

Dass solche Aussagen noch weitere sie von gewöhnlichen Aussagen differenzierende Eigenschaften aufweisen, zeigt sich bereits in ihrer hypothetischen Wahrheit. Während kategorische Aussagen unabhängig von jeglicher Bedingtheit wahr oder falsch sind, weil sie entweder adäquat oder inadäquat auf Seiendes verweisen, ist die Einschätzung der Adäquatheit bzw. Inadäquatheit einer probablen Aussage an die epistemischen Einschränkungen eines endlichen Verstandes geknüpft. D.h., weil die Wahrheit oder Falschheit komplexer Aussagen nicht unmittelbar einsehbar ist, müssen sie schrittweise durch die Untersuchung der Bestandteile der Aussage erwiesen werden.

Zwei dasselbe aussagende Aussagen, welche definitiv wahr sind, sind identisch, während zwei probable Aussagen, welche auf den ersten Blick dasselbe aussagen, voneinander verschieden sind. Unterliegen letztere unterschiedlicher epistemischer Bedingtheit, so ist jeweils die hypothetische Wahrheit verschieden. Dies kann beispielsweise an folgender probablen Aussage gesehen werden: „Der Mensch hat einen freien Willen.“ Obwohl das Ausgesagte der Aussage z.B. sowohl den Schriften Johannes Duns Scotus<sup>188</sup> wie auch Luis de Molinas<sup>189</sup> entnommen werden kann, ist die Wahrheit der Aussage in unterschiedlicher Weise innerhalb der Schriften begründet. Ohne auf die jeweiligen Begründungen näher eingehen zu müssen, zeigt sich, dass die Wahrheit der probablen Aussage durch die jeweiligen Theorien bedingt ist. Denn sie ist als eine Folgerung der in den Theorien vorkommenden Aussagen anzusehen.

Obleich die Aussagen gemäß ihrem Ausgesagtem identisch scheinen, sind sie durch ihre Begründung doch verschieden. Somit erlangt eine probable Aussage die Bestimmung ihres Wahrheitswertes durch die sie begründende Theorie, i.e. ihr *principium identitatis*. Allein dann sind nämlich zwei probable Aussagen, welche dasselbe aussagen, nicht identisch, weil sie ihre Bestimmtheit jeweils auf differente Weise erhalten.

## 6 Rechtfertigung probabler Aussagen durch den Besitz der Freiheit

Das vorangegangene Kapitel zeigte die Besonderheit des Wahrheitswerts probabler Aussagen. Demnach ist einer probablen Aussage nur dann zu folgen, wenn ihr Wahrheitswert als hypothetisch wahr bestimmt ist. Insofern ist die eigene Befolgung einer probablen Aussage sowohl epistemisch als auch wahrheitsmetaphysisch gerechtfertigt. Die epistemische Rechtfertigung ergibt sich nämlich aus dem Verweis auf die Glaubwürdigkeit des die Aussage begründenden Lehrgebäudes. Wahrheitsmetaphysisch ist eine solche Aussage durch die aus der epistemischen Rechtfertigung hervorgehende mögliche Übereinstimmung mit dem göttlichen Verstand respektive der Beschaffenheit des Seienden in der Welt gerechtfertigt.

In der Nachfolge Medinas ist eine Weiterentwicklung der Rechtfertigungsgründe des Probabilismus zu finden. Sie legt weniger Gewicht auf eine Argumentation bezüglich einer der *recta ratio* konformen Position, sondern macht eine seit jeher in der christlichen Dogmatik umstrittene Eigenschaft der *voluntas* geltend, i.e. ihre *libertas*.<sup>190</sup> Genauer gesagt betrifft dies die Auslegung und Ausdifferenzierung der Feststellung, die

<sup>188</sup> Johannes Duns Scotus: *Lectura I d.* 39 q.1-5, n.45.

<sup>189</sup> Luis de Molina: *Concordia Liberi Arbitrii*. q. 14. a. 13.dist. 3. S. 12<sup>1-12</sup>.

<sup>190</sup> Vgl. Schüßler, Rudolf: *Moral im Zweifel*. Band I. S. 160-163.

wohl am besten Bernhard von Clairvaux (~1090-1153) formuliert hat, nämlich. „[...] ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est quod dici puto liberum arbitrium.“<sup>191</sup> Denn je nachdem, wie der Begriff der Freiheit in Bezug zum Willen definiert ist, ist durch diese die Möglichkeit gegeben, sich für die Hervorbringung einer bestimmten Handlung zu entscheiden. D.h. dass durch ihn einer vom Verstand erkannten wahren wie probablen Meinung gefolgt bzw. sich dagegen entschieden werden kann.

Die Frage nach der Definition von Freiheit ist innerhalb dieses Kontextes nichts weiter als die Frage nach der Bedingung, unter welcher sich der Wille selbst bestimmen kann. Erst wenn diesem nämlich ein solches Vermögen gegeben ist, gewinnt die Frage nach der Ausübung moralisch guter Handlungen oder die Frage nach der Wahrheit überhaupt an Bedeutung. Um dies zu beweisen und zu erklären, warum in der Rechtfertigung des Probabilismus in der Nachfolge Medinas zumeist der Besitz der Freiheit, dem so genannten *possidens*-Prinzip, als Rechtfertigungsgrund der Befolgung einer probablen Aussage angegeben ist, ist im Weiteren auf die Position der Reformatoren über das *liberum arbitrium* einzugehen. Ein Großteil moralischer und metaphysischer Innovationen katholischer Theologen und Philosophen ist als Reaktion auf reformatorische Gegenmeinungen anzusehen. Um solcherart Neuerung daher genauer verstehen zu können, ist zunächst die Gegenmeinung zu betrachten.

#### 6. 1 Reformatorische Position zum *liberum arbitrium*

Vor dem Hintergrund der reformatorischer Moraltheologie und Metaphysik des 16. Jhd. ist die Fragestellung nach der Beschaffenheit des Willens und dessen Freiheit eng verknüpft mit der Verbindlichkeit von Gesetzen bezüglich selbstbestimmten Handelns. Sollte ein Gesetz in der Lage sein, dass es den menschlichen Willen in einer bestimmten Art und Weise binden kann, so würde dies das menschliche Handeln bestimmen. Gelten Gesetze — welcher Art auch immer sie sein mögen — beispielsweise aufgrund der Wirkmächtigkeit des sie Erlassenden, kann dies die Möglichkeit zur Vollendung einer Handlung einschränken. Ein solches durch Zwang zu befolgendes Gesetz, kann den Menschen nicht anders handeln lassen. Ist ein solches Gesetz die Bestimmung, wie eine moralisch gute Handlung hervorzubringen ist, und die Zwang ausübende Macht der göttliche Wille, so ist eine moralisch gute Handlung stets durch den göttlichen Willen bedingt. Was eine gesetzartige Beeinflussung ist. Folglich müsste jedes

---

<sup>191</sup> Bernard von Clairvaux: *Operum Tomus Quartus. De gratia, et libero arbitrio*. 2 B<sup>25-26</sup> S. 63. [(...) wo ein Wille, da ist Freiheit. Und das ist was ich glaube, dass man den freien Willen nennt.]

durch ein solches Gesetz erfasstes Wesen in seiner Freiheit, eine moralisch gute Handlung hervorzubringen, limitiert sein. Denn sein Handeln ist diesbezüglich durch den göttlichen Willen eingeschränkt. Wie weit diese Einschränkung besteht und warum sie besteht, war nicht nur unter Katholiken umstritten, sondern bildet auch — wie noch zu sehen ist — eines der Hauptinteressen solcher Reformatoren wie Martin Luther und Johannes Calvin.

Die Art und Weise der Beantwortung dieser Fragen bringt Probleme hervor. Wenn den Gesetzen durch den göttlichen Willen eine absolute Verbindlichkeit zugesprochen ist, besteht keine Möglichkeit der Befolgung von Meinungen oder Aussagen mehr, die weder moralisch Gutes noch Wahres vorstellig machen. Denn auch wenn durch etwaige Meinungen und Aussagen die logische Möglichkeit moralischer Gutheit festgestellt ist, so ist diese nur durch die gegebenen Gesetze realisierbar. In Bezug zum Probabilismus bedeutet dies, dass diesen Gesetzen entgegenstehenden probablen Meinungen nicht gefolgt werden dürfte, obwohl sie möglicherweise wahr sind. Gilt z.B. die Aussage „Seinen Nächsten zu schützen ist ein Akt der Nächstenliebe.“ in probabler Weise und ist ein das Töten verbietendes Gesetz absolut verpflichtend, so dürfte der probablen Aussage nicht gefolgt werden, wenn zum Schutz des Nächsten — wie es zuweilen im Krieg der Fall ist — die Tötung eines anderen nötig ist. Ist dem Willen eine solche Bedingtheit auferlegt, ist eine jede epistemische und wahrheitsmetaphysische Rechtfertigung der Befolgung probabler Aussagen hinfällig. Denn jedes gegen Gesetze verstößende Handeln ist *per se* auszuschließen und jede die Handlung bejahende Aussage muss per Gesetz falsch sein. Das Augenmerk einer solchen Position liegt daher nicht auf der möglichen Übereinstimmung von Aussagen mit dem göttlichen Verstand, sondern auf der Übereinstimmung der eigenen Handlung mit denen durch den göttlichen Willen vorgeschriebenen Gesetzen.

Solche Gesetze wären demnach nicht nur bloße normative Propositionen, die vorschreiben, wie eine Handlung vollzogen werden soll, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Vielmehr wären sie ein essentielles Handlungsprinzip, das die Alternativen menschlichen Handelns in jeglicher Hinsicht durch das göttliche Wollen einschränkt. Verbindlich wäre nicht, was der Möglichkeit nach für die Vollendung einer Handlung übereinstimmend mit dem göttlichen Verstand gewählt werden könnte, sondern was durch göttlichen Willen per Gesetz getan werden muss bzw. zu unterlassen ist. Erlangt der göttliche Wille seine Bestimmtheit durch den göttlichen Verstand, muss alles den Gesetzen Entsprechende, die Realisierung des moralisch Guten sein. Denn der götli-

che Wille bringt als beständige Wirkursache der Schöpfung das durch seinen Verstand bestimmte moralisch Gute hervor. Nimmt man daher das lateinischen *princeps* an dieser Stelle wörtlich, heißt dies für ein solches Handlungsprinzip, dass es den Beginn einer Handlung auf eine solche Weise bedingt, dass sie selbst nicht ohne dieses Prinzip sein kann.

Denn das Prinzip bestimmt den Beginn der Handlung, wodurch auch der mögliche Zustand ihrer Vollendung festgelegt ist. Ist ein solches Handlungsprinzip für das menschliche Handeln essentiell und kommt ihm nicht nur auf akzidentielle Weise zu, durch eine menschliche Entscheidung in einer bestimmten Weise zu handeln, kann nicht anders gehandelt werden als nach diesem Prinzip. Dann ist auch die Erreichung des damit verbundenen Ziels diesem Gesetz unterworfen, weil es genau zu bestimmen scheint, welche Mittel zu dessen Erreichung zu nutzen sind. Folglich besteht die Freiheit der *voluntas* allein in der Befolgung des Prinzips oder im Bestimmtheitsein durch ein anderes Prinzip, i.e. die Negation des *liberum arbitrium*. Eine Position, wie sie unter anderem durch Reformatoren wie Martin Luther und Johannes Calvin vertreten wurde.

### 6. 1. a Position Luthers

Luther beharrt darauf, dass „Solius enim Dei praecepto conscientiae ligantur“<sup>192</sup> und dass sich der Mensch nicht von allein zum Guten entscheiden kann, außer wenn es von Gott seit jeher gewollt ist.<sup>193</sup> Demnach ist der Mensch durch Gottes Gesetze verpflichtet, in bestimmter Weise zu handeln, weil Gott ihn durch seinen Willen dazu vorherbestimmt hat, während alles andere Handeln nach Luther durch Satan selbst bestimmt wird.<sup>194</sup> Freiheit wäre also allein eine Eigenschaft des göttlichen Willens, der nach seinem Belieben zwar bestimmen haben könnte, dass der Mensch erkennt, was nach Gottes Verstand gut ist, dem Menschen jedoch versagt, dass dieser sein Handeln nach dem erkannten möglichen Guten ausrichtet. Somit ist das menschliche Handeln entweder durch das Gesetz des göttlichen oder satanischen Willens gebunden.

Die Frage nach der moralischen Güte der Befolgung einer Meinung oder Aussage bzw. der Entsprechung des Ausgesagten mit der Wahrheit stellt sich danach nicht mehr. Denn die bloße Erkenntnis des moralisch Guten oder der Wahrheit liefert keinen zureichenden Grund, dass so gehandelt werden sollte bzw. eine Aussage für wahr zu

---

<sup>192</sup> Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Band 1. De Servo Arbitrio. S. 266<sup>1</sup>. [Die conscientiae werden nämlich allein durch das Gebot Gottes gebunden.]

<sup>193</sup> Vgl. ebd. S. 288.

<sup>194</sup> Vgl. ebd. S. 291.

befinden ist. Sofern keine unmittelbare Einsicht in die Bestimmtheit des göttlichen Willens besteht, kann nicht ersichtlich sein, was in jedem Augenblick der Schöpfung als moralisch gut oder wahr gilt. Wenn sich der göttliche Wille auf die ganze Schöpfung erstreckt, ist diese Art von Erkenntnis für ein endliches Verstandeswesen ausgeschlossen. Denn dies bedeutet die Erkenntnis der vollständigen Bestimmtheit der Schöpfung. Dies ist jedoch eine unendliche Definition. Daher könnte der Mensch, selbst wenn er durch probable oder wahre Aussagen erkennt, was gut ist, niemals wissen, ob es im Augenblick tatsächlich gut ist. Folglich ist durch solche Aussagen im besten Fall nur die hypothetischen Möglichkeiten realer moralischer Gutheit bzw. Wahrheit ausgesagt. Hypothetisch ist eine solche Möglichkeit, weil ihre Realisierung durch den Moment bedingt ist, zu welchem der göttliche Wille das moralisch Gute bzw. die Wahrheit als solche bestimmt. Wann und ob eine Aussage dem göttlichen Willen entspricht, bliebe durch bloße Spekulation unbestimmt. Davon ausgehend könnte der Mensch sein Handeln niemals selbst bestimmen. Denn ihm fehlt die nötige Einsicht zu bestimmen, was gut und wahr ist. Folglich wären seine Handlungen immer auf ein unbestimmtes Ziel gerichtet, würde dieses nicht durch Gott zum Guten oder durch Satan zum Bösen bestimmt werden.

Wohlgemerkt, heißt dies nicht, dass der Wille für die Bewertung einer Handlung als böse oder gut bei Luther unbedeutend ist. Der menschliche Wille bleibt Schauplatz sakralen Kräftermessens zwischen Gottes Gnaden und Satans Sünde, weil damit das menschliche Streben moralisch bestimmbar ist.<sup>195</sup> Ohne diese Voraussetzung wäre nicht entscheidbar, wer durch rechten Glauben handelt und wer nicht bzw. bliebe die Rechtfertigung dafür aus, wer bereits zu Lebtagen zu ewiger Verdammnis oder absoluter Glückseligkeit bestimmt ist. Dass der Mensch sich gegen Gottes Gnade und für die satanische Sünde frei entscheiden könnte, ist aufgrund vollständiger Determination ausgeschlossen. Zurecht zogen andere evangelische Theologen, wie etwa Melancthon, daraus die Konsequenz, dass damit die Behauptung einhergeht, dass Gott ungerecht ist, weil die Menschen demaleinst für Handlungen bestraft werden, von denen sie aufgrund der Determination durch den satanischen Willen nicht hätten ab-

---

195

Vgl. zur Mühlen; Karl-Heinz; Lexutt, Athina; Ortmann, Volkmar (Hg.): *Reformatorisches Prägen: Studien zur Theologie Martin Luthers und zur Reformationszeit*. S. 140.



stehen können. Luthers Lehre vom unfreien Willen ist einer der Gründe, weshalb Theologen wie Melanchthon sich von Luther abwandten.<sup>196</sup>

### 6. 1. *β Position Calvins*

Ähnlicher wie bei Luther ist die Bestimmung des Willens bei Calvin zu sehen, der dem Menschen nur vor dem Sündenfall die Freiheit zugesteht, sich für Verschiedenes entscheiden zu können.<sup>197</sup> Indem der Mensch sich von Gott abgekehrt hat, sind die Menschen Sklaven der Sünde (*servi peccati*) und können daher keinen Anspruch auf die Freiheit des Willens erheben.<sup>198</sup> Wenn der Mensch frei von dieser Knechtschaft handeln möchte, kann er dies nur durch den göttlichen Willen. Denn dann bewirkt Gott das Wollen des Menschen, gleichsam als besäße er den Willen des Menschen, den er zum Guten bestimmt.<sup>199</sup> Daher gilt aus der Sicht Calvins: „*Ubi autem spiritus Domini, ibi libertas.*“<sup>200</sup>

Wenn der Geist Gottes den Willen des Handelnden vollständig bestimmt, so handelt er durch den Menschen, indem er seine Handlung zum Guten leitet.<sup>201</sup> Damit das menschliche Handeln frei von jeglicher Sünde sein kann, muss das Geleit des göttlichen Geistes den menschlichen Willen vollständig bestimmen. Denn ist Gott frei von jeglicher Sündhaftigkeit, weil er absolut vollkommen ist, so kann auch nur sein Handeln als absolut vollkommen angesehen werden, also sündenfrei. Sofern der Zustand der Sünde ganz augustinisch die Bedingtheit des Willens durch äußere Umstände darstellt, wie sie etwa durch die Materie gegeben ist, kann nur derjenige vollständig gut handeln, dessen Handeln unter keiner anderen Bedingung vollzogen wird als der Gutheit selbst. Weil diese Gott zuzuschreiben ist, ist aus calvinistischer Sicht zu schließen, wenn das menschliche eine Handlung hervorbringende Wollen allein durch den Willen Gottes bewirkt ist, dann handelt der Mensch absolut gut. Folglich besteht die Freiheit des Willens darin, entweder durch Gott geleitet oder durch die Sünde im eigenen Wollen versklavt zu sein.

Solche Positionen sprechen dem menschlichen Willen die Freiheit ab, sich aufgrund durch den Verstand dargebrachten Aussagen über mögliche Handlungsalternativen in

<sup>196</sup> Vgl. Hermanni, Friedrich: Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens. In: Friedrich Hermanni (Hg.); Peter Koslowski (Hg.): Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven. S.165-166<sup>2</sup>.

<sup>197</sup> Vgl. Calvin, Johannes: *Institutio christianae religionis*. Lib. II cap. III n. 10. S. 90<sup>14-15</sup>.

<sup>198</sup> Vgl. ebd.. Lib. II. cap. II. n. 8. S. 77<sup>40</sup>.

<sup>199</sup> Vgl. ebd. Lib. II. cap. III. n. 10 S. 90<sup>20-23</sup>.

<sup>200</sup> Ebd. Lib. II. cap. II. n. 8. S. 77<sup>39-40</sup>. [Wo aber der Geist des Herren ist, da ist Freiheit.]

<sup>201</sup> Vgl. Partee, Charles: Calvin and classical Philosophy. S.72<sup>21</sup>-82<sup>21</sup>.

einer bestimmten Weise selbst zu einer Handlung zu bestimmen. Man entledigt sich somit jeglicher Verpflichtung, das eigene Handeln rational rechtfertigen zu müssen. Denn die Fragen, weshalb einer bestimmten Aussage Folge geleistet werden bzw. weshalb eine Aussage über einen Sachverhalt als wahr anerkannt werden sollte, braucht sich in einem durch den göttlichen Willen vollständig determinierten Leben nicht mehr stellen. Was und wie etwas zu tun ist und was für den Menschen als wahr zu gelten hat, ist dann allein durch den göttlichen Willen bestimmt.

Soll die rationale Rechtfertigung von Handlungen ersichtlich sein und dadurch die Möglichkeit Handlungen selbstverantwortlich durch die Wahl und Beurteilung von wahrheitsfähigen Aussagen zu vollziehen, bedarf es eines bestimmten metaphysischen Fundaments. Dieses muss die Freiheit des menschlichen Willens, sich selbst bestimmen zu können, mit dem Willen Gottes als gleichberechtigt bzw. vereinbar darstellen. Erst dann bestehen entgegen Luther und Calvin wiederum die Fragen, wie zu handeln sei und woran die Wahrheit von ungewissen Aussagen erkennbar ist. Ist eine der essentiellen Eigenschaften des Menschen, dass sein Wille nicht vollständig durch das Wirken Gottes bestimmt ist, so ist diesem die Ursächlichkeit einer bestimmten Veränderung in der Welt zuzusprechen, die durch eine Handlung vollzogen worden ist. D.h. dass eine Wirkung allein durch den Willen eines bestimmten Menschen hervorgebracht wird, die von der göttlichen Erhaltung des Seins verschieden ist. Wird folglich in der Nachfolge Medinas die Wahl einer probablen Meinung durch die Eigenschaft des Besitzes der eigenen Freiheit des Willens gerechtfertigt, folgt, dass dies eine Theorie des freien Willens voraussetzt. Bevor daher auf diese Art der Rechtfertigung eingegangen werden kann, ist auf das mögliche Verständnis des freien Willens einzugehen, dass die Autoren aus Salamanca vorausgesetzt haben könnten.

## 6. 2 Vereinbarkeit des freien Willens mit den Eigenschaften Gottes

Allgemeinhin kann auf katholischer Seite in Hinsicht auf das Ende des 16. Jhd. auf zwei für die Debatte um die Vereinbarkeit des *liberum arbitrium* mit den Eigenschaften Gottes bedeutende Lehrmeinungen hingewiesen werden. Zum einen ist dies die Lehre des Jesuiten Luis de Molina und zum andern die des Dominikaners Domingo Báñez.<sup>202</sup>

<sup>202</sup>

Vgl. Stucco, Guido: The Catholic Doctrin of Predestination. From Luther to Jansenius. S. 161<sup>12</sup>-175<sup>18</sup>.

## 6. 2. *a Liberum arbitrium nach Domingo Báñez*

Der der Lehrmeinung des Aquinaten näher stehende Báñez vertritt die Auffassung, dass das *liberum arbitrium* des Menschen in der Realisierung seiner Möglichkeiten durch Gott bedingt ist. Diese Bedingtheit ergibt sich sowohl aus der Prädestination wie auch der Gnade Gottes. Denn durch die Prädestination Gottes, welche die gewählte Beschaffenheit der Welt im Ganzen meint,<sup>203</sup> ist eine jede Entität zu einem Ziel bestimmt, dessen Vollendung durch die göttliche Vorsehung (*providentia Dei*) bewirkt wird. Damit, so Báñez, wird die Welt zu Gottes *finis supernaturalis* geordnet.<sup>204</sup> Dieses besteht in dem durch den göttlichen Willen für seine Schöpfung bestimmten Guten.

Dass die Möglichkeiten der Vollendung dieses Ziels für die Entitäten der Schöpfung jeweils verschieden ist, ist aus der von Gott gewollten Natur der Entitäten zu sehen. Denn was Gott gewollt hat, welche Möglichkeiten den einzelnen Entitäten zur Vollendung ihrer Ziele zu gelangen zur Verfügung stehen, ist aus deren Natur ersichtlich.<sup>205</sup> Sofern unter der Natur einer Entität nämlich deren Eigenschaften verstanden werden, welche sie als Individuum einer bestimmten Art bestimmen, geht daraus die Möglichkeit jeder Veränderung hervor, die allein aufgrund dieser Eigenschaften vollziehbar ist. Denn die Natur bestimmt eine Entität nur in allgemeinster Weise, d.h. sie ist die *causa formalis*, die jedem artspezifischen Individuum zugesprochen wird. Je nachdem, wie daher dessen Natur bestimmt ist, sind die Möglichkeiten der Vollendung des Ziels bestimmt.

Durch die *causa formalis* ist folglich die Art und Weise bestimmt, wie sich die *causa efficiens* einer Entität aktualisieren kann. Denn eine Wirkung kann nur aus dem des Wirkens Fähigen hervorgehen. Wäre dies unbestimmt, so ist auch die Möglichkeit des Wirkens unbestimmt. Sofern durch die *causa formalis* jeder mögliche Zustand einer Entität bestimmt sein kann, kann auch jeder mögliche Anfangspunkt einer Veränderung derselben Entität bestimmt sein. Versteht man unter einer Wirkung nämlich eine Veränderung, so ist der Beginn der Veränderung ein möglicher Zustand des sich Verändernden. Ist für das sich Verändernde kein möglicher Zustand bestimmbar, so kann von diesem auch keine Wirkung ausgehen, weil sowohl der Beginn der Wirkung unbestimmt bliebe als auch die Wirkung selbst. Eine Veränderung, die etwas verändert, von

<sup>203</sup> Vgl. Domingo Báñez: *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*. col. 407.

<sup>204</sup> Vgl. ebd. col. 403f.

<sup>205</sup> Vgl. ebd. col. 408.

dem nicht bestimmt ist, was ist, was verändert wird, ist selbst ungereimt, weil dann überhaupt nicht bestimmt ist, ob sich überhaupt eine Veränderung vollzieht. Ist also keine einen möglichen Zustand bestimmende *causa formalis* gegeben, ist auch keine ein Ziel vollendende *causa efficiens* gegeben. Nimmt man beispielsweise an, wenn einem Fisch nicht durch seine Natur als ein Lebewesen bestimmt wäre, so wäre unbestimmt, wie er das Ziel der Fortpflanzung erreichen könnte, wenn dies nur von Lebewesen vollendet werden kann. Denn für dieses Wesen wäre kein Zustand bestimmt, der den Beginn einer Veränderung als Lebewesen in Bezug zu anderen Lebewesen darstellt. Ist die Fortpflanzung die Vollendung einer Veränderung zwischen Lebewesen, so könnte diese von einem Fisch aufgrund seiner Natur nicht bewirkt werden. Somit ist erwiesen, dass die Möglichkeit der Vollendung seines Ziels für jede Entität bereits durch ihre Natur bestimmt ist.

Ist einer Entität nicht auf anderen Wegen die Möglichkeit gegeben, entgegen ihrer Natur das von Gott gegebene Ziel zu vollenden, bleiben ihre Möglichkeiten durch ihre eigene Natur beschränkt. Ein solches Dasein wird von Báñez in Einklang mit dem Heiligen Thomas als „*vita natura*“ bezeichnet.<sup>206</sup> Dieses ist vom menschlichen Dasein unterschieden, da ihm aufgrund der Eigenschaft, gegen seine Natur die Vollendung eines Zieles wählen zu können, ein „*vita libera*“ zukommt.<sup>207</sup>

Wenn durch Gott die Natur jeder Entität bestimmt ist, dann könnte auch der Mensch nicht entgegen seiner Natur handeln, außer Gott lässt es zu. Insofern der Mensch daher durch seinen Willen eine Veränderung herbeiführen will, die entgegen seiner Natur und somit gegen die von Gott gewollte Ordnung ist, bedarf es der Hilfe Gottes. So bewirkt nach Báñez Gott z.B. das sündhafte Handlungen durch das *liberum arbitrium* hervorgebar sind, obwohl diese nicht dem von Gott bestimmten Ziel des Menschen — dass er allein schon dann erreichen könnte, wenn er sich nur entsprechend seiner Natur verhielte, wie sie vor dem Sündenfall bestand<sup>208</sup> — entsprechen.<sup>209</sup> Dies bedeutet nicht, dass Gott die Ursache der Sünde selbst sei. Der göttliche Wille befähigt den menschlichen Willen nur dazu, sich entgegen der Natur des Menschen selbst zu bestimmen.<sup>210</sup>

<sup>206</sup> Vgl. ebd. I col. 473A und Thomas STh I. q. XXIV a. 2 ad 2.

<sup>207</sup> Vgl. ebd. col. 472 E-F und Thomas STh I. q. XXIV a. 2. resp.

<sup>208</sup> Vgl. Domingo Báñez: *Scholastica Commentaria In Secundam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae*. col. 1197 E.

<sup>209</sup> Vgl. Domingo Báñez: *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae*. col. 405.

<sup>210</sup> Vgl. ebd. col. 404.

Ist die Ordnung der Welt durch die Prädestination bestimmt und ist dadurch auch die Natur der Dinge bestimmt, so muss aus der Natur des Menschen auch ersichtlich sein, auf welche Weise er die Vollendung seiner Ziele erreicht. Ist die Natur eines Menschen z.B. dadurch bestimmt, dass er tugendhaft ist, so wird dieser seine Ziele auf tugendhafte Weise erreichen können. Mangelt es einem Menschen an der Tugendhaftigkeit, d.h. besteht diesbezüglich eine Privation in Hinsicht anderer artzugehöriger Individuen, so kann der Mensch sein Ziel entsprechend seiner Natur nicht derart vollenden, dass er wahrlich tugendhaft zu nennen ist.

Bezüglich der Entscheidungsfindung zur Bestimmung des Willens ist hieraus ein Problem ersichtlich. Ob man selbst ein sündiger Mensch ist oder nicht, ist bezüglich Báñez nicht vom Menschen selbst abhängig, sondern allein von der vorausgehenden bewirkenden Gnade Gottes (*efficax gratiae praevenientis*), die er den Menschen aufgrund göttlichen Wohlgefallens ihm zuwendet.<sup>211</sup> Die dadurch erteilte göttliche Gnade soll somit dem Menschen ermöglichen von seinem verdorbenen Zustand geheilt zu werden.<sup>212</sup> Wie dies genau funktioniert: „Hoc autem obscurum est et in hac vita comprehendi non potest, [...]“<sup>213</sup> Somit ist der einzelne Mensch bezüglich seiner Möglichkeit Erlösung zu erlangen eingeschränkt. D.h., dass selbst die Entscheidung, einer bestimmten Aussage zu folgen, für von der Gnade Gottes Menschen ausgeschlossenen irrelevant ist. Denn aufgrund der Privation der göttlichen Gnade können sie keine Erlösung erlangen.

In dieser Auslegung des *liberum arbitrium* gibt es keinen Grund seine moralische Ausrichtung an probablen wie wahren Aussagen zu orientieren. Vielmehr hätte daher die Untersuchung solcher Aussagen einen rein informativen Nutzen, wenn dadurch erkannt wird, welche Aussagen der göttlichen Ordnung entsprechen können und welche nicht.

Weil die göttliche Gnade bewirkt, welcher Mensch Erlösung erlangt und welcher nicht, kann der Mensch somit seinen Willen nicht selbst zu Handlungen bestimmen, die ihm die Erlösung bringt. Der bestimmende Grund einer solchen Handlung ist näm-

---

<sup>211</sup> Vgl. Domingo Báñez: *Diversos escritos inéditos de Báñez sobre la materia de auxiliis*. In : R.P. Mtro. Vicente Beltran de Heredia O.P.: *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*. Textos y documentos. S. 640<sup>17-29</sup>.

<sup>212</sup> Vgl. Domingo Báñez: *Scholastica Commentaria In Secundam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae*. col. 336 B.

<sup>213</sup> Vgl. Domingo Báñez: *Diversos escritos inéditos de Báñez sobre la materia de auxiliis*. S. 640<sup>29-30</sup>. [Dass aber ist unverständlich und kann in diesem Leben nicht verstanden werden, (...)]

lich in der göttlichen Gnade selbst zu finden. Bestimmend ist er deshalb zu nennen, weil, wenn Gott die Natur einiger Menschen mit seiner Gnadenwahl versehen hat und er als *causa prima* die Schöpfung erhält, dann die Ausführung jeder physischen der Erlösung des Menschen förderliche Handlung durch den göttlichen Willen in ihrer Hervorbringung bestimmt ist. Konsequenterweise ist der Mensch nämlich durch Gott zu solchen Handlungen physikalisch determiniert, damit der Mensch Erlösung erlangt.

Dies bedeutet, dass er gemäß dem göttlichen Willen handeln muss und nicht nur danach handeln kann. Báñez' Position ist diesbezüglich ungereimt, denn einem solchen Menschen kommt beim Vollzug einer solchen Handlung kein *vita libera*, sondern ein *vita natura* zu. Denn in Momenten, in denen die Möglichkeit sündenfrei oder sündlos zu Handeln möglich ist, ist das *liberum arbitrium* durch die Natur des Menschen zum sündhaften Handeln bestimmt, wenn nicht Gott ihm durch seine Gnade vom sündhaften Handeln abhält. D.h. die *voluntas* ist nicht bedingungslos bestimmbar. Somit folgt daraus, dass der Mensch allein durch den göttlichen Willen sündenfreie Handlungen vollbringt, wenn dies der Erlösung förderlich ist und es Gott gefällt. Also ist der Mensch nicht selbst Ursache seines Wirkens.

## 6. 2. *β Liberum arbitrium nach Luis de Molina*

Entgegen der báñezianischen Lehrmeinung ist Luis de Molina mit seiner Interpretation des *liberum arbitrium* aus seinem Werk „*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione*“ zu beachten. Denn Molinas *doctrina* ist der direkte Opponent der báñezianischen Ansichten und zugleich vorrangige Interpretation des freien Willen der Societas Jesu nicht nur in Salamanca, sondern bis heute weltweit. Molina spricht den Willen von jeglicher nötigen Bedingtheit Handlungen hervorzubringen los, indem er meint:

„[...] ut opponitur necessitati: quo pacto illud agens liberum dicitur, quod possitis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit. Atque ab hac libertate facultas, qua tale agens potest ita operari, dicitur libera.“<sup>214</sup>

214

Luis de Molina: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione* q. 14 a. 14. disp. 3. S. 12<sup>1-5</sup>. [(...) dass wird der Notwendigkeit entgegengesetzt: Auf welche Weise nennt man jenen Handelnden frei? Dem alles Nötige zum Handeln gegeben ist, kann agieren, und nicht agieren, oder allein so agieren, dass er auch das Entgegengesetzte durchführen könnte. Und so nennt man von dieser Freiheit das Vermögen frei, insoweit ein so beschaffener Handelnder so tätig sein kann.]

Ist ein Handelnder dazu in der Lage, dass er eine Handlung vollziehen bzw. nicht vollziehen kann, in dem Sinn, dass er ebendieselbe Handlung vollziehen kann, aber auch eine dazu entgegengesetzte Handlung vollziehen könnte, so unterliegt die Hervorbringung seines Handelns keiner einschränkenden Bedingung. D.h. ihm kommt eine *facultas libertatis* zu, i.e. das Vermögen der Freiheit. Der Wille kann dadurch selbst dann noch von der Hervorbringung einer Handlung abstecken, wenn er bereits durch ein Urteil des Verstands dazu bestimmt ist.<sup>215</sup> Folgt man diesbezüglich dem Aquinaten, so ist es hinsichtlich Molinas erklärungsbedürftig, wie die *voluntas*, nachdem sie mithilfe des Verstands zur Hervorbringung einer Handlung bestimmt ist, davon ablassen kann. Denn die *voluntas* ist die sich durch den Verstand bestimmende *causa efficiens* des Handelnden, wenn der Verstand der *voluntas* bestimmte Urteile über Handlungsalternativen zur Auswahl stellt. Folglich müsste sie durch den Verstand, nachdem eine Wahl getroffen wurde, auch vollständig zur Hervorbringung einer bestimmten Handlung determiniert sein.

Dies ist nur dann der Fall, wenn die *voluntas* so auf sich selbst einwirkte, dass sie sich in den Möglichkeiten einschränkte, sich selbst zur Hervorbringung einer Handlung zu bestimmen. Denn dann ist ausgeschlossen, dass die *voluntas* diesbezüglich anders bestimmt werden könnte. Wie Molinas Verständnis der *voluntas* zeigt, ist daraus die Veränderung einer essentiellen Eigenschaft der *voluntas* zu folgern. Wenn in ihr die Freiheit formaliter geregelt ist<sup>216</sup> — weshalb derjenige, der eine solche besitzt, immer frei von jeglicher Notwendigkeit zu handeln ist<sup>217</sup> — ist die Möglichkeit zu wählen und dadurch eine Wirkung hervorzubringen eine essentielle Eigenschaft.

Ist die *voluntas* des Menschen als dessen *causa efficiens* allein dadurch bestimmt, dass sie aus den vom Verstand dargebotenen Urteilen auswählt bzw. diese ablehnt und somit wirksam wird, kann sie nicht ohne diese Eigenschaft aktual sein. Sofern folglich die einzige Bedingung für die Möglichkeit des Wirksamkeit-Seins der *voluntas* die Gegebenheit von Urteilen des Verstandes über Handlungsalternativen wäre, müsste dies die einzige notwendige Bedingung sein, um eine Handlung hervorzubringen. Dies ist ein Scheinschluss. Wäre die Möglichkeit zur Wirksamkeit der *voluntas* allein durch die Gegebenheit solcher Urteile bedingt, so müsste diese Möglichkeit selbst akzidentaliter bestimmt sein. D.h. die Möglichkeit dazu wird allein durch den Ver-

---

<sup>215</sup> Vgl. ebd. S. 12<sup>5-7</sup>.

<sup>216</sup> Vgl. ebd. S. 12<sup>7-9</sup>.

<sup>217</sup> Vgl. ebd. S. 12<sup>9-12</sup>.

stand bestimmt und ist somit jedes Mal verschieden, wenn die zur Wahl stehenden Urteile verschieden sind. Ist die Eigenschaft des möglichen Wirksam-Seins jedes Mal verschieden, müsste auch die *voluntas* als *causa efficiens* jedes Mal verschieden sein. Denn ihre Eigenschaft, mögliche Wirkungen hervorzubringen, ist immer anders bestimmt. Diese ist dann nämlich durch die Anzahl der Urteile über Handlungsalternativen bestimmt.

Ist die Eigenschaft, mögliche Wirkungen hervorzubringen, die der *voluntas* essentieller Weise zukommende Eigenschaft, so muss diese Eigenschaft durchgängig erhalten sein und kann nicht durch das Vorliegen von Handlungsalternativen allein bedingt sein. Andernfalls ist die *voluntas* gemäß ihrer *causa formalis* stets anders bestimmt. Ist dies wahr, muss die Eigenschaft, eine Wahl treffen zu können bzw. davon abzustehen, bis zu deren vollständigen Umsetzung immer gegeben sein, wenn die *voluntas* dadurch die Hervorbringung einer möglichen Wirkung bestimmt. Also auch dann, wenn die *voluntas* sich dazu bestimmt hat, eine Handlung entsprechend einem Urteil des Verstandes hervorzubringen. Nur dann kann nämlich davon gesprochen werden, dass es stets dieselbe Handlung hervorbringende *voluntas* ist.

Dass dies der Fall sein muss, ist daraus ersichtlich, dass die *voluntas* selbst ein Vermögen der Seele ist. Wenn ein Vermögen der Seele essentieller Weise zukommt, ist es ausgeschlossen, dass ein und dasselbe Vermögen in seiner Bestimmung als Vermögen stets verschieden ist. Dies würde bedeuten, dass auch die Seele jedes Mal anders bestimmt ist, wenn ihr Vermögen anders bestimmt ist. Dies ist ausgeschlossen, wenn dem Menschen seine Seele kontinuierlicherweise zukommt, d.h. so, dass sie zu jedem Zeitpunkt identisch mit sich selbst ist. Daraus folgt, dass der durch eine solche *voluntas* Handelnde in seinen Handlungen durch nichts anderes bestimmt ist als durch seine eigene *voluntas*. Denn wie und ob eine Handlung hervorgebracht wird, ist allein durch eine Wahl der *voluntas* bestimmt.

Zieht man diesbezüglich Molinas Verständnis dahingehend hinzu, was es heißen mag, dass etwas formaliter besessen wird, so wird dies bestätigt. Denn wenn etwas formaliter besessen wird, dann ist jemand aufgrund der Form einer Sache ein Besitzer, i.e. gemäß der ihr zukommenden Eigenschaften.<sup>218</sup> Molina folgt diesbezüglich ganz dem römischen Recht,<sup>219</sup> welches den Besitzer durch die *detentio corporis* und *detentio*

<sup>218</sup> Luis de Molina: De iustitia. Tract. II. disp. 12. col. 106<sup>25-27</sup>.

<sup>219</sup> Vgl. e.g. Dig. 41.2.1.3, Paulus 54 ad ed.



*animi* kennzeichnet.<sup>220</sup> Ist daher dem Menschen die *voluntas* als *causa efficiens* seines Leibes eigen und zudem eine Bestimmung seiner eigenen *causa formalis*, i.e. die Seele, so muss er als Besitzer seiner *voluntas* angesehen werden. Somit ist er auch Besitzer der ihr zukommenden Freiheit. Wenn der Mensch die *voluntas* sowohl körperlich als auch seelisch aktual innehat, dann kann diese nur als integraler Teil eines einzelnen Menschen im Ganzen verstehbar. Denn ohne *causa efficiens* wäre er selbst nicht wirksam, d.h. aktual seiend. Unter einem integralen Teil ist entsprechend dem lateinischen *integer* etwas zu verstehen, ohne welches ein Ganzes als Ganzes nicht sein könnte, weil es unberührt von allen anderen Einflüssen ist, die nicht das Ganze sind.

Ist ein Mensch aktual, so ist darunter bereits eine Wirkung in der Welt zu verstehen, deren aktuelle Bestimmtheit vom Menschen selbst ausgeht, wenn er als ein Ganzes durch seine *voluntas* eine Wirkung hervorbringt. Dies bedeutet nicht, dass die Erhaltung der Möglichkeit, diese zu bestimmen, ebenfalls von ihm ausgehen kann. Denn dazu bedürfte es wiederum einer *causa efficiens*, die von der *voluntas* des einzelnen Menschen verschieden sein muss. Die Aktualität einer Wirkung kann nämlich nicht vor deren Möglichkeit sein und insofern kann die eigene Möglichkeit der Wirkungshervorbringung nicht durch das noch zu Bewirkende hervorgebracht werden. Folglich muss die *causa efficiens* der Erhaltung der realen Möglichkeit des Wirkens verschieden sein. Diese ist nach christlicher Lehre in Gott zu sehen.

Davon ausgehend besteht nach Molina bezüglich des Handelnden Menschen eine doppelte Hervorbringung einer Handlung. Zum einen wird die Möglichkeit der Verwirklichung einer bestimmten Wirkung durch die andauernde Erhaltung der Schöpfung durch Gott erhalten und zum anderen wird durch den Menschen die reale Möglichkeit verwirklicht, indem er durch seine *voluntas* eine zu verwirklichende Möglichkeit bestimmt. Dies ist unter Molinas *concursum Dei generalis* zu verstehen, der zwar Gottes Wirken für die Hervorbringung menschlicher Handlungen voraussetzt, sie jedoch in keinsten Weise beschränkt oder auf sie direkt einwirkt — wie es etwa bei den Positionen der Reformatoren oder Báñez der Fall wäre.<sup>221</sup>

Bewirkt Gott durch die Erhaltung der Schöpfung als eine erste Ursache jede reale Möglichkeit der Verwirklichung von Seiendem, ist er somit auch die Ursache alles aktual Wirklichen. Denn dieses kann nicht sein, wenn dessen reale Möglichkeit nicht

<sup>220</sup> Vgl. Luis de Molina: *De Iustitia*. Tract. II. disp. 12 ebd. col. 107<sup>25-26</sup>.

<sup>221</sup> Vgl. Luis de Molina: : *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione*. S.168<sup>40</sup>-169<sup>1-8</sup>.

gegeben und auch dann erhalten bleibt, wenn sie verwirklicht ist. Folglich ist Gottes Allmacht nach Molinas Lehre auch dann nicht geschmälert, wenn durch eine andere zweite Ursache, wie beispielsweise dem Menschenwillen, bestimmt ist, welche mögliche Wirkung hervorzubringen ist. Denn sein Wirken ist die *conditio sine qua non* der Wirklichkeit. Besteht Gottes Wirken in dieser Weise und ist dem Menschen durch seine *voluntas* das Vermögen gegeben sein Wirken selbst zu bestimmen, folgt: „Est insuper homo constitutus dominus earum suarum operationum, quae facultati liberi sui arbitrii subsunt.“<sup>222</sup> Denn die bestimmte Hervorbringung eines jeden menschlichen Wirkens (*operatio*), geht auf die unmittelbare Aktualisierung des Vermögens durch den einzelnen Menschen selbst zurück. Dadurch kann er durch die Wahl der *voluntas* eine Wirkung bestimmen bzw. bis zu deren Verwirklichung diese Bestimmung wieder abändern<sup>223</sup> und somit eine Möglichkeit aus dem Ganzen der Schöpfung verwirklichen, d.h. realisiert.

Hieraus folgt, dass der Mensch von Natur aus jede Wirkung hervorbringen könnte, die gemäß dem göttlichen Verstand real möglich ist. Das setzt voraus, dass der menschliche Verstand vollständig dem göttlichen Verstand gleicht. Denn dann sind zu jedem Zeitpunkt alle Urteile über die Hervorbringung realmöglicher Wirkungen gegeben. Für ein endliches Wesen wie den Menschen ist dies auszuschließen. Dies ist nämlich die Erkenntnis einer Definition der Welt, die nicht allein den aktuellen Zustand der Welt erfasst, sondern alle zukünftigen real möglichen Zustände aller Wesen der Schöpfung.

Wenn das eigene Wirken auf alle Bestandteile der Schöpfung einwirkt, dann verändern sich diese selbst. Eine solche Art von Erkenntnis setzt die Omniszienz des Erkennenden voraus, weil nur dieser von der Schöpfung im Ganzen und den Veränderungen ihrer Bestandteile wissen kann. Ein beschränkter Verstand schließt nicht die Möglichkeit aus, dass alles was Inhalt des göttlichen Verstandes ist, nicht auch in begrenzter Weise — nämlich wie ein nicht omniscientes Wesen — erkannt werden könnte. Kann durch den Verstand der Möglichkeit nach alles was Gegenstand des göttlichen Verstandes ist erkannt werden, ist der Verstand des Menschen, was seine Möglichkeit der Bestimmtheit angeht, vom göttlichen Verstand nicht verschieden. Darin besteht nach Molina das göttliche Abbild des Menschen, aus dem hervorgeht, dass es eine wesentli-

<sup>222</sup> Luis de Molina: *De Iustitia et Iure*. Tract. III. disp. I. col. 511<sup>68-70</sup>. [Überdies ist ein Mensch, der bestimmt hat, Herr dieser seiner Tätigkeiten, die dem freien Vermögen seines Willens unterliegen.]

<sup>223</sup> Vgl. ebd. col. 512<sup>2-5</sup>.

che Eigenschaft des Menschen ist, dass er sowohl erkennen kann, was gut und wahr ist und warum es dies ist.<sup>224</sup>

Kann sich der menschliche Verstand nur auf real Mögliches bzw. aktual und notwendig Seiendes beziehen, ist die Erkenntniskraft des menschlichen Verstandes in bestimmter Hinsicht verschieden. Während der Mensch kraft seines Verstandes von den Gegenständen der ganzen Schöpfung wissen kann, weiß Gott auch von den Kausaldefinitionen, die jegliche Modalität weltlichen Seins überschreitet. Was, wenn überhaupt, nur durch den geoffenbarten Glauben gewusst werden kann.<sup>225</sup> So kann der menschliche Verstand zwar durch die Genesis davon wissen, dass Gott die Welt geschaffen hat, indem er sprach, doch bleibt dem Menschen der kausale Zusammenhang verschlossen, wie genau durch Gottes Wort etwas hervorgehen kann. Selbst wenn man diesbezüglich auf seine Allmacht verweisen würde, so würde dies ja doch nicht erklären, wie die Schöpfung hervorgebracht worden ist, sondern nur, dass sie durch seine Allmacht hervorgebracht wurde.

Aus der molinistischen Freiheitskonzeption ist nun zu sehen, dass der Mensch seine Erlösung oder Verdammung selbst wählt. Denn wenn der Mensch kraft seines Verstandes der Möglichkeit nach alles erkennen kann, was Gegenstand des göttlichen Verstandes sein kann und er durch seinen Willen sich in jedem Moment frei entscheiden kann, sich diesen Erkenntnissen gemäß oder zuwider zu verhalten, kann er entweder der erkennbaren göttlichen Ordnung gemäß oder zuwider handeln. Wenn er dies vollbringt, dann ist er selbst Ursache seiner guten und schlechten Handlungen, sofern jede Handlung gut ist, die der göttlichen Ordnung gemäß ist und jede Handlung schlecht ist, die sich gegen sie richtet.

Daher kann jeder Mensch, unabhängig von der Offenbarung, allein durch die Erkenntnisse seines Verstandes Ursache guten und schlechten Handelns werden.<sup>226</sup> Insofern liegt entgegen der bñezianischen *doctrina* es nicht von vornherein in der Natur des Menschen, dass er die Erlösung durch die Gnade Gottes erlangt. Vielmehr liegt es nach Molina im Willen Gottes, dass dieser alle Menschen erlösen will, sofern auch der

<sup>224</sup> Vgl. Luis de Molina: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione* q. 14 a. 13. disp. 5. S. 22<sup>18-24</sup>.

<sup>225</sup> Vgl. Luis de Molina: *Commentaria in primam Divi Thomae partem*, In duos Tomos divisa. q.I.art.I disp.2 B<sup>29-37</sup> S. 5.

<sup>226</sup> Vgl. Aichele, Alexander: *The Real Possibility of Freedom : Luis de Molina's Theory of absolute Willpower in Concordia I*. In: Alexander Aichele (Ed.); Matthias Kaufmann (Ed.): *A Companion to Luis de Molina*. S. 14-16.

Mensch will.<sup>227</sup> Weshalb Gott durch seine *voluntas absoluta* auch unterschiedslos jede Handlung ermöglicht, die durch das *liberum arbitrium* gewollt wird.<sup>228</sup> D.h. dass sich der Mensch durch das *liberum arbitrium* entweder zur Gnade Gottes bestimmt, und somit seine Errettung will, oder dieser entgegen, und somit seine Verdammnis will.<sup>229</sup>

Ohne auf die von vielen als problematisch thematisierte *scientia media* Gottes eingehen zu wollen und zu können, ist somit klar, dass die Erlösung eines Menschen erst dann feststeht, wenn sie tatsächlich eintritt. Bis zu deren Eintreten kann von ihr also nur als reale Möglichkeit gewusst werden. Wenn der Mensch bis zu seiner Erlösung oder Verdammnis zu jedem Zeitpunkt davon absehen kann, sein Handeln so auszurichten, dass er Gottes Gnade gemäß handelt, dann ist die Erlösung eine zukünftige Wirkung, deren Ursache die Bestimmung von Handlungen durch das *liberum arbitrium* zum Moment von deren Hervorbringung ist. Folglich bedarf es in jedem Moment der Erkenntnis des Verstandes, was der göttlichen Gnade gemäß ist, d.h. was gemäß dem göttlichen Verstand wahr bzw. gut ist, wenn sich die *voluntas* entsprechend den Urteilen des Verstandes bestimmt. Also ist der Mensch aufgrund seiner Freiheit darauf angewiesen, wenn er Gott entsprechend handeln will, möglichst solche Art von Erkenntnis zu erlangen, aus der wahre Propositionen formulierbar sind bzw. Wahrheitsdefinitheit rechtfertigt ist.

In beiden Fällen kann sich — immer ausgehend von der thomistischen Handlungstheorie — die *voluntas* aufgrund des Verstandes dahingehend bestimmen, dass sie als Ursache einer Handlung der göttlichen Gnade entspricht. Das auch dann, wenn die daraus resultierende Handlung aufgrund der epistemischen Beschränktheit des Menschen nicht immer der göttlichen Gnade gemäß sein muss.

Dies bedeutet nicht, dass die epistemische Beschränktheit selbst ein Entschuldigungsgrund für das eigene Fehlgehen sein kann. Steht es dem Menschen durch seinen Willen frei, jede durch ihn berücksichtigte Proposition unter der Zuhilfenahme aller möglichen Mittel auf ihre Wahrheitsdefinitheit zu überprüfen, so bleibt er die Ursache seines eigenen Fehlgehens. Folglich kann sein Handeln gemäß einer der Wahrheit zu entsprechen scheinenden Proposition aufgrund der hier angenommenen Freiheit anscheinend nur dann entschuldigt sein, wenn der Vorgang der Überprüfung unter die An-

<sup>227</sup> Vgl. Luis de Molina: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione*, q. 19. a. 6. disp. 2. S. 360<sup>35</sup>-361<sup>3</sup>.

<sup>228</sup> Vgl. ebd. q. 19. a. 6. disp. 2. S. 361<sup>4-27</sup>.

<sup>229</sup> Vgl. ebd. q. 14. a. 13. disp. 22. S. 136<sup>15-26</sup>.

wendung der zur Überprüfung geeigneten Mittel einschränkenden Bedingungen stattfindet. Z.B. wenn Heliodor seinen Teledemos den Beischlaf mit der verheirateten Demänete vollziehen lässt, obwohl dieser in tiefster Dunkelheit denkt, dass die Sklavin Thisbe ihrem Versprechen des Beischlafs mit ihm nachkommt.<sup>230</sup> Aufgrund der Dunkelheit waren Teledemos Mittel zur Überprüfung, ob es Thisbe ist oder nicht, die ihrem Versprechen nachkommt, eingeschränkt. Wenn es unter den gegebenen Bedingungen jedoch der Wahrheit zu entsprechen scheint, dass es Thisbe ist, die ihrem Versprechen nachkommt, ist Teledemos scheinbar kein sündhaftes Verhalten eines Ehebruchs zuschreibbar. Denn die zur Überprüfung geeigneten Mittel sind in jedem Moment durch äußere Bedingungen eingeschränkt, auch wenn ihm zu jeder Zeit die Möglichkeit gegeben wäre, andere Mittel zur Überprüfung seiner Meinung zu benutzen — was jedoch eine Überprüfung der Meinung zu einem anderen Moment unter anderen Bedingungen bedeuten würde.

Doch bleibt selbst bei epistemischer Beschränktheit eine solche Handlung nach Molina sündhaft.<sup>231</sup> Denn aus physikalischer Sicht ist zu sagen, dass Teledemos stets die Möglichkeit hätte wahrnehmen können, die Bedingungen seines Handelns derart anzupassen, dass er keinen Ehebruch begeht. Indem er dies nicht tat, entschied er sich in diesem Fall aufgrund seiner eigenen Konkupiszenz entgegen eines vorsichtigen und der rechten Vernunft gemäßens Vorgehens. D.h. somit, dass er sich, weil dies leichter ist, zum Sündigen und für seine verdorbene Natur entschied.

### 6. 3 Begründung der Wahl der *voluntas* durch probable Aussagen

Wie aus dem Vorangegangenen hervorgeht, ist der Mensch selbst die Ursache für die Hervorbringung von guten Handlungen durch sein *liberum arbitrium*, ohne dass Gott ihn zu diesen nötigen müsste. Gesteht man dem Menschen eine solche Art von Freiheit zu, so ist ersichtlich, dass er durch eigene Bemühungen die Gutheit seiner Handlungen rechtfertigen muss, indem er den Grund für die Wahrheit derjenigen Propositionen angibt, nach denen er seine *voluntas* bestimmt. Wie gesehen, gäbe es ohne einen solchen Grund überhaupt keine Wirkung, die auf die menschliche *voluntas* zurückgeführt werden könnte, weil sie schlichtweg durch den Verstand unbestimmt bliebe. Weiterhin ist für die reale Möglichkeit der Handlungen kein Grund angegebar, der eine real mögliche Handlung einer anderen als vorzuziehen angibt, wenn der Mensch die Wahrheit

---

<sup>230</sup>

Vgl. Heliodor: Die Abenteuer der schönen Charikleä. S. 24f.

<sup>231</sup>

Vgl. Aichele, Alexander : The Real Possibility of Freedom : *Luis de Molina's Theory of absolute Willpower in Concordia I*. S. 33-42.

oder Falschheit von Propositionen nicht unmittelbar einsieht und durch seinen Verstand in begrenzter Weise jede Proposition über real Mögliches im Verstand Gottes erkennt. Denn würden sie allein wegen einer der göttlichen Gnade gesollten Entsprechung gewählt, ist die Befolgung jeder Proposition aus dem göttlichen Verstand dazu geeignet ihr zu entsprechen.

Unter Berücksichtigung der Kritik des verehrten Herrn Leibniz an der molinistischen Position bedeutet dies, dass die *voluntas* überhaupt keine Wirkung hervorbringen würde, weil kein Grund besteht, dass sie in ihrer Wahl zu einer bestimmten Handlung geneigt sein kann.<sup>232</sup> Auch wenn Leibniz dieses Problem aus der Welt zu schaffen versucht, indem er unter der Berufung des *principium rationis sufficientes* darauf verweist, dass: "Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, [...] Jamais la volonté n'est portée à agir que par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations contraires."<sup>233</sup> so ist die *représentation du bien* doch nicht ausreichend, um für die *voluntas* ein Grund zur Wahl der Hervorbringung einer bestimmten Handlung zu sein. Bezieht sich die *représentation du bien* nämlich auf die *causa finalis* der Handlung, so ist dies ein zukünftiges Gutes, dass durch unendlich viele real mögliche Handlungen vollendet werden kann.

Bezieht es sich auf die gegebenen Mittel, die als Güter zur Vollendung einer Handlung gewählt werden können, so wäre durch die Wahl der *voluntas* zwar begründbar, womit die *causa finalis* einer Handlung am besten vollendet werden könnte. Doch ist daraus nicht ersichtlich, wie dies geschehen kann. Weil auch bezüglich des Einsatzes geeigneter Mittel davon auszugehen ist, dass der menschliche Verstand in begrenzter Weise Einsicht in die real möglichen Handlungen hat, wäre wiederum für die Wahl der *voluntas* kein Grund gegeben, die gewählten Güter in einer bestimmten Weise zur Vollendung der *causa finalis* der Handlung zu verwenden. Wenn durch die Wahl der geeignetsten Mittel keine geeignetste Verwendungsweise derselben gegeben ist, dann besteht auch kein Grund, nach welchem sich die *voluntas* bezüglich des Gebrauchs der Mittel bestimmen könnte.

Dem ist Folgendes zuzusetzt: Auch wenn dem Menschen durch das *liberum arbitrium* die metaphysische Eigenschaft der Freiheit in der Art und Weise zukommt, dass die *voluntas* bis zur Vollendung einer Handlung von ihrer Bestimmung dazu Abstand

<sup>232</sup> Vgl. Leibniz, G.W.: Theodizee. § 43.

<sup>233</sup> Ebd. § 45.

nehmen kann und der Mensch durch seinen Verstand der Möglichkeit nach alles dem göttlichen Verstand real Mögliche erkennen kann, so sind die Mittel zur Erkenntnisgewinnung doch nicht unbedingt. Sie sind zum einen in Bezug zur aktuellen Schöpfung bestimmt, weil die Bestandteile der Schöpfung alles umfassen, was erkannt werden kann. Zum anderen sind sie durch die lokale und temporale Position des Menschen in der Schöpfung bestimmt. Diese bedingt, wie etwas erkannt werden kann. In Hinsicht auf die Temporalität bedeutet dies, wenn der Mensch nur zum gegenwärtigen Moment aktual sein kann, dass die Mittel zur Hervorbringung von Erkenntnis auch nur durch gleichzeitig Aktuelles bestimmt sein können. Folglich kann Zukünftiges genauso wenig Gegenstand seiner Erkenntnis sein wie Vergangenes.

Damit ist nicht die Erkenntnis von real Möglichen über Vergangenes und Zukünftiges ausgeschlossen. Das real Mögliche ist nämlich hinsichtlich der göttlichen Allmacht als nicht verschieden von logisch Möglichen anzusehen. Vor der Schöpfung hätte der göttliche Wille schließlich alles hervorbringen können, was Gegenstand seines Verstandes ist. Enthält der göttliche Verstand nur Entitäten, die hinsichtlich ihrer Bestimmungen widerspruchsfrei sind, so wird sein Wille sich nur gemäß diesen Entitäten bestimmt haben können. Weil jede logisch mögliche Entität hätte erschaffen werden können, müssen diese ausnahmslos vor jeglicher Temporalität als real-möglich angesehen werden. Besteht also die reale Möglichkeit von etwas unabhängig von jeglicher temporalen Bestimmtheit immer aktual, so kann alles, was real möglich ist, auch immer aufgrund der widerspruchsfreien Bestimmtheit seines Begriffes und der ihn bedingenden Aussagen erkannt werden.

Ist von Vergangenen wie von Zukünftigen stets dessen reale Möglichkeit aktual gegeben, so ist davon auch mithilfe temporal bedingter Mittel Erkenntnis hervorbringbar, auch wenn eine Aussage darüber nur hypothetisch wahr sein kann. In Hinsicht auf die Lokalität bedeutet dies, wenn der Menschen nur dann vollständig bestimmt ist, wenn er in Relation zu den Gegenständen der Schöpfung bestimmt ist, dann ist jede Veränderung dieser Relation auch eine Veränderung der aktuellen Eigenschaften des Menschen. Sofern die Mittel zur Erkenntnisgewinnung auch diesen Veränderungen unterliegen, weil sie nicht unabhängig vom Menschen sind, kann ist etwas nur so erkennbar, wie die relationale Bestimmtheit des Menschen zum Gegenstand der Erkenntnis es zulässt. Denn die relationale Bestimmtheit bedingt die Mittel zur Erkenntnisgewinnung, weil dadurch die relationalen Eigenschaften des Gegenstands der Erkenntnis jeweils verschieden sind.

Durch den Verstand ist zwar alles real Mögliche erkennbar, doch besteht kein Grund die Befolgung einer Proposition über dieses einer anderen darüber vorzuziehen, wenn die Proposition nicht auch mindestens die angeführten Bedingungen aussagt, unter denen sie tatsächlich zu befolgen bzw. für wahr zu befinden ist. Weil aus der bloßen Erkenntnis von etwas als etwas nicht hervorgeht, inwieweit die Mittel zur Erkenntnisgewinnung eines einzelnen Menschen bedingt sind — dies würde nämlich das Wissen aller den Menschen bedingenden Bestandteile der Schöpfung voraussetzen —, folgt unter den gegebenen Bedingungen der Freiheit und den Bedingungen der Erkenntnisgewinnung des einzelnen Menschen, dass dieser selbst einen Grund für die Befolgung und Wahrheit einer Proposition bestimmen muss. Denn die bloße Erkenntnis von etwas kann nicht die Übereinstimmung einer Proposition mit dem Erkannten rechtfertigen. D.h. dass unter der Angabe der genauen Bedingungen, unter denen eine bestimmte Proposition von einem einzelnen Menschen für wahr gehalten werden kann und weshalb diese daher zu befolgen ist, ein metaphysischer Grund für deren Befolgung angegeben werden kann. Dieser besteht in der Beschaffenheit der Welt zum Moment der Erkenntnis und Beschaffenheit eines einzelnen Menschen.

Hieraus ist zu erkennen, dass die von Medina begründete Lehre des Probabilismus als eine Lehre vom Umgang mit der eigenen Freiheit und Begründung von Handlungen zu verstehen ist. Die Identität einer probablen Meinung konstituiert sich nämlich durch die Theorie, welche deren Wahrheit bedingt. Sofern durch die Theorie die Bedingungen bestimmt sind, unter denen die probable Meinung als wahr gilt, ist damit ein Grund für den Vorrang einer Aussage über real Möglichen vor einer anderen Aussage gegeben. Wird nämlich vom Verstand nicht jede real mögliche Bedingung erfasst, unter der eine Handlung vollziehbar ist, so können auch nur Aussagen deren Theorie die Bedingungen einbezieht als wahr begründet werden, unter denen die Aussage anerkennbar ist.

Die die probable Aussage begründende Theorie darf selbst nicht nur beinhalten, weshalb einer bestimmten Aussage zu folgen ist, sondern auch unter welchen Bedingungen. D.h. dass sowohl die zu verwendenden Mittel als auch die Bedingungen, unter denen mit diesen umzugehen ist, enthalten sein müssen, um die Wahrheit einer Aussage zu bestätigen. Betrifft dies z.B. eine spekulative Aussage in der Arithmetik, so ist nur dann anzunehmen, dass eine solche Aussage wahr ist, wenn in der Theorie der Arithmetik bestimmt ist, was unter einer Zahl zu verstehen ist. Denn daraus erhellt, wie sie als solche und in Bezug zu anderen Zahlen definiert ist, und wie mit diesen umzugehen ist, um die Wahrheit einer Aussage bestätigen zu können.



Gleichfalls muss innerhalb einer Theorie bezüglich einer probablen praktischen Aussage über eine Handlung definiert sein, was die Gegenstände der Handlung sind, unter welchen Bedingungen diese als solche bzw. in Bezug zueinander erkannt werden und wie mit diesen am besten umzugehen ist, um die *causa finalis* der Handlung zu vollenden. Nimmt man dies als wahr an, so bietet sich der *voluntas* bezüglich der probablen Aussagen zugrundeliegenden Theorien ein Grund aus der Anzahl aller real möglichen Verwendungsweisen der als gut erkannten Mittel sich zu einer bestimmten Art von Vollendungsweise zu bestimmen. Das ist die der eigenen temporalen und lokalen Bestimmtheit am meisten entsprechenden.

Das mag zwar das Problem nicht lösen, wie sich die *voluntas* bei der Gegebenheit durch Theorien die durch die sie begründeten probablen Aussagen gleich gut begründet sind. Doch kann mit dem Probabilismus ein Grund dafür angegeben werden, inwiefern sich ein Mensch durch das *liberum arbitrium* mit der Wahl einer probablen Aussage zur Befolgung des Ausgesagten bestimmen kann.

## 7 Probabilität und die Rechtfertigung der Freiheit durch das *possidens*-Prinzip

Ersichtlich ist, dass die Annahme von Freiheit im Sinne eines in seiner Wahl uneingeschränkten *liberum arbitrium* eine grundlegende Voraussetzung für eine gerechtfertigte Auseinandersetzung und Befolgung von probablen Aussagen. Bestünde diese Art von Freiheit nicht in der Weise, dass der Mensch durch seinen Verstand die *voluntas* selbst bestimmen kann, müsste die *voluntas* durch die Wirkung einer anderen Ursache — etwa bei Luther oder Calvin durch Gott — bestimmt werden. Sofern die *voluntas causa efficiens* des Menschen ist, ist dann keine Möglichkeit gegeben, dass der zu einer Wirkung determinierter Mensch eine Wirkung entgegen ihrer Ursache nicht hervorbringen kann.

Wie bereits bei Molina anklingt, setzt dies voraus, dass der Mensch seine Freiheit in einer bestimmten Art und Weise besitzt, nämlich derart, dass sie nicht von äußeren Bestimmungen bedingt ist. Dann ist die *voluntas* nämlich durch nichts bestimmt, was nicht auch Teil des Menschen ist. Der thomistischen Lehre entsprechend ist dies durch die *conscientia* der Fall. Dass diese Annahme bezüglich probabler Aussagen problematisch ist, geht vor allem aus Francisco Suárez Traktat „De bonitate et malitia humanorum actuum“ hervor.

Nimmt man nämlich wie Suárez das possidens-Prinzip, welches aussagt, dass der Mensch seine Freiheit besitzt, als wahr an,<sup>234</sup> kann nicht mehr allein auf eine rein externe Rechtfertigung, wie es beispielsweise eine bestimmte Vorschrift oder bloße Erkenntnis von etwas ist, zur Hervorbringung einer Handlung oder Anerkennung der Wahrheit einer Aussage verwiesen werden. Denn auch wenn die *conscientia* urteilt, dass eine Vorschrift richtig ist, so kann doch Zweifel über die Bedingungen der Einhaltung der Vorschrift bestehen bzw. könnte die *conscientia* urteilen, dass eine Aussage wahr ist, doch zugleich über die Bedingungen der Wahrheit im Zweifel sein.

Besteht in irgendeiner Hinsicht Zweifel, so meint Suárez, ist der Mensch in Besitz seiner Freiheit, weil die bezweifelte Vorschrift ihn zu keiner Handlung verpflichtet.<sup>235</sup> Z.B. könnte ein Hethiter urteilen, dass die Vorschriften des Codex Hammurabi zu befolgen sind, weil sie das Leben der Menschen in Babylon sehr gut regeln. Doch kann er daran zweifeln, ob die Ansichten des Hammurabi bereits eine ausreichende Rechtfertigung dafür sein können, dass daraus eine Verpflichtung zur Befolgung dieser Vorschriften hervorgeht. Geht daraus nämlich keine Verpflichtung hervor, so besteht auch kein Grund, weshalb der Hethiter danach handeln müsste. Kann ein Mensch aufgrund des Zweifels zu nichts verpflichtet werden, so bedeutet dies, dass die *voluntas* selbst unbestimmt ist, so lang seine *conscientia* kein Urteil hervorbringt, welches die vollständige unbezweifelbare Einsicht bezüglich einer Vorschrift bzw. Aussage enthält.

Dies scheint jedoch widersprüchlich, weil aus dem Dargelegten folgt, dass die *conscientia* sowohl urteilen kann, dass einer Aussage zu folgen, als auch nicht zu folgen ist. Wird eine Vorschrift als gut oder eine Aussage als wahr erkannt, so besteht ein Grund, weshalb die *voluntas* diesen folgen sollte, wenn die *conscientia* darüber urteilt. Bezweifelt man die Bedingungen, unter denen die Vorschrift als gut und die Aussage als wahr erkannt sind, so besteht ein Grund, weshalb die *voluntas* diesen nicht folgen sollte, wenn die *conscientia* darüber urteilt. Somit sind für die Befolgung einer Vorschrift bzw. der Anerkennung der Wahrheit einer Aussage durch die *voluntas* sowohl ein Grund für wie gegen die Wahl einer solchen Vorschrift bzw. Aussage gegeben. Wie Al-Gazalis dürstender Mann<sup>236</sup> bzw. der sog. Esel des Buridan könnte sich die *voluntas* folglich zu keiner Hervorbringung einer Handlung bestimmen, weil ihr vom

<sup>234</sup> Vgl. Suárez: De bonitate et malitia humanorum actuum. (Opera Omnia Tomus Quartus) disp. XII sect. 5 n. 5 und n. 7.

<sup>235</sup> Ebd.

<sup>236</sup> Vgl. Al-Ghazali; Kamali, Sabih Ahmad (Übers.): Tahafut Al-Falasifah [Incoherence of the Philosophers]. S. 25f.

Verstand kein eindeutiges Urteil darüber vorliegt, ob eine Aussage wahr bzw. deren Befolgung gut ist.

Dass hier ein Scheinproblem vorliegt, ist ersichtlich, wenn man Suárez darin folgt, dass die Urteile der *conscientia* gemäß dessen, worüber sie urteilt, in zweifacher Weise aufgefasst werden müssen. Sofern sie nämlich darüber urteilt, ob einer bestimmten Vorschrift oder Aussage Folge zu leisten ist, ist dies ein Urteil über das Vorliegen eines Grundes, der zur Befolgung der Vorschrift bzw. Aussage verpflichtet.<sup>237</sup> Für Suárez ist der Grund der Verpflichtung die Erkenntnis davon, ob die Durchführung der Handlung tugendhaft (*honestum*) bzw. schändlich (*turpe*) ist.<sup>238</sup> Offenbar wird dem Menschen der Grund für die Verpflichtung *per judicium*.<sup>239</sup> Wenn die *conscientia* „*judicat de actione in particulari cum omnibus circumstantiis ejus in ordine ad executionem*.“<sup>240</sup> liegt dieses vor. Diesem liegt die aristotelische Ansicht zugrunde, dass ein Streben nach etwas nur dann richtig sein kann, wenn der Grund des Strebens mit dem Grund, der etwas erstrebenswert macht, übereinstimmt.<sup>241</sup> Wird also darüber geurteilt, ob eine Vorschrift zu befolgen ist, so muss dies als ein Urteil über die Übereinstimmung des Grundes, der etwas erstrebenswert macht, mit dem eigenen Grund, dieses erstreben zu wollen, verstanden werden. Der Grund muss daher etwas sein, das das eigene Streben zu etwas bestimmen kann.

Wenn der Mensch durch sein *liberum arbitrium* darüber entscheidet, ob er eine Handlung vollzieht oder nicht, die durch einen solchen Grund bestimmt ist, kann er selbst nichts sein, was vom Menschen verschieden ist. Andernfalls wäre die *voluntas* nämlich durch etwas vom Menschen Verschiedenes bestimmt. Wenn der Mensch sich auch entgegen dieses Grundes entscheiden kann, eine Handlung nicht hervorzubringen, so kann dieser Grund auch keine essenzielle Bestimmung des einzelnen Menschen sein. Denn sonst könnte er nicht anders handeln. Ihm müsste also der Grund in akzidentiel-ler Weise zukommen, wie es z.B. die Disposition zur Tugendhaftigkeit ist. Denn Tugendhaftigkeit kommt ihm nur insofern zu, wenn er tugendhaft handelt bzw. gehandelt hat.

<sup>237</sup> Vgl. Francisco Suárez: *De bonitate et malitia homanorum actuum. disp. XII sect. I n. 4-6. S.438* <sup>(links)</sup> 38-(rechts)38.

<sup>238</sup> Vgl. ebd. disp. XII sect. I n. 5. S.438<sup>11-15</sup>.

<sup>239</sup> Vgl. ebd. S. 438<sup>15</sup>.

<sup>240</sup> Ebd. n. 6. S. 438<sup>26-27</sup>.

<sup>241</sup> Vgl. ebd. n. 4. S. 440<sup>55-11</sup>.

Hieraus ergibt sich, wenn die Ausübung einer vorgeschriebenen Handlung tugendhaft wäre und der Mensch danach strebt tugendhaft zu sein, dass die *conscientia* urteilen müsste, dass die Vorschrift für den Menschen verpflichtend ist, wenn er tugendhaft sein will bzw. bleiben möchte. Dann ist durch das Urteil der *conscientia* nicht nur erkannt, dass etwas tugendhaft bzw. die Wahrheit einer Aussage anzuerkennen ist, sondern die *voluntas* ist zur Befolgung bzw. Anerkennung bestimmt.<sup>242</sup> Ist der Tugendhafte nämlich so bestimmt, dass er Tugendhaftes vollbringt bzw. der Wahrheitsliebende, dass er Wahrhaftes anerkennt, so wird er der *conscientia* entsprechend die Handlung vollbringen bzw. Wahrheit anerkennen müssen, wenn er diese Eigenschaft beibehalten bzw. erlangen will. Andernfalls ist seine *voluntas* so bestimmt, dass der Mensch weder tugendhaft noch wahrheitsliebend ist.

Gleiches ist zu folgern, dass die Vorschrift nur probabel ist, wenn die *conscientia* urteilt, d.h. wenn nicht unmittelbar einsehbar ist, ob die Ausführung der vorgeschriebenen Handlung tugendhaft oder schändlich ist. Wenn der Tugendhafte danach strebt tugendhaft zu sein, gilt auch eine Vorschrift, die nur probablerweise tugendhaftes Handeln vorschreibt, als verpflichtend. Nicht jedoch, wie Suárez betont, weil sie tatsächlich tugendhaft ist, sondern weil sie ihm — trotz der Furcht, Schändliches zu tun — als tugendhaft erscheint.<sup>243</sup>

Ein solch praktisches Urteil der *conscientia* muss von dem Urteil unterschieden werden, das unabhängig von der Bestimmung des einzelnen Menschen zur in Frage stehenden Handlung feststellt, ob die Befolgung einer vorschriftsmäßigen Handlung bzw. Anerkennung der Wahrheit einer Aussage tatsächlich tugendhaft ist bzw. mit dem Ausgesagten übereinstimmt. Dieses bezieht sich nämlich nicht auf die Hervorbringung einer einzelnen Handlung, sondern auf die gegebenen oder gegeben sein müssenden Bedingungen bzw. Grundsätze, damit Tugendhaftigkeit bzw. Wahrheit besteht, i.e. ein spekulatives Urteil.<sup>244</sup>

Bezüglich eines Sachverhalts kann daher durch die *conscientia* in Hinsicht auf dessen Bestandteile verschieden geurteilt werden, so dass sich das Urteil als praktisch wahr erweist, jedoch spekulativ falsch ist.<sup>245</sup> Das für Suárez einschlägige Beispiel ist die

<sup>242</sup> Vgl. ebd. n. 4. S. 440<sup>28-34</sup>.

<sup>243</sup> Vgl. ebd. disp. XII. sect. II. n. 7. S. 441<sup>36-42</sup>.

<sup>244</sup> Vgl. disp. XII. sec. I n. 6. S. 438<sup>28-38</sup>.

<sup>245</sup> Vgl. disp. XII. sect. II n. 5. S. 441<sup>4-16</sup>.

Geschichte Jakobs.<sup>246</sup> Jakob glaubte nämlich, nachdem er seine sieben Jahre um Rahel diente, von Lea, die er aufgrund einer Täuschung von Laban für Rahel hielt, etwas einfordern zu können.<sup>247</sup> Weil er diese für Rahel hielt, entsprach das Urteil, dass er von Lea den Vollzug der Ehe aufgrund des Versprechens des Vaters einfordern kann, der Wahrheit — weshalb er zu handeln hatte, wie jemand, dem es zusteht, dass er ein Versprechen einfordert. Weil folglich für Jakob das Urteil, dass er ein Versprechen einfordert, nicht schändlich sein kann und er deshalb handelt, um das selbige einzufordern, ist das Urteil aufgrund der Übereinstimmung des Grundes zu Handeln mit dem Grund, weshalb es anzustreben ist, praktisch wahr. Weil Lea jedoch frei von jeder Täuschung nicht Rahel war, bezieht sich der Anspruch Jakobs auf einen Menschen, von dem er kein Versprechen zur Ehe einfordern kann. Folglich stimmt der Mensch, an den der legitime Anspruch besteht, nicht mit dem von Jakob tatsächlich beanspruchten Menschen überein, d.h. Jakob erhebt aufgrund der täuschenden Bedingungen einen spekulativ falschen Anspruch.

Aus dieser Einteilung von Urteilen, die der *voluntas* zur Wahl durch die *conscientia* vorgelegt werden können, ergeben sich verschiedene Kombinationsmöglichkeiten zwischen spekulativen und praktischen Urteilen. Dies gilt sowohl hinsichtlich feststehender Wahrheitswerte, wie auch bloß probabler Aussagen. Wird folglich durch das spekulative Urteil bestimmt, ob zum einen die Bedingungen gegeben sind, damit ein bestimmter Grund für die Durchführung einer Handlung gegeben ist, bzw. zum anderen, dass die Wahrheit einer Aussage anzuerkennen ist, so folgt aus der Wahrheit oder Falschheit dieses spekulativen Urteils mit Notwendigkeit das Vorliegen eines bestimmten Grundes zu handeln bzw. dass die Wahrheit einer Aussage anerkannt werden muss. Sofern durch diese nämlich vollständige Erkenntnis über die Bedingungen des Grundes und der Wahrheit besteht, kann diesbezüglich kein Irrtum vorliegen. Folglich könnte durch solche Erkenntnis kein praktisches Urteil durch die *conscientia* gebildet werden, welches dem spekulativen Urteil widerspricht. Dies wäre ein solches, welches aussagt, dass der Grund des eigenen Handelns nicht mit dem Grund, etwas Bestimmtes anzustreben, übereinstimmt bzw. die Wahrheit einer Aussage nicht anzuerkennen ist. Denn wie aus der Ableitung aus ersten unbedingt wahren Prinzipien wäre unmittelbar einsehbar, dass zu handeln ist bzw. dass die Wahrheit einer Aussage besteht. D.h. der Mensch wäre durch seine Erkenntnis zum Handeln bzw. zur Anerkennung der Wahr-

---

<sup>246</sup> Vgl. disp. XII sect. II. n. 5. S. 411<sup>22-35</sup>.  
<sup>247</sup> Gen 29 15-30.

heit verpflichtet.<sup>248</sup> Weil diese umfassende Erkenntnis einer solchen Art von Bedingungen jedoch für ein endliches Wesen wie den Menschen nicht gegeben ist, kann auch nur bedingt davon ausgegangen werden, dass dem spekulativen Urteil der *conscientia* eine solche Erkenntnis zugrunde liegt.

Doch auch in Unkenntnis eines spekulativen Urteils der *conscientia* kann ein unbedingt wahres praktisches Urteil vorliegen, wenn dieses wahrhaft die Übereinstimmung des Grundes des eigenen Handelns mit dem Grund etwas anzustreben aussagt. Ist der Grund des eigenen Handelns nämlich eine bestimmte Eigenschaft des Menschen, wie es die Tapferkeit ist, so ist die Vollendung eines Ziels einer Handlung selbst dann als tapfer zu bestimmen, wenn man nicht weiß, ob dieses tatsächlich tapfer ist. D.h., das praktische Urteil ist hinsichtlich der Eigenschaft des Handelnden formuliert. Weil die Unkenntnis der Bedingungen für das tatsächliche Vorliegen des Grundes, das Ziel der Handlung anzustreben, nicht die Voraussetzung dafür ist, dass das praktische Urteil der Wahrheit entspricht, besteht die Möglichkeit der Übereinstimmung beider Gründe. Nichtsdestotrotz ist damit kein Überprüfungs-kriterium angegeben, durch welches die Übereinstimmung erwiesen wird. Eine Übereinstimmung wäre also nur zufällig bestimmt.

Ist das spekulative Urteil der *conscientia* nur probabel, besteht keine vollständige Erkenntnis über das tatsächliche Vorliegen der Bedingungen für das Vorliegen von Gründen zu handeln bzw. von der Wahrheit einer Aussage. Sie sind daher nicht wie unbedingt wahre Aussagen zu behandeln. Sondern, geht man auf Suárez Hinweis diesbezüglich ein: „[...] in solo simplici terminis, seu extremitate syllogismi, ex quo conficitur certum alioquod principium practicum in hunc, vel similem modum.“<sup>249</sup>

Dient das probable Urteil wie ein Glied eines Syllogismus, welches zum Prinzip zum Handeln hinführt, ist aber die Wahrheit dieses Gliedes nicht vollständig bewiesen, so ist die Wahl dieses Prinzips nicht durch die unbedingte Wahrheit des Urteils begründet. Denn dem einzelnen Menschen ermangelt es bei der Überprüfung der die propositionalen Identität begründenden stützenden Theorie der probablen Aussage, sowohl an fachlichem Wissen als auch an Zeit, um die Wahrheit oder Falschheit der Aussagen zu

<sup>248</sup> Vgl. Siciliano, Ernest A.: „*Conscience*“, *the Jesuits, and the Quijote*. In: Martinus Nijhoff: Aquila. Chestnut Hill Studies in Modern Languages and Literatures. Volume II. S. 288<sup>32</sup>-289<sup>28</sup>.

<sup>249</sup> Vgl. Francisco Suárez: *De bonitate et malitia hominum actuum*. disp. XII sec II n. 7<sup>4-7</sup>. [... allein in einem einzigen Term, oder äußeren Ende des Syllogismus, aus dem man sicher irgendein praktisches Prinzip in dieser oder ähnlicher Weise erschließt.]

erkennen. So ist das Urteil des Arztes, das sein Patient für probabel hält, durch Wissen um medizinische Theorien gestützt. Sie zu überprüfen verlangt selbst medizinisches Wissen und Zeit. Ist dem Patienten beides nicht gegeben, wird daher ein anderer Grund vorliegen müssen, der Aussage des Arztes zu folgen.

## 8 Rhetorische Begründung der Überzeugungskraft probabler Aussagen

Sofern die Befolgung einer Aussage nicht durch logische Mittel begründbar ist und bei der Begründung der Wahl der *voluntas* nicht bei den Vorlieben und Gemütsbewegungen des Wählenden Zuflucht zu nehmen ist — dies würde nämlich die zur Wahl stehenden Aussagen aus dem Fokus der Untersuchung nehmen — ist sich dem aristotelischen Gegenstück zur Logik zuzuwenden, also der Rhetorik.<sup>250</sup> Sofern sich die Rhetorik mit dem beschäftigt, was überzeugend (*πιθανόν*) an Aussagen ist,<sup>251</sup> ist sie auch auf die Aussagen anwendbar, deren Wahrheitswert nicht unmittelbar eingesehen und die deshalb über einen anderen Grund über deren Befolgung verfügen müssen.<sup>252</sup> Das schließt nicht aus, dass sie nicht auch auf die durch rein logische Mittel bewiesenen Aussagen anwendbar ist.

Wenn die bewiesene Wahrheit einer Aussage das deren Befolgung bzw. Anerkennung Überzeugende ist, dann sind die Aussagen der Logik ebenfalls Gegenstand der Rhetorik. Somit ergibt sich, dass in der Logik wie der Rhetorik das Überzeugende die Bestimmung einer Aussage ist, die deren Befolgung oder Anerkennung für den sich mit ihr Auseinandersetzenden begründet. Weil der Gegenstand der Rhetorik nicht die Wahrheit allein ist, sondern die Bestimmungen der durch sie behandelten Überzeugung vielfach sind, ist zu untersuchen, inwiefern die Rhetorik auf probable Aussagen im Allgemeinen anzuwenden ist. Denn dass probable Aussagen durch sie erfasst sind, muss erst noch bewiesen werden.

### 8. 1 Was überzeugt an probablen Aussagen?

Die probable Aussage ist auf latente Weise durch bestimmte Prämissen und Beweisführungen gestützt. Dieses ist das Fundament, das die Aussage der Wahrheit gemäß erscheinen lässt. Man kann es als Theorie bezeichnen. Diesbezüglich ist nach der Möglichkeit der Überzeugbarkeit solcher Aussagen zu fragen. Ratsam ist daher, sich den Ansichten eines Orators wie Cicero zuzuwenden, der durch probable Aussagen zu

---

<sup>250</sup> Vgl. Aristoteles: Rhet. A, Kapitel 1, 1354a 1.

<sup>251</sup> Vgl. ebd. 1355b 8-18.

<sup>252</sup> Vgl. ebd. Kapitel 2, 1357a 2-5.

überzeugen versucht. Denn daraus geht eine weitreichende Begründung hervor, die direkt an die Praxis im Umgang mit den Gründen von Überzeugungen anschließt.

Unter Berücksichtigung von Ciceros Ausführungen zu probablen Aussagen ist darauf hinzuweisen, dass solche probablen Aussagen selbst nur Ähnlichkeit mit den jeweiligen Wahrheitswerten aufweisen. Denn sie sind nicht der Grund der Überzeugung. Wie Ciceros Beispiele zeigen, ergibt sich die Überzeugung zum einen aus der Kenntnis der allgemeinen und partikularen Bestimmung der Begriffe, die in einer Aussage ausgesagt werden. Gilt e.g. die Aussage „Si mater est, diligit filium; [...]“<sup>253</sup> als probabel, so geht aus dem Begriff der Mutter im Allgemeinen hervor, dass diese einen Sohn oder eine Tochter hat bzw. hatte. Weil verschiedene Mütter aufgrund ihrer akzidentiellen Eigenschaften ihrer Art nach verschieden sind, können einzelne Mütter ihre Söhne sowohl lieben als auch nicht-lieben.

Sind diese Begriffsbestimmungen aufgrund des tatsächlichen Auftretens solcher Mütter anerkannt, so kann diese Aussage, bezogen auf eine bestimmte Mutter und ihren Sohn durchaus für wahr gehalten werden, auch wenn es nicht der Wahrheit entspricht. Wie zu sehen ist, ist der Grund dafür, dass die Aussage als überzeugend wie wahr angesehen werden kann, nicht etwa die Wahrheit der Aussage, sondern die Kenntnis von der logischen Möglichkeit der Kombination der Begriffe des sie Beurteilenden. Dies in der Weise, dass dadurch nicht nur Widerspruchsfreiheit erkannt wird, sondern auch dass ein real möglicher Sachverhalt ausgesagt wird, von dem gewusst wird, dass er tatsächlich auftreten kann. Denn allein dann ist gerechtfertigt, dass durch die Aussage, wie Cicero meint, etwas „fere solet fieri“<sup>254</sup> ausgesagt ist. Ohne die Erkenntnis der realen Möglichkeit des ausgesagten Sachverhalts, ist durch die Aussage nämlich nur logische Möglichkeit erkennbar. Ob diese Begriffe tatsächlich auf etwas in der Welt referieren aber nicht. Z.B. wird der über die Wahrheit oder die Falschheit der Lügengeschichten von Lukians Ikaromenippus Urteilende, ohne die Erkenntnis, ob darin real Mögliches ausgesagt ist, nur feststellen können, dass Ikaromenippus' Aussagen widerspruchsfrei sind. Dadurch ist der Wahrheitswert seiner Aussagen nicht bestimmt, weil aus der bloßen Widerspruchsfreiheit nicht hervorgeht, ob das Ausgesagte tatsächlich so etwas wie Helioten und Seleniten bezeichnet.

<sup>253</sup> Cicero: De inv. Lib. I. cap. XXIX n. 46. [Wenn sie eine Mutter ist, dann liebt sie den Sohn ; ...]

<sup>254</sup> Ebd. [gewöhnlich zu geschehen pflegt]



Weil die Wahrheit einer Aussage allein dann gegeben ist, wenn die logische Möglichkeit der Kombination ihrer Begriffe gegeben ist, ist zu folgern, dass dies selbst Bestandteil von Wahrheit sein muss. Ohne diese könnten die in Relation zueinanderstehenden Begriffe auf nichts referieren. D.h. dass ohne die logische Möglichkeit der Kombination auch nicht von der realen Möglichkeit eines Sachverhaltes durch eine Aussage gewusst werden könnte. Ist dieser Bestandteil auch bei falschen Aussagen unabdingbar, so ist es eine Eigenschaft, die ihrer Gattung nach sowohl den falschen wie den wahren Aussagen zukommt. Kommt dies den wahren und falschen Aussagen zu, so drückt die Eigenschaft selbst Teilidentität mit der Wahrheit oder Falschheit der Aussage aus, weil diese jeweils ohne die Eigenschaft der logischen Möglichkeit der Kombinierbarkeit der Begriffe der Aussage nicht zukommen könnten. Weil die Erkenntnis dieser Eigenschaft an einer Aussage nicht die vollständige Wahrheit oder Falschheit der Aussage umfasst, kann sie diesen aufgrund der Teilidentität nur ähnlich sein — sofern man unter Ähnlichkeit diejenige Relation versteht, welche ein Teil als ein Teil eines bestimmten Ganzen zu diesem Ganzen aufweisen muss, um als dessen Teil bestimmt zu sein.

Damit eine solche Aussage überzeugt, ist also sowohl die Kenntnis der allgemeinen Bedeutung der Begriffe in der jeweiligen Sprache nötig, wie der tatsächlichen möglichen Gegebenheit des Ausgesagten bzw. der Bedingungen, unter denen es tatsächlich gegeben sein kann. Ohne diese Kenntnis bliebe das durch die Aussage Ausgesagte allein logisch möglich, ohne dass dadurch wissbar ist, dass es irgendetwas in der Welt gibt, das dem Ausgesagten entsprechen könnte. So bedarf es, um etwa Ciceros Beispiel als wahrheitsgemäß anzuerkennen, sowohl der Kenntnis der Bedeutung der Begriffe wie der Bedingungen, unter denen sie wahrheitsgemäß miteinander kombinierbar sind. Andernfalls wäre nicht zu verstehen, wieso z.B. die Aussage über eine beliebige akzidentielle Eigenschaft, wie es die Liebe der Mutter für ihren Sohn ist, wahr sein sollte, wenn eine solche Eigenschaft einer Mutter in dieser Welt niemals zukommen würde, d.h. wenn diese Prädikation für den Beurteilenden bloß logisch möglich wäre.

Zum anderen ergibt sich die Überzeugung durch eine relationale Bestimmung, welche die Wahrheit oder Falschheit einer probablen Aussage hinsichtlich anderer Meinungen anhand bestimmter Kriterien postuliert. Ciceros einschlägiges Beispiel ist: „[...] impiis

apud inferos poenas esse praeparatas; [...]“<sup>255</sup>. Das Beispiel setzt die Anerkennung des Vorhandenseins der Unterwelt (inferos) und einer Art Strafe (poena) für die Gottlosen (impii) voraus. Beispielsweise die Ansicht des Sokrates in Platons Gorgias, dass die Seele in der Unterwelt durch Rhadamanthys, Aiakos und Minos zur Seligkeit oder Strafe gerichtet werden.<sup>256</sup> Dass sowohl die Unterwelt mit Gottlosen genauso wie Strafe in derselben vorhanden sind, ist aus den Begriffen für den Beurteilenden allein nicht erkennbar. Denn aus dem Begriff des *impius* geht nicht hervor, dass dieser notwendigerweise in der Unterwelt Strafen erhalten wird; aus dem Begriff des *inferus* nicht, dass dort notwendigerweise bestraft wird, noch dass dort Gottlose sind; und aus dem Begriff der *poena* nicht, dass diese notwendigerweise in der Unterwelt erfolgt, noch dass diese den Frevelhaften zukommen muss.

Zum Ersten bezeichnet das Wort *impius* entsprechend seiner etymologischen Bedeutung Unreinheit.<sup>257</sup> Sie bezieht sich vor allem auf die moralische Einstellung eines Menschen, welche seinen Entscheidungen zugrunde liegt.<sup>258</sup> Zum Zweiten bedeutet *inferus* das Unterirdische,<sup>259</sup> welches gleichsam wie ein Fundament ein letztes abschließendes Teil von etwas ist.<sup>260</sup> Zum Dritten bezieht sich *poena* auf die aufgrund der Missachtung eines Gesetzes ein Leid nachsichziehenden Strafe.<sup>261</sup> Weil weder der Begriff des *impius* die Begriffe des *inferus* und *poena* noch diese die jeweils anderen unter sich begreifen, ist eine mögliche Relation zwischen den Begriffen nicht wie bei dem Beispiel mit der Mutter und dem Sohn einsehbar und muss folglich andere Kriterien für die Anerkennung der Wahrheit oder Falschheit der Aussage voraussetzen.

Sofern die Aussage für wahr gehalten werden soll, bedarf es eines Kriteriums, das die Kombinierbarkeit der Begriffe in Bezug zur Wahrheit bestimmt. Weil sich die Aussage selbst auf einen Ort bezieht, der für den normalen Sterblichen erst nach seinem Ableben erreichbar ist, kann diese Bestimmung, wenn sie durch Erfahrung überprüft sein soll, nicht durch einen solchen Menschen für wahr erkannt worden noch erkennbar sein. Die Anerkennung der Wahrheit der Aussage ist somit durch die Glaubwürdigkeit der die Wahrheit Behauptenden bedingt. Ist dies der Fall, ist keine solche Bestimmung anerkennbar, wenn nicht das tatsächliche Vorliegen der Erfahrung des Menschen ge-

<sup>255</sup> [den Gottlosen sind in der Hölle Strafen bereitet; ...]

<sup>256</sup> Vgl. Platon : Gor. Kapitel 80-82, 524e-526d.

<sup>257</sup> Vgl. Doederlein, Ludwig: Handbuch der lateinischen Etymologie. S. 119. und. S. 139.

<sup>258</sup> Vgl. Doederlein, Ludwig: Handbuch der lateinischen Synonymik. S. 202f.

<sup>259</sup> Vgl. Doederlein, Ludwig: Handbuch der lateinischen Etymologie. S. 87.

<sup>260</sup> Vgl. Doederlein, Ludwig: Handbuch der lateinischen Synonymik. S. 109.

<sup>261</sup> Vgl. Ebd. S. 242.

geben ist, der die Wahrheit des Ausgesagten bestätigt und somit das zu einem bestimmten Zeitpunkt Vorliegen des durch die Aussage Ausgesagten. Denn bei solchen Aussagen ist durch die Erfahrung und Kenntnisse eines anderen das Vorliegen des Ausgesagten unabhängig von den eigenen Erfahrungen und Kenntnissen bestätigt.

Andernfalls ist mit Peter Abelard (1079-1142) darauf hinzuweisen, dass aufgrund des nicht Vorliegens des Ausgesagten allein die Bedeutung der verwendeten Wörter vorliegt, die bezogen auf die Aussage im Ganzen auf nichts verweist.<sup>262</sup> Wie nämlich das Wort „Rose“ ohne das Vorhandensein eines Dinges, welches eine bestimmte Rose ist, nur in allgemeiner Weise das bedeuten würde, was dadurch ausgesagt werden kann, wären die in der Aussage vorkommen Begriffe nicht mehr als ihre allgemeinen Bedeutungen. Sie mögen zwar aufgrund ihrer Widerspruchsfreiheit referieren können, doch wenn sie nichts bezeichnen, ist niemals einsehbar, ob die Referenz mit einer bezeichneten Entität übereinstimmt. Worin jedoch die Erkenntnis von Wahrheit und Falschheit besteht.

Bezeichnen die Begriffe einer Aussage nichts tatsächlich Erfahr- und Erkennbares, sind sie nicht mehr als bloße Definitionen. Das durch sie Ausgesagte entzieht sich so dann einer metaphysischen Deutung, weil ihre Bestimmung allein universal ist, d.h. allein die Bestimmung von Begriffen ist.<sup>263</sup> Beurteilt man daher eine Aussage aufgrund der Erfahrung und Kenntnisse anderer, ist sie nur dann für wahr oder falsch haltbar, wenn der Beurteilende weiß, dass das Ausgesagte mehr als die Bedeutung der verwendeten Begriffe ist.

Letztlich verweist Cicero auf diejenigen probablen Aussagen, die eine bestimmte Ähnlichkeit (*similitudo*) zu den vorangegangenen Beispielen aufweisen. Dahingehend sind zwei Arten zu unterscheiden: die Ähnlichkeit „*ex paribus*“ und „*in iis rebus, quae sub eandem rationem cadunt, [...]*“<sup>264</sup>. Um erstere für wahr halten zu können, ist nicht nur die Kenntnis der Begriffe und der realen Möglichkeit des Ausgesagten vorauszusetzen, sondern auch rhetorisch-grammatische Kenntnis, durch die erkennbar ist, dass durch die grammatischen Relationen der verwendeten Wörter die Aussage im Ganzen etwas Anderes aussagt als dasjenige, auf welches die Begriffe referieren.

---

<sup>262</sup> Vgl. Peter Abelard: *Logica Ingredientibus*. In: Martin Grabmann (Hg.): Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Band 21. S. 30<sup>1-5</sup>.

<sup>263</sup> Vgl. King, Peter: *Metaphysics*. In: Jeffrey E. Brower (Ed.); Kevin Guilfooy (Ed.): The Cambridge Companion to Abelard. S. 106<sup>38</sup>-108.

<sup>264</sup> Cicero: *De inv. lib. I. cap. XLVI*. [aus Gleichen], [in denjenigen Dingen, die unter denselben Grund fallen, ...]

Ciceros Beispiel hierfür ist: „Nam ut locus sine portu navibus esse non potest tutus, sic animus sine fide stabilis amicis non potest esse.“<sup>265</sup> Ausgesagt ist das Bestehen einer bestimmten Analogie — i.e. gemäß dem altgriechischen ἀναλογία eine Entsprechung — des durch *sic* eingeleiteten Hauptsatz mit dem durch *nam* eingeleiteten Kausalsatzes. Weil sich die Analogie allein auf die beiden Sätze der Aussage im Ganzen beziehen, kann sie sich nicht, wie auf den ersten Blick angenommen werden könnte, auf eine etwaige Synonymie der in den Sätzen vorkommenden Wörter beziehen. Grammatisch geschieht dies gewöhnlich durch einen einfachen Aussagesatz, indem man das Subjekt durch das Prädikat mit einem Objekt zu einer synonymen Einheit bestimmt. Weil man durch die rhetorische Figur der Analogie eine Relation zwischen verschiedenartigen Sätzen und deren Aussagen ausgesagt, ist die Aussage im Ganzen nur dann für wahr haltbar, wenn zum einen die Relation der durch die grammatikalische Verwendungsweise bestimmten im Satz vorkommenden Wörter erkannt ist. Zum anderen muss ersichtlich sein, was durch die einzelnen Aussagen ausgesagt ist.

Ist das Erstere nicht gegeben, so sind die beiden Sätze nur als Aussagen erkennbar, die nicht aufeinander bezogen sind. Wäre Zweiteres nicht gegeben, so ist zwar erkennbar, dass sich zwei Sätze hypotaktisch aufeinander beziehen, doch ist nicht verstehbar, was die grammatikalische Relation ausgesagt. Folglich ist die Anerkennung der Wahrheit einer solchen probablen Aussage sowohl durch die grammatikalisch-rhetorischen Kenntnisse als auch der Erkenntnis desjenigen bedingt, was durch die einzelnen Aussagen ausgesagt wird.

Um die zweite Art von probabler Aussage für wahr halten zu können, ist nicht nur die grammatikalische Kenntnis der in den Sätzen vorkommenden Wörter vorauszusetzen, sondern auch die Kenntnis des Anwendungsgebietes, auf das sich die Aussage bezieht und innerhalb dessen deren Gültigkeit erkennbar ist. Ciceros Beispiel dafür ist: „Nam si Rhodiis turpe non est portorium locare, ne Hermocreon quidem turpe est conducere.“<sup>266</sup> Unter der Zuhilfenahme der Digesten des Justinian ist das Beispiel als ein Fall der *locatio conductio* zu identifiziert. Das ist eine Verbindung, die durch die Übereinstimmung von Rechtsparteien bezüglich eines Preises (*merces*) von etwas Bestimmtem zustande kommt.<sup>267</sup> Dabei stellt der *locator* etwas Bestimmtes zur Verfü-

<sup>265</sup> Ebd. lib. I. cap. XLVII. [Denn wie ein Ort ohne Hafen für Schiffe nicht sicher sein kann, so kann das Gemüt ohne Treue für Freunde nicht belastbar sein.]

<sup>266</sup> Ebd. lib. I. cap. 47. [Denn wenn es den Rhodiern nicht schimpflich ist einen Hafenzoll zu erheben, ist es Hermokreon gewiss nicht schimpflich zu pachten.]

<sup>267</sup> Vgl. Dig. 19.2.1, Paulus 34 ad ed.

gung,<sup>268</sup> welches auf der Grundlage des festgelegten Preises durch den *conductor* genutzt und mitgeführt werden kann.<sup>269</sup> Die beiden Aussagen des Satzes im Ganzen beziehen sich somit auf das mögliche Rechtsverhältnis der Verpachtung.

Das Hermokreon das gleiche Recht zusteht zu pachten, wie den Rhodiern zu verpachten bzw. das eine das andere bedingt, ist nur dann einsehbar, wenn die verwendeten Wörter entsprechend den Rechtstexten verstanden werden, durch welche diese ihre Bedeutung erhalten haben. Ohne die Kenntnis des Rechts wäre völlig unklar, was durch die Wörter „locare“ und „conducere“ in diesem Kontext ausgesagt werden soll, noch inwiefern sich diese aufeinander beziehen können. Ohne dass sie im rechtlichen Kontext definiert wären, würde „locare“ allein soviel bedeuten wie „setzen“, „stellen“ oder „legen“ und „conducere“ soviel wie „zusammenziehen“, „verbinden“ oder „versammeln“. Fehlt die Kenntnis des rechtlichen Kontexts, so ist unverständlich in welcher Weise die beiden Aussagen des Satzes so aufeinander zu beziehen sind, dass die Verbindung der beiden Aussagen für wahr haltbar ist. Insofern ist die Anerkennung der Wahrheit oder Falschheit solcher probablen Aussagen durch die genaue Kenntnis des die Bedeutung der Begriffe bedingenden Kontextes bedingt.

## 8. 2 Enthymematische Begründung

Die Überzeugung von der Wahrheit oder Falschheit einer probablen Aussage ist also durch die Kenntnisse des über die infrage stehenden Aussagen Urteilenden bedingt. Ist dies der Fall, wird durch die Verwendung einer probablen Aussage innerhalb eines Schlusses nicht allein die sie stützende Theorie vorausgesetzt, sondern mindestens alles zur Überzeugung der Wahrheit oder Falschheit einer Aussage Hinführende. Denn ohne diese Voraussetzungen bestünde kein Grund, weshalb man eine probable Aussage überhaupt innerhalb eines Schlusses wie eine wahre oder falsche Aussage verwenden sollte. Wenn man daher Suárez in seiner Behauptung folgt, dass durch die Verwendung probabler Aussagen innerhalb eines Syllogismus die Herleitung von praktischen Prinzipien möglich ist, so setzt der Syllogismus mehr Prämissen voraus, als bei dessen Bildung angeführt sind. Ein solcher Syllogismus<sup>270</sup> entspricht dem, was nach Aristoteles „Enthymem“ genannt wird.<sup>271</sup> Denn der Beurteilende des Syllogismus

<sup>268</sup> Was der locator zur Verfügung stellt kann alles sein, wofür ein bestimmter Preis ausgehandelt werden kann, d.h. sowohl Sachen wie Dienstleistungen können darunter fallen. Vgl. e.g. Dig. 19.2.2.1, Gaius 2 rer. cott.; Dig. 19.2.5, Ulpianus 28 ad ed oder Dig. 19.2.61pr., Scaevola 7 Dig.

<sup>269</sup> Vgl. Dig. 19.2.15pr., Ulpianus 32 ad ed.

<sup>270</sup> Vgl. Aristoteles: Top. A, Kapitel 1, 100a25-27; 100a29-30

<sup>271</sup> Vgl. Aristoteles: Rhet. A, Kapitel 2, 1356b 1-4.

muss von selbst die fehlenden Prämissen durch seine Kenntnisse ergänzen, um von dessen Wahrheitswert überzeugt sein zu können.<sup>272</sup>

Freilich kann man an dieser Stelle eingewenden, dass das Enthymem ein bloß rhetorischer Schluss ist und das Obige allein dafür gilt, um jemanden von etwas zu überzeugen. Wie Christof Rapp herausgearbeitet hat, ist dies nicht der Fall.<sup>273</sup> Denn das hieße, dass das Enthymem alleiniger Gegenstand der Rhetorik wäre. Dies stimmt nur insofern, als es gemäß demjenigen betrachtet wird, was dadurch ausgesagt und für wen dies ausgesagt wird.<sup>274</sup> Denn dann ist es allein in Hinsicht auf seinen Gebrauch, d.h. als Mittel, betrachtet und ist, je nachdem für welches Fachgebiet es gebraucht wird, seiner Art nach verschieden. So ist ein Enthymem in der Physik von einem in der Politik dadurch unterschieden, dass es allein innerhalb dieser Disziplinen überzeugend sein kann, während derselbe Schluss in einer anderen Disziplin unverständlich oder nicht-überzeugend ist. Denn dem Enthymem-Adressaten fehlt es an den nötigen fachspezifischen Kenntnissen.

Betrachtet man jedoch das Enthymem unabhängig von dem, wovon überzeugt werden soll, so bleibt es seiner Form nach ein Schluss, dessen Prämissen durch andere Aussagen bedingt sind, die sich entweder auf Allgemeines, Partikuläres oder Singuläres beziehen. Das ist aus der Analyse von Ciceros Beispielen zu sehen.

Je nachdem, ob diese Prämissen selbst die Konklusion anderer Schlüsse darstellen oder für deren Gültigkeit weitere Aussagen voraussetzen, ist mit Rapp die Art der Prämisse zu unterscheiden. Im ersten Fall handelt es sich um eine Sentenz. Diese sind Teil des Schlusses, stellen jedoch selbst Konklusionen dar. Diese lassen sich in zwei Arten einteilen, nämlich solche Sentenzen, die nur eine Konklusion darstellen und solche, denen ein begründender aber nicht beweisender Nachsatz folgt.<sup>275</sup> Beispiel für erstere Sentenz wäre „Du verwechselst den Himmel mit den Sternen, [...]“,<sup>276</sup> und zusammen mit dem Satz „[...]“, die sich nachts auf der Oberfläche eines Teiches spiegeln“,<sup>277</sup> ist die zweite Art von Sentenz gegeben. Der erste Satz gibt eine Konklusion in Form einer Feststellung an, die als Feststellung begründet sein muss, wenn sie

<sup>272</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhet. A*, Kapitel 2, 1357a 13-16.

<sup>273</sup> Vgl. Rapp, Christof: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*. Begründet von Ernst Grumach. Herausgegeben von Hellmut Flashar. Band 4. *Rhetorik*. Erster Halbband. S. 228f.

<sup>274</sup> Vgl. ebd. S. 229<sup>4-20</sup>.

<sup>275</sup> Vgl. ebd. S. 226<sup>10-11</sup>.

<sup>276</sup> Sapkowski, Andrzej; Simon Erik (Übers.): *Das Erbe der Elfen*. S. 299<sup>12</sup>.

<sup>277</sup> Ebd. S. 299<sup>12-13</sup>.

glaubhaft sein soll. Der zweite Satz gibt die Begründung der Feststellung an, da angegeben ist, weshalb eine Verwechslung besteht. Dass die Verwechslung besteht und die Begründung wahr ist, bleibt unbewiesen. Ein solcher Beweis erfordert nämlich weiterreichende Kenntnisse der Optik. Solche Aussagen stellen die zweite Art von Prämisse dar, die innerhalb des Schlusses auftreten können. Als Axiome oder für einen Beweis vorauszusetzende Aussagen bedingen sie die Wahrheit oder Falschheit der Sentenzen. Dadurch ist eine Deduktion überhaupt erst möglich. Somit kann durch die Verwendung probabler Aussagen auch eine Konklusion mit Notwendigkeit folgen und der Wahrheitswert der Aussage durch das Schlussverfahren formal wahr oder falsch sein. Denn diese gleichen den Sentenzen innerhalb eines Enthymems.

Wenn sich die *conscientia* durch probable Aussagen eines Enthymems bedient, um zu beurteilen, ob gemäß dem eigenen Wissen ein Grund zu handeln vorliegt, so ist, wenn die Konklusion ein Handlungsprinzip aussagen soll, danach zu fragen, wie dieses abzuleiten ist.

Versteht man unter Prinzipien unbedingt wahre Aussagen, die durch keine anderen Aussagen begründbar sind, besteht ein Widerspruch, ein Prinzip durch einen Schluss ableiten zu wollen. Dann wäre die Gültigkeit des Prinzips durch die Aussagen begründet, aus denen es abgeleitet worden ist. Diesbezüglich ist der Rhetorik-Kommentar<sup>278</sup> des Johannes von Jandun (ca. 1280-1328) zu beachten. Er weist zu dieser Thematik darauf hin, dass Prinzipien allein dann nicht innerhalb eines Schlusses die Konklusion bilden, wenn der Schluss entsprechend Aristoteles' *Analytica Priora* beweisend ist.<sup>279</sup> Denn der beweisende Schluss ist ein alle notwendigen Prämissen Anführender, um die Wahrheit der Konklusion herzuleiten.<sup>280</sup>

Dies kann nur dann der Fall sein, wenn die Prämissen unbedingt wahr sind, weil dann ausgeschlossen ist, dass die Konklusion nicht aus den Prämissen folgt. Weil solche Aussagen selbst Prinzipien sind, muss daher gelten: „Principia etiam licet non

<sup>278</sup> Zu den Besonderheiten des dialektischen und politischen Verständnisses der Rhetorik innerhalb der Rhetorikkommentare bis Johannes von Jandun siehe: Worstbrock, Franz Josef: Die *Rhetorik* des Aristoteles im Spätmittelalter. Elemente ihrer Rezeption. In: Aristoteles Rhetorik-Tradition: Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.-6. Oktober 2001 in Tübingen. Philosophie der Antike, Band 18. S. 181-194.

<sup>279</sup> Vgl. Johannes von Jandun: *Questiones in libros Rhetoricorum Aristotelis*. Lib. I. q. 10. S. 30<sup>26</sup>-<sup>28</sup> (Zitiert nach der Transkription der Questionen zur aristotelischen Rhetorik des Johannes von Jandun von Bernadette Preben-Hansen und Sten-Ebbesen: <http://www.preben.nl/pdf/JandunRH.pdf>)

<sup>280</sup> Vgl. Aristoteles: *An. pr.* 41b 6-31.

reducantur ad conclusiones que ex principiis probantur tamen illa eadem [...]“<sup>281</sup> Wäre ein Prinzip die Konklusion eines beweisenden Schlusses, ist sie durch andere Prinzipien bedingt. D.h. sie ist kein Prinzip, weil sie nicht unbedingt wahr ist und daher unter anderen Bedingungen auch falsch sein kann.

Anders verhält es sich nach Johannes jedoch bei Prinzipien, die in der Konklusion schließender Schlüsse ausgesagt werden. Denn: “[...] sunt principia in una ratiocinatione possunt fieri conclusiones alterius ratiocinationis saltem conclusiones illate [...]“<sup>282</sup> Auch wenn dies von ihm nicht weiter erläutert wird, so lässt es sich unter Zuhilfenahme der *Analytica Priora* erklären. Die Überlegung, welche Prämissen zum Beweis einer Aussage benötigt werden, sind wie ein Schluss aufzufassen, der aus der vollständigen Analyse der verwendeten Begriffe und deren Relationen hervorgeht. Denn daraus können Aussagen gebildet werden, die sich in wahrer Weise auf eine Aussage beziehen.<sup>283</sup> Analysiert man die Begriffe und Relationen einer Aussage, so schließt man aufgrund der Begriffe auf das durch sie Aussagbare und aufgrund der Relationen auf die Begriffe, die man für den Schluss vorauszusetzen hat. Ähnlich wie bei der Induktion schließt man dabei auf allgemeine Aussagen. Doch können diese bei der Analyse allein universal sein, weil man sie inhaltlich allein aus den formalen Eigenschaften der Bestandteile der Aussage abgeleitet und nicht aus den Annahmen über die singulären und universalen Umstände, welche die Wahrheit der Aussage für den Einzelfall begründen. Denn die formalen Eigenschaften gelten für alle Begriffe und Relationen, weil sie ohne sie nicht inhaltlich bestimmt sind. Z.B. muss zum einen ein Begriff sowohl mit sich selbst identisch sein als auch widerspruchsfrei sein, damit durch ihn etwas Bestimmtes ausgesagbar ist. Zum anderen muss eine Relation einen bestimmenden Grund haben, i.e. was die Relata zueinander bestimmt. Ist durch diese in elementarer Weise bestimmt, was diejenigen Eigenschaften sind, die den Begriffen und Relationen essentieller Weise zukommen müssen, um ein Begriff oder eine Relation einer bestimmten Art sein zu können, ist kein Begriff noch eine Relation ohne diese Eigenschaft möglich. Hieraus ist zu sehen, wenn man durch die essentiellen Eigenschaften erkennt, was und ob etwas durch einen Begriff und deren Relationen ausgesagt wird, man durch das Verfahren der Analyse auf Prinzipien schließen kann.

<sup>281</sup> Johannes von Jandun: *Questiones in libros Rhetoricorum Aristotelis*. Lib.I. q. 10. S. 30<sup>29-30</sup>. [Prinzipien kann man nicht auf Konklusionen zurückführen und jene aus Prinzipien auf demselben Weg beweisen ...]

<sup>282</sup> Ebd. S. 30<sup>30-31</sup>. [es gibt Prinzipien in einer Schlussfolge, sie können Konklusionen einer anderen Schlussfolge werden, nachdem mindestens die Konklusion gefolgt ist ...]

<sup>283</sup> Vgl. Aristoteles: *An. pr.* 43b1-38.



Man beweist sie dadurch nicht, sondern kann sie bloß erkennen. Denn wenn eine Aussage nicht ohne Prinzipien bewiesen werden kann, dann stehen die Prinzipien in einer bestimmten Relation zu den Begriffen der Aussage. Andernfalls würden die Prinzipien die Aussage nicht bedingen und könnten innerhalb eines beweisenden Schlusses keine Prämisse der analysierten Aussage sein.

### 8. 3 Keine Aussage ist gleichprobabel — singuläre Wahrheitswerte

Bildet die Konklusion des analytischen Schlusses die Erkenntnis eines Prinzips, das aus der Analyse einer bestimmten Aussage hervorgeht, ist ersichtlich, inwiefern durch die Verwendung eines formal enthymematischen Schlusses ein Handlungsprinzip durch probable Aussagen abgeleitbar ist.

Ist eine Aussage probabel, folgt aus der Analyse ihrer Bestandteile und deren Relation Aussagen, die dazu notwendig sind, damit die Aussage für wahr haltbar ist. Der Analysierende kann nur dann alle Aussagen auffinden, wenn er sowohl das durch die Begriffe Ausgesagt erkennt, als auch welche Relationen diese aufweisen. Denn ohne diese Kenntnis ist aufgrund der formalen Eigenschaften nichts Inhaltliches aus den Begriffen und Relationen ableitbar. Ist die Analyse durch die Kenntnisse des Analysierenden bedingt, so folgt die Kontingenz des Auffindens der Aussagen selbst. Ist durch fehlende Kenntnisse nicht vollständig erkennbar, was durch einen Begriff der Möglichkeit nach ausgesagt ist oder in welchen Relationen er zu anderen Begriffen und Aussagen stehen kann, kann die Analyse nur so weit fortschreiten, wie es die Kenntnisse des Analysierenden zulassen.

Bestehen die bestimmten Kenntnisse des Analysierenden kontingenterweise, so ist zweierlei ersichtlich. Zum einen können aus der Analyse ein und derselben Aussage bei zwei Analysierenden unterschiedliche Aussagen abgeleitet werden. Zum anderen kann die Analyse einer Aussage durch ein und denselben Analysten zu unterschiedlichen Zeitpunkten zu unterschiedlichen Ableitungen führen. Beispielsweise werden zwei Analysten aus der Aussage „Die lex talionis ist gerecht.“ zur Begründung von deren Wahrheit Verschiedenes ableiten, wenn zum einen der Begriff der *lex talionis* wie ein biblischer und zum andere wie ein naturrechtlicher Begriff verstanden wird und noch ganz anders, wenn er in beiderlei Hinsicht verstanden wird. Weiterhin heißt dies, dass nicht notwendigerweise alle Aussagen abgeleitet werden, die eine bestimmte Aussage begründen — was nicht heißt, dass dadurch nicht einige Prinzipien erkennbar sind. Denn werden dafür probable Aussagen verwendet, deren Wahrheit allein aufgrund der eigenen Kenntnisse angenommen ist, so ist sie in der Analyse zwar so ver-

wendet, als ob sie wahr wäre, doch ohne im vollen Umfang erkannt zu haben, worauf die darin vorkommenden Begriffe verweisen und welche Relationen diesbezüglich bestehen. D.h. die Verwendung der probablen Aussage ermöglicht nur eine eingeschränkte Weiterführung der Analyse einer Aussage.

Soll man ein Handlungsprinzip erkennen, das aussagt, dass zu handeln sei, weil der Grund, etwas Bestimmtes anzustreben, entsprechend den eigenen Gründen zu handeln gegeben ist, folgt, dass zum einen auch das Auffinden dieses Handlungsprinzips nur in eingeschränkter Weise geschehen kann. Zum anderen ist durch die Zunahme der Kenntnisse desjenigen, der das Vorliegen des Handlungsprinzip bzw. -prinzipien erkennen möchte, die Analyse weniger eingeschränkt.

Die Auffindung eines Handlungsprinzips muss also bereits die Kenntnis der eigenen Gründe zu Handeln voraussetzen, sofern unter dem Grund die einen Handelnden zum Handlungsvollzug bestimmende Bestimmung zu verstehen ist. Ist der Handelnde gemäß seinen Eigenschaften selbst ein Relatum, das aufgrund einer bestimmten Aussage über eine Handlung handeln soll, muss ihm der Grund bekannt sein, der ihn in Beziehung zur Aussage über die Hervorbringung und Vollendung einer Handlung bestimmt. Andernfalls würde er durch eine Analyse nur erkennen, dass eine Aussage ein bestimmtes Handlungsprinzip voraussetzt, jedoch nicht, dass dieses ihn auch zum Handeln verpflichtet. So kann der sich selbst als tugendhaft Bestimmende nur durch ein solches Handlungsprinzip zur Vollendung einer Handlung verpflichtet sein, das ihn als Tugendhaften einbezieht. Denn wenn er sich nicht nach diesem Prinzip richtet, kann er auch nicht tugendhaft sein, weil er keine tugendhafte Handlung hervorbringt.

Weil dies wiederum durch die Kenntnis der Bedeutung der Begriffe und deren Relationen bedingt ist, heißt dies nicht, dass durch die Analyse einer Aussage, welche die Tugendhaftigkeit einer Handlung aussagt, man die Relationen so erkennt, dass daraus ein verpflichtendes Prinzip erkennbar ist. So mag z.B. eine Aussage eine gerechte Handlung aussagen. Weiß der Analysierende nicht, dass Gerechtigkeit eine Tugend ist, so wird er zwar erkennen können, dass nur derjenige gerecht ist, der eine solche Handlung vollzieht, doch nicht, dass dies für den Tugendhaften ebenfalls gilt, weil Gerechtigkeit eine bestimmte Art von Tugend ist. Folglich würde er ein Handlungsprinzip erkennen können, das verpflichtend ist, aber aufgrund seiner Unkenntnis wie ein für ihn nicht Verpflichtendes angesehen wird.

Gleiches gilt, wenn die so gebildete Konklusion im enthymematischen Schluss allein durch probable Aussagen bedingt ist. Denn wird aufgrund einer probablen Aussage die Bedeutung eines Begriffes oder bestimmte Relationen ausgeschlossen, welche dieser zu anderen aber tatsächlich aufweist bzw. werden aufgrund dessen den Begriffen Bedeutungen und Relationen zugeschrieben, welche sie nicht haben, so wird entweder kein verpflichtendes Prinzip erkannt oder aber eine Aussage, die für den Analysierenden als verpflichtend gilt, obwohl sie es nicht ist. Nur dann ist also ein verpflichtendes Handlungsprinzip durch einen enthymematischen Schluss erkennbar, wenn die Begriffe der analysierten Aussage in direktem Bezug zu denjenigen Aussagen stehen, welche auf die Eigenschaften des Analysierenden referieren und diese von ihm gewusst werden.

Hieraus ergibt sich folglich, dass das Handlungsprinzip mit Notwendigkeit aufgrund des Schlussverfahrens folgt, wenn die Kenntnisse des Analytikers das Ganze gewusster spekulativer Aussagen darstellt, derer sich die *conscientia* in ihrem Urteil über das Vorliegen eines verpflichtenden Grundes bedient, und das praktische Urteil der *conscientia* die Erkenntnis des Vorliegens eines ihn verpflichtenden Handlungsprinzips ist. Dass dieses Handlungsprinzip allgemeingültig ist, ist aufgrund der Bedingtheit durch die Kenntnisse des Individuums während der Analyse nicht beweisbar. Vielmehr ist es daher nur in Hinsicht der Kenntnisse des Individuums während der Analyse gültig. Ein praktisches Urteil kann daher falsch sein, während das spekulative Urteil wahr ist. Denn wenn auch die *conscientia* durch ein spekulatives Urteil bestätigt, dass ein Grund zum Handeln vorliegt, so kann die Analyse, die zur Erkenntnis des Handlungsprinzips führen soll, doch eine falsche Aussage als verpflichtend darstellen. Denn die Analyse war durch die Kenntnisse des Individuums selbst fehlerhaft.

Ist dies der Fall, so sieht man, dass es für ein Individuum bei der Beurteilung, ob probablen Aussagen zu folgen ist bzw. sie als wahr anzuerkennen sind, keine gleichprobablen Aussagen geben kann. Denn auch wenn sie dasselbe aussagen, dann sind sie doch durch unterschiedliche Theorien bzw. Kenntnisse begründet.

Wenn die Analyse aufgrund derselben Kenntnisse den Grund dafür erkennen lässt, weshalb eine Aussage bloß probabel ist, dann muss dieser bei jeder Aussage verschieden sein. Denn die in ihr vorkommenden Begriffe und Relationen sind verschieden, die in Bezug zu den Kenntnissen des Analysierenden analysiert sind.

Wenn Probabilität ein Wahrheitswert ist, ist er somit für jede Aussage singular und nicht etwa universal. Universal wäre er nur, wenn er entweder unbedingt gültig ist oder aus einem beweisenden Schluss hervorgeht. Ist die Probabilität zweier Aussagen, die dasselbe aussagen, singular, so können sie nicht gleichprobabel sein, weil dies bedeuten würde, dass sie gemäß ihrer Probabilität identisch wären. Können sie bezüglich ihrer Probabilität nicht identisch sein, so können sie auch nicht gleich probabel sein.

Hieraus ist zu fragen, inwiefern man probablen Aussagen folgen kann, wenn alles, was aus deren Analyse erkennbar ist, im Verhältnis zu wahren Aussagen keine universale Gültigkeit beansprucht. Es ist also die Frage zu stellen, was dem Urteil einer *conscientia* die Sicherheit gibt, dass das Urteil auch gut bzw. wahr ist. Erst durch die Erkenntnis dieses Grundes versteht man, weshalb man an der Wahrheit und Gutheit eines solchen probablen Urteils nicht vernünftig zweifeln kann.

## 9 Intrinsische und Extrinsische Probabilität und das Kriterium der Non-Certitudo

Interessanter Weise gibt der in der Literatur als der „Prinz des Laxismus“ verschrieene Zisterzienser Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682) umfangreiche Anhaltspunkte und Überlegungen bezüglich des Grundes, welcher der *conscientia* die infrage stehende Sicherheit gibt. Dies in einer Art und Weise, die kaum einem Laxismus gerecht werden könnte. Laxismus lässt sich nämlich in zweierlei Hinsicht bestimmen. Zum Ersten als die Ansicht, dass dem Menschen aufgrund seiner epistemischen Beschränktheit niemals Sicherheit in seinen Aussagen gegeben sein kann und daher nur für ein vollkommenes Wesen erkennbar ist, wann eine Aussage wahr oder gut ist. Zum Zweiten als die Ansicht, dass jeder beliebige Grund, der gegen eine verpflichtende oder wahre Aussage hervorbringbar ist, ausreicht, um der Aussage die Verpflichtung oder Wahrheit abzuspochen.<sup>284</sup> Beide Hinsichten sind nicht mit Caramuels Spätwerk — dem *Apologema* und der *Dialexis de Non-Certitudine* — vereinbar. Daher ist die Meinung, die Julia Fleming in ihrer Untersuchung über das Werk Caramuels vertritt, nachvollziehbar, dass zu viele Autoren die Textstellen, welche sie bearbeiten, nicht im Ganzen lesen und daher in seinem Text finden, was seinem Ruf in der Sekundärliteratur entspricht.<sup>285</sup>

<sup>284</sup> Vgl. Leimbach, Karl Alexander: Untersuchung über die verschiedenen Moralsysteme. S. 58.

<sup>285</sup> Vgl. Fleming, A. Julia: Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel. S. 45f.

### 9. 1 Sicherheit probabler Aussagen

Nachdem Caramuel sich im ersten Teil seiner *Apologema* gegen die von Cornelius Jansen (1585-1638) aufgestellten und durch Prospero Fagnani (ca.1598-1678) verteidigte Lehre über die Möglichkeit der Befolgung göttlicher Gebote ausgesprochen hat, wendet er sich einer genaueren Erörterung der Bedeutung des Probabilitätsbegriffes zu. Er führt sie anhand verschiedener Theoremata aus. Weil die *Apologema* gegen den Jansenismus gerichtet ist, ist zu erwähnen, dass sich Caramuel vor allem gegen Jansenius' Ansicht richtet, dass der Mensch die göttlichen Gebote befolgen will, dies jedoch oftmals nicht kann.<sup>286</sup> Daher fasst Caramuel den Ausgangspunkt der jansenistischen Lehre unter dem Grundsatz zusammen: „Deus impossibilia iubet“<sup>287</sup>. Gegen diesen Grundsatz zu argumentieren bildet den Fixpunkt seiner Gedankengänge.

Hinsichtlich der Frage um die Sicherheit der *conscientia* bei probablen Aussagen erweist sich das IX. Theorema als betrachtenswert, weil in diesem die Probabilität von Aussagen gemäß ihrer internen bzw. externen Bedingtheit untersucht wird. Dies zu dem Zweck, dass der formale Grund ersichtlich werden soll, der angibt, dass eine Aussage mit Sicherheit probabel ist. Dass die Erkenntnis dieses Grundes unabdingbar ist, zeigt sich darin, dass noch völlig unbekannt ist, welcher Grundsatz die Probabilität einer Aussage gewährleistet. Denn selbst wenn die *conscientia* eines Individuums eine probable Aussage hervorbringt, bleibt ohne formalen Grund der Probabilität einer Aussage nicht ersichtlich, was sie als probabel bestimmt. Selbst unter Einbezug aller Kenntnisse des Individuums ist dann immer bezweifelbar, ob die Aussage probabel ist. Wie der Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten die Wahrheit einer Aussage durch die sichere Falschheit des Gegenteils gewährleisten, so muss auch die Probabilität einer Aussage durch einen Grundsatz gewährleistet werden. Denn dass die Grundsätze, welche die Wahrheit von Aussagen sichern, für die Probabilität einer Aussage nicht zureichen, ist zum einen aus der Singularität des Wahrheitswertes einer probablen Aussage ersichtlich und zum anderen aus der damit einhergehenden Unabhängigkeit von anderen probablen Aussagen. Ist der Wahrheitswert einer probablen Aussage aufgrund der Bedingtheit durch die Kenntnisse eines Individuums im Ganzen als singular zu betrachten, drücken die Aussage und die darin vorkommenden Begriffe

<sup>286</sup> Vgl. Jansen, Cornelius : Augustinus seu doctrina S. Augustini de Humanae naturae sanitate, aegritudine, medicinâ adversus Pelagianos & Massilienses. Tomus III. lib. III. cap. XIII col. 324-337.

<sup>287</sup> Vgl. Lobkowitz, Johannes Caramuel y: Apologema pro antiquissima, et universalissima doctrina de probabilitate. Contra novam, singularem, improbabilemque D. Prospero Fagnani Opinionem.: epist. I. n. 13. S. 7. [Gott befiehlt Unmögliches.]

selbst keine Relation zu anderen Aussagen oder Begriffen außerhalb der Kenntnisse des sie bildenden Individuums aus. D.h., eine solche Aussage drückt bloße Identität hinsichtlich der Kenntnisse des Individuums aus. Expliziert eine solche Aussage daher was in den Kenntnissen bereits enthalten ist, kann durch die notwendige Übereinstimmung des Ausgesagten mit den Kenntnissen des Individuums nichts anderes den Wahrheitswert bestätigen als die Identität selbst. Insofern ist der Wahrheitswert einer probablen Aussage eines Individuums auch nicht durch andere, vielleicht gegensätzliche probable Aussagen anderer Individuen bedingt. Denn diese explizieren nur die Übereinstimmung des Ausgesagten mit den Kenntnissen der Individuen. Aus dieser Vorbetrachtung folgt daher, dass der Wahrheitswert einer jeden probablen Aussage hinsichtlich derer, die sie hervorbringen, als gleichwertig betrachtet werden muss. Selbst dann, wenn die Übereinstimmung der einzelnen Aussagen mit demjenigen, worauf sie referieren, unterschiedlich ist.<sup>288</sup>

In dem erwähnten IX. Theorema untersucht Caramuel zunächst, welches der formale Grund für die Probabilität von Aussagen ist, die sich auf externe Quellen stützen. Solche Aussagen sind beispielsweise durch anerkannte Autoritäten als probabel anzusehen. Dazu definiert er: „*Opinio probabilis ab extrinseco dicitur, qua habes sufficientem auctoritatem: & probabilior qua maiorem habet auctoritatem.*“<sup>289</sup> Dies erweckt zunächst den Anschein, dass die Probabilität einer Aussage durch die Autorität der sie Vertretenden sichergestellt wird. Daraus ergibt sich die Frage, wie der Begriff der Autorität zu bestimmen sei und wie bzw. ob durch diesen die Sicherheit der Probabilität einer Aussage gewährleistet ist.

Definiert man ihn zunächst als quantitativen Maßstab, der sich aus der Anzahl anerkannter Gelehrter zu einem bestimmten Fachgebiet ergibt, so ist zwar verstehbar, weshalb eine Aussage von anderen für probabel gehalten wird, aber nicht, was den Wahrheitswert der Aussage als probabel bestimmt. Caramuel verdeutlicht dies durch den Hinweis, dass eine bloße Anzahl von Namen eine Meinung nicht probabel macht. So ist es z.B. ausgeschlossen, dass eine Meinung, die ganz sicher falsch oder wahr ist,

288

Vgl. Lobkowitz: Caramuel y: *Dialexis de Non-Certitudine*. n. 233 S. 102<sup>42-44</sup>.

289

Vgl. Lobkowitz: Caramuel y: *Apologema*. Epist. II. n. 89. S. 39f. [Man nennt eine Meinung von außen her probabel, wo du ausreichend Autorität hast: und probabler wo sie mehr Autorität hat.]

allein durch die Anzahl gegensätzlicher Meinungen von anerkannten Gelehrten probabel wird.<sup>290</sup>

Ist bewiesen, dass der Wahrheitswert einer Aussage entweder wahr oder falsch ist, so ist dieser mit Notwendigkeit bestimmt. Denn ein Beweis bestimmt den Wahrheitswert einer Aussage in unabänderlicher Weise durch die Anwendung logischer Schlussverfahren. Somit ist ein solcher Wahrheitswert gewiss wahr oder falsch. Wie aus Caramuels Beispiel hervorgeht, ist dies nicht die einzige Art und Weise, wie man Gewissheit erlangen kann. Denn in theologischer Hinsicht ist die göttliche Offenbarung die unmittelbarste Einsicht in die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage.<sup>291</sup> Diese gilt folglich selbst dann, wenn das durch sie Erkannte von niemandem für probabel gehalten bzw. die Probabilität ausgeschlossen wurde. Folglich schließt Gewissheit Probabilität aus. Des Weiteren scheint durch eine rein quantitative Bestimmung des Begriffs „Autorität“ nicht erkennbar, worin die Probabilität einer Aussage begründet ist.

Ähnlich verhält es sich nach Caramuel auch die Begründung mit einer qualitativen Bestimmung des Begriffes. Zeichnet sich die Autorität eines Gelehrten durch seine Gelehrtheit aus, so ist die Größe der Autorität verschiedener Gelehrter schwierig zu entscheiden, wenn diese einander widersprechen.<sup>292</sup> Wenn die Ausprägung der Gelehrtheit eines Menschen als Eigenschaft jeweils singulär und somit von Mensch zu Mensch verschieden ist, dann kann auch ein Mensch gelehrter sein als viele Menschen zusammen. Um dies genau beurteilen zu können, scheint man wiederum eines quantitativen Maßstabes zu bedürfen, der eine Qualität quantitativ bestimmbar macht. Das widerspräche der singulären Bestimmtheit der Gelehrtheit eines Menschen. Denn die Gelehrtheit als Ganzes lässt sich als die Einheit von Erkenntnissen definieren, die das Wissen eines Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt darstellt. Sofern sie eine Einheit ist, kann sie nicht relational bestimmt werden. Jeder Versuch, eine solche Einheit zu zergliedern würde die Vernichtung der Identität der Gelehrtheit eines Menschen nach sich ziehen. Wenn durch die Quantifizierung aus der Einheit eine Vielheit von Bestimmungen von Gelehrtheit wird, dann müssten diese unabhängig voneinander als Bestimmungen bestehen können. Andernfalls sind sie nicht unabhängig von der Einheit als separate Einheiten des quantitativen Maßstabs betrachtbar. Somit ergibt sich, dass durch Quantifizierung nichts über die Gelehrtheit eines Menschen erkennbar ist.

---

<sup>290</sup> Vgl. Ebd. epist. II n. 89. S. 40.

<sup>291</sup> Vgl. Ebd. n. 90. S. 40.

<sup>292</sup> Vgl. Ebd. n. 98. S. 44<sup>12-15</sup>.

Insofern ist verständlich, dass Caramuel auf das Fundament verweist, von welchem aus die als Autoritäten anerkannten Gelehrten argumentieren. Dieses besteht vor allem in dem, welches die intrinsische Probabilität einer Aussage begründet, nämlich die von ihm betitelte „ratio gravis“. <sup>293</sup>

Intrinsisch ist sie deshalb zu nennen, weil sich die Probabilität einer Aussage durch die eigene und selbstständige Überprüfung einer Aussage mit Blick auf ihre *rationes graves* erkennen und verteidigen lässt. Nach Caramuel kann für den Einzelnen eine Aussage nur dann probabel sein, wenn er sie mit Hilfe all seiner Fähigkeiten und Kenntnisse überprüft hat. Daher setzt die Erkenntnis von Probabilität genügend Bildung und Fähigkeiten hinsichtlich des Themengebietes voraus, auf die sich die Aussage bezieht. Denn dadurch ist sie entsprechend denjenigen Gründen untersuch- und bewertbar, die zur Anerkennung der Probabilität voraussetzen sind. <sup>294</sup> Insofern sind die *rationes graves* die Grundsätze, von denen die Aussage selbst abgeleitet ist.

Erst dann, so Caramuel, gewinnt eine Aussage aus der intrinsischen Probabilität ihre extrinsische Probabilität. Denn der Prüfende ist dann in der Lage die probable Meinung „*sine confusionis formidine*“ <sup>295</sup> gegen andere zu verteidigen und argumentativ zu stützen. <sup>296</sup> Der intrinsischen Probabilität kommt daher eine bestätigende Funktion in Hinsicht auf die extrinsische Probabilität zu. D.h., dass durch die Analyse einer probablen Aussage, die man nicht auf der Grundlage der eigenen Kenntnisse deduziert, erweist, dass Gründe vorhanden sind, welche die Probabilität dieser Aussage gewährleisten.

Eine solche Analyse müsste darin bestehen herauszuarbeiten, welche Kenntnisse der Mensch besessen hat, als er die Aussage formulierte — ein Verfahren, das aufgrund der Anzahl an gelehrten Meinungen und der epistemischen Beschränktheit des Menschen durch einen Menschen kaum im Ganzen realisiert werden kann. <sup>297</sup>

Aus diesen Ausführungen ist ersichtlich, worin die Autorität extrinsisch probabler Aussagen besteht, die ihre Probabilität gewährleistet. Sie ist in zweifacher Weise aufzufassen. Wenn eine Aussage in ihrer Probabilität erst durch die Erkenntnis der voraussetzenden Gründe bestätigt ist, um sie als solche anzuerkennen, liegt in densel-

<sup>293</sup> Vgl. Ebd. n. 91. S. 40f. [gewichtiger Grund]

<sup>294</sup> Vgl. S. 40<sup>35-37</sup>. 41<sup>1-2</sup>.

<sup>295</sup> Ebd. n. 91. S. 41<sup>8</sup>. [ohne verwirrende Angst]

<sup>296</sup> Ebd. n.91. S. 41.

<sup>297</sup> Vgl. Ebd. n. 98. S. 44.



ben auch die Autorität begründet. Versteht man Autorität vom lateinischen „auctoritas“ her, so bedeute dies unter anderem die Gültigkeit einer Behauptung.<sup>298</sup>

Der Wahrheitswert einer Behauptung kann nur dann bewiesen definit sein, d.h. gültig, wenn sich die Aussage ohne Widerspruch aus den sie vorausgesetzten Grundsätzen herleiten lässt. So kann die Behauptung: „Die Erde ist eine Scheibe.“ nur dann unter anderen Behauptungen gültig und probabel sein, wenn man eine Mechanik voraussetzt, zu deren grundlegenden Annahmen die Gravitationskraft im newtonschen Sinne nicht gehört. Ist insofern erkannt, aus welchen Grundsätzen die Aussage hervorgebracht wurde, so ist zu sagen, dass sie durch die erkannten und geprüften Gründe intrinsische Autorität besitzt. Weil die aus den Grundsätzen hergeleitete Aussage durch die Kenntnisse und Fähigkeiten desjenigen bedingt ist, welcher sie als probable Aussage formuliert hat, hat auch dieser als Autorität zu gelten. Wenn der Wahrheitswert der probablen Aussage durch ebendieselben Kenntnisse des Einzelnen bedingt ist, dann ist dieser die notwendige Bedingung, ohne die der Wahrheitswert überhaupt nicht definit sein kann. Denn würde dieses Individuum mit seinen Kenntnissen nicht gegeben sein bzw. wäre es nicht gewesen, so ist die Aussage selbst nicht zu verstehen, weil nicht ersichtlich wäre, ob den verwendeten Wörtern eine Bedeutung zukommt bzw. in welcher Weise die damit verbundenen Begriffe referieren. Dann wären es allein Zeichen bzw. Laute, die für sich selbst stehen würden.

Aus der Perspektive eines Logikers läßt sich diesbezüglich einwenden, dass der Wahrheitswert von Begriffen und Aussagen unabhängig davon ist, ob sie jemals geäußert wurden bzw. werden. Daher ist es widersinnig, dass die notwendige Bedingung für die Definitheit des Wahrheitswerts einer probablen Aussage die Kenntnisse eines Individuums sind. Schließlich sind die Begriffe in Aussagen stets universal und können daher von jedem Individuum in gleicher Weise zu denselben Aussagen verbunden werden. Folglich kann auch jedes Individuum dieselben Aussagen zu jedem Zeitpunkt herleiten, ganz unabhängig von den Kenntnissen eines anderen Individuums. Aufgrund dieser Universalität ist auch jede beliebige Aussage hinsichtlich ihrer vorausgesetzten Grundlagen untersuchbar und somit unabhängig von den Kenntnissen eines Individuums erkennbar. Worin die Autorität einer Aussage begründet sein muss.

---

<sup>298</sup> Vgl. Georges, Karl Ernst: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Band 1, col. 706-708.

In metaphysischer Hinsicht ist zu entgegnen, dass ein Begriff zwar in universaler Weise referiert, wenn er definiert ist, die Definition und damit die Art der Referenz der verwendeten Begriffe jedoch in hergeleiteten Aussagen immer durch die Verknüpfung von Begriffen bedingt ist, aus denen man sie herleitet. Ist die genaue Definition eines Begriffes durch die Verknüpfung anderer Begriffe zu Aussagen bedingt, indem diese seine Prädikation modifizieren, ist dieser als integraler Bestandteil des Ganzen an Aussagen zu betrachten, aus denen seine Definition ersichtlich wird. Denn ohne genau diese Aussagen wäre er nicht in der Weise definiert, wie er in einer hergeleiteten Aussage referieren würde.

Erlangen die Begriffe eine modifizierte Definition durch die Erkenntnisse und Fähigkeit des Individuums, welches die daraus gebildeten Begriffe in Relation zueinander setzt, so ist das daraus hervorgebrachte Ganze als ein Artefakt zu betrachten. Denn die modifizierte Bedeutung der Begriffe ist erst durch das Individuum geschaffen. Sie ist also nicht durch einen bereits bestehenden Begriff ausgesagt, wie es der Begriff einer bestimmten Theorie ist. D.h., dass es sich bei solcherlei Art von Begriffen um Individualbegriffe handelt, deren genaue Definition man niemals vollständig erkennen kann.

Der Wahrheitswert einer probablen Aussage ist also aufgrund der in ihr vorkommenden Begriffe und deren Bedingtheit durch andere Begriffe und Aussagen nicht verstehbar, wenn nicht erkannt wird, inwiefern sie ein integraler Bestandteil eines Artefakts ist. Ohne diese Erkenntnis bliebe sie, wie eine Scherbe in einem Haufen zerbrochener Tonkrüge, nur ein Fragment unbekannter Herkunft.

## 9. 2 *Non-Certitudo*

Das genaue Problem der Sicherheit der Probabilität von Aussagen in Hinsicht auf die durch die *conscientia* als wahr oder falsch beurteilten Aussagen ist nun ersichtlich. Ist eine Aussage erwiesenermaßen wahr oder falsch, so besteht bei der Beurteilung der *conscientia* Gewissheit über die Befolgung einer bestimmten Aussage bzw. der Anerkennung ihres Wahrheitswertes. Denn ergibt der Beweis der Aussage, dass diese notwendigerweise wahr oder falsch ist, so kann kein Zweifel über das durch sie Ausgesagte bestehen. Folglich könnten nur als gewiss geltende Urteile der *conscientia* als sicher gelten.

Dies, so Caramuel, mag zwar die Meinung der Gelehrten seiner Zeit sein, ist jedoch ein „Pulcher Sorites.“<sup>299</sup> Denn dies würde bedeuten, dass überhaupt nur jede Handlung, die aufgrund des Urteils der *conscientia* vollzogen wird, sicher sein kann, wenn das Individuum vollständiges Wissen über das Ausgesagte besitzt. Nur ein solches Individuum wäre in der Lage, moralisch korrekt zu handeln, d.h. in der Weise, dass es keine Sünde begehen kann. Besteht man darauf, dass ein Individuum nur dann moralisch korrekt handeln kann, wenn das Urteil der *conscientia* durch ein vollständiges Wissen gestützt ist, so würde daraus nach Caramuel folgen, dass eine aufgrund unüberwindbaren Unwissens (*ignorantia invincibilis*) begangene Sünde auch nicht entschuldigt werden könnte.

In Hinsicht auf die epistemische Beschränktheit des Menschen bedeutet dies aus theologischer Sicht, dass Gott dem Menschen Unmögliches befiehlt. Gott wäre demnach ungerecht.<sup>300</sup> Dies lässt sich genauer durch eine Analyse des Begriffes der Unwissenheit erklären. Unwissen, so lässt sich mithilfe Aristoteles' sagen, bezieht sich im Rahmen einer Handlung auf die Bedingungen und Bestandteile, die bei der Hervorbringung einer Handlung gegeben sind bzw. gegeben sein können, aber von einem Individuum nicht gewusst werden.<sup>301</sup> Das Wissen um eine Handlung bezieht sich daher auf dieselben Bedingungen und Bestandteile, nur dass diese von demselben Individuum gewusst werden. Beruht das Urteil der *conscientia* auf dem Wissen über eine bestimmte Art von Handlung, so sind dadurch die Bedingungen und Bestandteile jener Art von Handlung ausgesagt. Wenn die *voluntas* sich nach dem Urteil der *conscientia* bestimmt, dann bleibt sie selbst in ihrer Tätigkeit unbestimmt, außer wenn durch die *conscientia* nicht vorgegeben würde, was die Tätigkeit ist und unter welchen Bedingungen sie zu vollziehen ist.

Die *conscientia* gibt also der *voluntas* sowohl die *causa formalis* als auch die *causa finalis* der Handlung zur Wahl vor. Folglich kann keine Handlung durch die *voluntas* in anderer Weise hervorgebracht werden, als sie durch das Urteil der *conscientia* bestimmt ist. Dies bedeutet: Wenn man sich durch die *voluntas* für ein Urteil der *conscientia* entscheidet und eine Wirkung eintritt, die nicht durch das Urteil bestimmt war, so hat man sich auch nicht für die Hervorbringung der Wirkung entschieden. Weil diese Wirkung nicht ohne die Hervorbringung der Handlung durch die Wahl der *voluntas*

<sup>299</sup> Vgl. Lobkowitz, Caramuel y: *Dialexis de Non-Certitudine* n. 290 S. 117<sup>15-23</sup>. [vortrefflicher Trugschluss]

<sup>300</sup> Vgl. Ebd., pars I n. 291 S. 117<sup>20-24</sup>.

<sup>301</sup> Vgl. Aristoteles: EN, Γ, Kapitel 15, 1110b 30-1111a 2.

des Individuums gewesen wäre, ist zu schließen, dass das Urteil der *conscientia* nicht alle Bedingungen und Umstände enthalten haben kann, welche die Wirkungen betreffen, die durch die Handlung hervorgehen können. Man konnte bei der Wahl des Urteils der *conscientia* durch seine *voluntas* also nicht wissen, dass eine weitere Wirkung hervorgehen kann.

Bezogen auf die epistemische Beschränktheit des Menschen ist jedes Urteil der *conscientia*, welches sich auf eine hervorzubringende Handlung bezieht, durch unvollständiges Wissen gestützt. Denn weder weiß ein einzelner Mensch um alle möglichen Kausalrelationen, die sein Handeln beeinflussen können, noch weiß man mit Gewissheit um die zukünftigen Zustände der Welt. D.h., man ist notwendigerweise im Unwissen um viele Bestandteile und Umstände einer Handlung, die man hervorbringt.

Begeht ein Mensch aufgrund eines solchen unüberwindbaren Unwissens eine Sünde, so ist die Sünde als eine Wirkung anzusehen, für die sich der Mensch nicht entschieden hat. Anders verhält sich die Angelegenheit, folgt man wiederum Aristoteles. Wenn ein Mensch von seinem Unwissen weiß und dies, obwohl er dieses beseitigen könnte, nicht ausgleicht, dann wird eine Handlung im vollen Wissen darüber hervorgebracht, dass Wirkungen hervorgehen können, die durchaus auch schädlich sein kann. D.h., man hat sich auch dafür entschieden.<sup>302</sup> Ein Mensch sündigt also auch dann, wenn er von seinem überwindbaren Unwissen seiner Handlung weiß und sich, ohne dieses zu beseitigen, trotzdem für das Urteil der *conscientia* entscheidet. Caramuel argumentiert deshalb dahingehend, dass Gott, weil er um die Beschränktheit der Menschen weiß und er gerecht ist, nichts befehlen wird, was die Beschränktheit der Menschen übersteigt.<sup>303</sup> Denn wie im Alten Testament zu lesen ist: „ideo viri cordati audite me / absit a Deo impietas et ab Omni- / potente iniquitas / opus enim hominis reddet ei et iuxta / vias singulorum restituet“<sup>304</sup>. Wenn Gott dem Menschen nach seinem Werk bzw. Handeln (opus) vergelten wird, so werden seine Gebote die menschliche Beschränktheit nicht übersteigen können, wenn er jene verdammt, welche seine Gebote missachten.

Sollte der Mensch aufgrund seiner Eigenschaften nicht in der Lage sein, sich nach den Geboten zu richten, so würden diese Gebote Arten von Handlungen gebieten oder verbieten, die vom Menschen nicht hervorgebracht oder unterlassen werden können. D.h.,

<sup>302</sup> Vgl. ebd. 1110b 25-30.

<sup>303</sup> Vgl. *Dialexis. De Non-Certitudine*. Pars I. n. 291 S. 117<sup>24-29</sup>.

<sup>304</sup> Iob 34, 10-11. [Darum höret mir zu verständige Männer ! Abgeneigt sei Gott von Ruchlosigkeit und der Allmächtige von Unrecht! Das Werk des Menschen wird er ihm vergelten und ebenso nach den Wegen der Einzelnen wird er es erstatten. ]

der Adressat der Gebote müsste ein anderes Wesen sein, nämlich ein solches, welches sie aufgrund seiner Eigenschaften auch befolgen kann. Weil der Mensch alle Arten von Handlungen hervorbringen kann, die durch Gott geboten bzw. verboten sind, muss seine Vergeltung die Beschränktheit des Menschen einbeziehen. Andernfalls würde nach Gesetzen vergolten, die der menschlichen Art nicht entsprechen.

Hieraus sieht man, dass die Probabilität einer Aussage aufgrund der epistemischen Beschränktheit des Menschen ausreichend ist, damit dem Urteil der *conscientia* die Sicherheit gegeben ist, dass dem durch die probable Aussage ausgesagten gefolgt werden kann. Ist sie durch das Individuum mithilfe seiner Kenntnisse mit Blick auf die Gründe der Probabilität einer Aussage überprüft worden, so verfügt auch das Individuum über Wissen von den durch die Befolgung der Aussage hervorgebaren möglichen Wirkungen. So wird z.B. derjenige, der die Aussage „Mit einer Kugel, geschossen aus einem 32-Pfünder Schiffsgeschütz eines Linienschiffes, durchstößt man den Rumpf eines anderen Linienschiffes.“ aufgrund der klassischen Mechanik und Thermodynamik als probabel beurteilt, wissen, dass der Rückstoß der Kanone den Kanonier verletzen kann und das eine zu schnelle Kanonade zum Aufplatzen des Schiffsgeschützes führt. Dies ist aus den Grundsätzen der Mechanik und Thermodynamik ersichtlich, unter deren Kenntnis die Handlung vollziehbar ist, die die probable Aussage ausgesagt. Aus der Analyse der Gründe der Probabilität der Aussage geht also ein Wissen hervor, das das Wissen um die mögliche Wirkung übersteigt, die durch die Aussage selbst ausgesagt ist.

Weil die Gründe für die Probabilität einer Aussage nur erkennbar sind, wie die Kenntnisse des Individuums reichen, ist das Urteil der *conscientia* durch unüberwindbares Unwissen bedingt. Wenn das Individuum durch seine Kenntnisse in seiner Analyse der Aussage bestimmte begriffliche Relationen übersieht, ohne zu wissen, dass es diese übersieht, erfasst es nicht vollständig, was die Aussage ausgesagt. Entscheidet man sich durch die *voluntas* für ein Urteil der *conscientia* bezüglich einer probablen Aussage, so entscheidet man sich nur für das Hervorbringen der möglichen Wirkungen, die einem durch die Analyse der probablen Aussage bekannt sind. Hinsichtlich des Beispiels bedeutet dies: Wenn man nicht erkennt, dass sich eine Kugel, die aus einer Schiffskanone geschossen wird, nach den Gesetzen der Mechanik bewegt und das beim Entzünden und Explodieren des Schwarzpulvers Energieübertragungen stattfinden, ist das eigene Wissen um mögliche Wirkungen sehr begrenzt. Wie durch Cara-

muel gesehen wurde, besteht dann kein Grund, der die Aussage als probabel bestätigt. D.h. dass das Urteil der *conscientia* auch nicht sicher sein kann.

Die Analyse einer probablen Aussage und das damit einhergehende Unwissen liefert nur die materiellen Gründe für die Sicherheit des Urteils der *conscientia* eines einzelnen Menschen. Unabhängig vom Inhalt der Analyse einer Aussage ist diese in ihrer Probabilität nicht bestätigt. Weil die Begründung für die Probabilität einer Aussage individuell ist, ist die daraus begründete Sicherheit der *conscientia* als individuell zu betrachten. Dies erweist sich als problematisch, wie aus Caramuels Auseinandersetzung mit der Position des Franziskaners und Scotisten Johannes Poncius (ca. 1599 – 1661) hervorgeht. Denn eine solche Position ist zurecht als Laxismus bezeichnerbar.

### 9.3 Über die unzureichende Sicherheit probabler Aussagen durch materielle Gründe

Nimmt man an, dass die Sicherheit einer Aussage aus der materiellen Begründung ihrer Probabilität folgt, so läßt sich nach Poncius sagen, dass deswegen die *voluntas* jede Aussage wählen kann, die materiell begründbar ist. Denn ist sie materiell begründet, so ist damit aufgrund der widerspruchsfreien Verknüpfung und bestehenden allgemeinen Referenz der Begriffe ausgesagt, dass sie wahr sein kann. D.h. sie referiert zumindest auf etwas, das Inhalt des göttlichen Verstands ist und daher wahr und gut sein muss.<sup>305</sup> Gilt dies folglich für eine probable Aussage und deren gegenteilige Aussage, ist mit Poncius zu schließen, dass die *voluntas* jede probable Aussage aus der Sicht des Individuums als wahr bestimmen kann und man ihr somit folgen darf.<sup>306</sup> Daraus schließt Caramuel entsprechend Poncius Meinung: „*Est licitum unicuique Christiano, in materia probabilii, eligere opinionem, quam velit.*“<sup>307</sup> Ist dies der Fall, so könnte ein Mensch ganz ohne das Bestehen eines formalen Kriteriums der Sicherheit der Probabilität einer Aussage jede Aussage, die ihrem Inhalte nach probabel ist, verfolgen. Denn würde die bloße Kompossibilität der Begriffe genügen, damit eine Aussage als befolgbar gilt, müsste jede Aussage, die sich gemäß dem durch sie Ausgesagten nicht widerspricht, probabel sein.

<sup>305</sup> Vgl. Poncius, Johannes: *Integer Philosophiae Cursus ad Mentem Scoti*. disp. XXIII. q. I. conclusio n. 3-4. S. 207 (303).

<sup>306</sup> Vgl. Poncius, Johannes: *Theologiae Cursus Interger ad Mentem Scoti*. disp. XXIV. q. III. n. 6. S. 286<sup>52-60</sup>.

<sup>307</sup> Lobkowitz, Caramuel y: *Dialexis de Non-Certitudine*. n. 409. S. 148<sup>30-32</sup>. [Jedem einzelnen Christen ist es erlaubt, in der Materie des Probablen, eine Meinung zu wählen, wie er will.]

Damit müsste Poncius zugeben, dass jede inhaltlich widerspruchsfreie Meinung eines jeden beliebigen Menschen befolgt werden kann, sofern man dies will. Wie Carmuel zeigt, ist diese Position unhaltbar, weil sie zu absurden Folgerungen führt. Nimmt man Poncius' Position ernst, so lässt sich nach Caramuel z.B. folgende Schlussfolgerung bilden:

*„Hanc hostiam esse consecratam est probabile. [...] Fidei Articulos esse a Deo revelatos est probabile. [...] Ergo licite possum adorare hanc hostiam. [...] Ergo licite possum Articulis Fidei assentiri. [...] Ergo licite possum credere & asserere hanc hostiam non esse conscecratam, & illam pede terere. [...] Ergo licite potero credere Fidei Articulos a Deo revelatos non esse, & illos ut falsos decredere.“*<sup>308</sup>

Wenn jeder probablen Aussage allein aufgrund der Kompossibilität ihrer Begriffe gefolgt werden darf, so bedeutet dies, dass man genauso gut auch der gegenteiligen Meinung folgen kann. Wenn die affirmierende probable Aussage widerspruchsfrei ist, dann muss es auch deren Negation sein. Denn die Negation gibt an, dass nicht der Fall ist, was die probable Aussage ausgesagt. Dies kann nur dann ausgesagt werden, wenn die Aussage widerspruchsfrei ist. Ist dies der Fall, so bedeutet dies, dass kein nachvollziehbarer Grund besteht, weshalb der affirmierenden Aussage eher zu folgen sei als deren negiertem Gegenstück.

Bestimmt sich die *voluntas* in dieser Weise durch ein Urteil der *conscientia* bezüglich einer probablen Aussage allein in dieser Weise, bleibt die Wahl der *voluntas* unbegründet. Dann würde der Mensch sich entgegen einer seiner wesentlichen Eigenschaften verhalten, die gerade in der Rationalität, d.h. in der Fähigkeit, Gründe für sein Handeln angeben zu können, zu sehen ist.<sup>309</sup>

Wenn der *conscientia* in allgemeinsten Weise die Sicherheit zukommen soll, dass man ihrem Urteil über eine probable Aussage unabhängig von deren Inhalt folgen kann, so schließt Caramuel, kann nicht die Probabilität selbst und folglich auch nicht die damit einhergehende inhaltliche Begründung der formale Grund der Sicherheit der *conscientia* bei probablen Aussagen sein. Sondern, weil die Sicherheit von Aussagen, deren

<sup>308</sup> Ebd. n. 409. S. 148<sup>33-49</sup>. [Dass diese Hostie geweiht ist, ist probabel. (...) Dass die Glaubensartikel von Gott offenbart sind, ist probabel. (...) Also können wir zulässigerweise diese Hostie verehren. (...) Also können wir zulässigerweise den Glaubensartikeln zustimmen. (...) Also können wir zulässigerweise glauben und behaupten, dass diese Hostie nicht geweiht ist, und jene mit dem Fuß zertreten. (...) Also werde ich zulässigerweise glauben können, dass die Glaubensartikel nicht von Gott offenbart worden, und jene wie falsche verunglimpfen.]

<sup>309</sup> Ebd. S. 148<sup>56-64</sup>.

Wahrheitswert gewiss ist, genauso besteht wie bei probablen Aussagen, muss der Grund für die Sicherheit beiden gemeinsam sein.<sup>310</sup> Daher meint Caramuel:

*„Ratio formalis, que reddit meam conscientiam securam non est Certitudo, non est Probabilioritas, non est probabilitas, &, ut complectar omnia verbo, non est aliqua ratio specialis, persuadens sententiam, quam amplector, sed Non certitudo Contrariae.“*<sup>311</sup>

Weil die Nicht-Gewissheit des Gegensatzes immer auf die deren Probabilität oder Gewissheit bereits erkennbaren bzw. beweisbaren Aussagen bezogen ist, kann es sich bei dem hier zur Untersuchung stehenden Gegensatz einer Aussage nur jeweils um einen bestimmten einzelnen handeln. Denn die Relation der Gegensätzlichkeit von zwei Aussagen ist stets durch das Ausgesagte der Aussagen bedingt. Andernfalls wäre nicht erkennbar, weshalb eine Aussage das Gegensätzliche einer anderen Aussage aussagt. Daher ist eine solche Relation aufgrund des Inhalts der Aussagen auch nur jeweils individuell zu betrachten, auch wenn sie unabhängig vom Inhalt allen gegensätzlichen Aussagen zukommen mag.

Hieraus ist mit Caramuel festzustellen: *„Ratio formalis unica & adaequata, [...], est sola partis contrariae Non-certitudo.“*<sup>312</sup> Denn ist eine Aussage bezüglich der in ihr vorkommenden Begriffe und deren Relationen zueinander betrachtet, so kann deren Gegensatz nur einzigartig (unica) sein. Dieser ist eine bloße Negation in Hinsicht auf eine bestimmte Aussage. Daraus folgt, dass der Gegensatz einer Aussage die Begriffe und deren Relationen vollständig erfasst. Wenn sich die Negation auf eine Aussage im Ganzen bezieht, ist der komplette Inhalt der Aussage negiert. Insofern erfasst die gegensätzliche Aussage einer Aussage, die Gegensätzlichkeit in Hinsicht auf eine andere Aussage vollkommen. Dies ist es folglich, was unter *adaequata* zu verstehen ist.

Hierauf ist einzuwenden, dass auf den ersten Blick die Nicht-Gewissheit des Gegensatzlichen schlichtweg den gegensätzlichen Wahrheitswert einer gewissen bzw. probablen Aussage bezeichnet und dass die Aussagen durch den entgegengesetzten

<sup>310</sup> Vgl. ebd. pars II. a. I. n. 304 S. 120<sup>19-23</sup>.

<sup>311</sup> Ebd. pars I. n. 293 S. 118<sup>5-8</sup>. [Der formale Grund, der meine conscientia in einen Zustand der Sicherheit versetzt, ist sowohl nicht die Gewissheit, nicht die Wahrscheinlichkeit, nicht die Wahrscheinlichkeit, als auch, um alles auf ein Wort zusammenzufassen, nicht irgendein besonderer Grund, ein überzeugender Satz, den ich begreife, sondern die Nicht-Gewissheit des Gegensatzlichen.]

<sup>312</sup> Ebd. S. 118<sup>9-11</sup>. [Der formale einzigartige und adäquate Grund, (...), ist allein die Nicht-Gewissheit des gegensätzlichen Teils.]



Wahrheitswert in ihrem Wahrheitswert bestätigt sind. Denn von einer Aussage, deren Wahrheitswert bewiesenermaßen als wahr bekannt ist, ist ersichtlich, dass der Inhalt ihrer gegenteiligen Aussage und somit ihre Falschheit nicht direkt beweisbar ist. Ist schließlich das Gegenteil aufgrund der Wahrheit seines Gegenteils falsch, verweist die falsche Aussage auf nichts in der Welt. D.h. dass uns das Gegensätzliche nicht-gewiss ist, weil die gegenteilige Aussage ihrer Referenzfunktion entbehrt.

Dies ist ein Scheinschluss, der aus der Sicht Caramuels eine der wesentlichsten Eigenschaften des Menschen vernachlässigt. Wie er im Rahmen seiner Untersuchung betont, ist der Mensch ein *agens liberum*, das aufgrund des Besitzes seiner Freiheit alle Handlungen selbst bestimmt.<sup>313</sup> Insofern ist auszuschließen, dass die Sicherheit des Urteils der *conscientia* durch die nicht überprüfte Falschheit einer als wahr bewiesenen Aussage besteht. Dies würde den Menschen nämlich seiner Freiheit berauben, dass er dem Urteil der *conscientia* durch einen direkten Beweis des Wahrheitswertes ihre Sicherheit erweist, die nötig ist, um diesem unbezweifelbar folgen zu können.

So ist zwar zu sagen, dass nach den allgemeinen Regeln der zweiwertigen Logik das Gegenteil einer wahren Aussage falsch sein muss, wenn der Wahrheitswert der Aussage bewiesen ist, doch erweist dies in metaphysischer Hinsicht nicht unmittelbar die Falschheit der entgegengesetzten Aussage. Sie ergibt sich erst aus der Referenzfunktion der in den Aussagen verwendeten Begriffe und deren Relationen zueinander. Ist eine Aussage wahr, so muss diese auch referieren können. Sie referiert, wenn etwas vorhanden ist, welches ihr Referenzobjekt ist. D.h. dass das Referenzobjekt im Sinne einer *metaphysica universalis* entweder wirklich, möglich oder notwendig sein muss.

Wenn etwas wirklich ist, so referiert die Aussage auf etwas aktual Seiendes, was aber auch nicht sein kann; ist es möglich, so referiert sie auf etwas, was aktual sein kann, aber gerade nicht aktual ist und ist es notwendig, so referiert sie auf etwas, was immer aktual-seiend ist. Kurzum ist daher zu sagen, dass eine Aussage ihre Referenzfunktion nur dann erfüllt, wenn sie auf Seiendes in seinen unterschiedlichen Seinsweisen verweist.

Die Rechtfertigung der Sicherheit der Wahrheit durch die Falschheit des Gegenteils einer Aussage erweist sich hinsichtlich einer zweiwertigen Logik als zirkulär. Die Wahrheit einer Aussage würde dann unabhängig von ihrer Referenzfunktion durch die

---

<sup>313</sup> Vgl. ebd. pars II. a. I. n. 305 S. 120<sup>34-55</sup>.

Falschheit der entgegengesetzten Aussage gestützt werden, während die Falschheit derselben Aussage durch die Wahrheit ihrer entgegengesetzten Aussage gestützt ist.

Betrachtet man z.B. folgende Aussagen:

„Lazarus ist lebendig.“ und „Lazarus ist nicht lebendig.“

so ist in Einklang mit der allgemeinen Logik zu sagen, dass die zweite Aussage falsch sein muss, wenn die erste Aussage wahr ist, und vice versa. Denn dass beide zugleich wahr sind, ist ein Widerspruch, weil Lazarus nicht ein und dasselbe Prädikat zukommen und nicht zukommen kann. Werden die Aussagen gleichsam metaphysisch verstanden, ist ersichtlich, dass beide Aussagen ihre Referenzfunktion erfüllen. Denn dass Lazarus lebendig ist, referiert auf eine mögliche Art des Seins von Lazarus, genauso wie die Aussage, dass Lazarus nicht lebendig ist.

Im ersten Fall referiert die Aussage auf Lazarus, sofern er ein Lebewesen ist und im zweiten Fall, sofern er tot und kein Lebewesen mehr ist. Wenn beide Aussagen ihre Referenzfunktion erfüllen und erfolgreich angeben, dass der Fall ist, was der Fall ist, kann der Wahrheitswert der Aussagen, sofern sie etwas aussagen sollen, nicht durch den jeweils gegensätzlichen Wahrheitswert bestätigt sein. Vielmehr ist darauf zu achten, inwiefern die Aussagen ihre Referenzfunktion erfüllen und unter welchen Bedingungen dies geschieht. So lassen sich oben genannte Aussagen z.B. so interpretieren, dass die erste Aussage den aktual-wirklichen Zustand von Lazarus beschreibt, während die zweite Aussage auf einen möglichen Zustand referiert.

Die Referenzfunktion ist nur dann erfüllt, wenn die Aussagen selbst durch die Gegebenheiten bedingt sind, durch die auch ihre Referenzobjekte bedingt sind. Dass Lazarus aktual lebendig ist, setzt eine Welt voraus, in der Lazarus auch aktual ist. Folglich referiert die Aussage unter der Gegebenheit der Bedingungen, unter denen Lazarus ist. Zudem, wenn Lebendigkeit das Vermögen zu selbstständigem Stoffwechsel und somit zu Alterung bedeutet, steht Lazarus unter der Bedingung der Temporalität. Folglich referiert eine sich auf Lazarus beziehende Aussage auch auf einen bestimmten temporalen Moment. Insofern ist es gerechtfertigt anzunehmen, dass auch die zweite Aussage ihre Referenzfunktion erfüllt, obwohl sie hinsichtlich ihrer gegenteiligen Aussage anderes aussagt.

Verlässt man sich bei der Sicherheit des Bestehens eines Wahrheitswertes allein auf eine zirkuläre Begründung im oben angegebenen Sinne, bestünde die Sicherheit also

grundlos. Denn dadurch lässt man die Referenzfunktion der Aussagen außeracht. Des Weiteren wäre ein Mensch nach einer solchen rein logischen Begründung ohne weiteren Grund genötigt, die Wahrheit einer Aussage anzuerkennen. Denn nach den Regeln der Logik folgt mit Notwendigkeit, wenn eine Aussage wahr ist, dass dann deren Gegenteil falsch sein muss. Wenn dem Menschen daher die Notwendigkeit dieser Annahme bei seiner Entscheidung zugrunde liegen würde, wäre er in seiner Freiheit eingeschränkt. Denn wenn die *voluntas* nur jene Aussagen wählt, bei denen durch die *conscientia* bestätigt ist, dass diese aufgrund ihres Wahrheitswerts befolgt werden können, dann kann die Wahl der entgegengesetzten Aussage nicht in Betracht kommen. Die gegenteiligen Aussagen müssten dann schon von vornherein von der Betrachtung der *conscientia* ausgeschlossen sein.

#### 9. 4 Spezifizierung der Nicht-Gewissheit des Gegenteils

Aus dem Vorangegangenen ist ersichtlich, dass die Nicht-Gewissheit des Gegenteils nicht einfach als die Negation einer bereits in ihrem Wahrheitswert bewiesenen Aussage zu verstehen ist. Denn dies gibt aufgrund der Referenzfunktion einer solchen Aussage keinen Grund für das sichere Bestehen eines Wahrheitswertes durch einen anderen gegenteiligen Wahrheitswert an. Für ein genaueres Verständnis der Nicht-Gewissheit des Gegenteils, ist es ratsam, zunächst Caramuels Betrachtung darüber zu beachten, worauf sich Aussagen, wenn sie gewiss sind, beziehen können.

Allgemeinhin ist zu sagen, dass auf alles, worauf Aussagen referieren können, deren Wahrheitswert gewiss ist, auch probable Aussagen referieren können. Ist der gesuchte formale Grund bereits aus der Analyse der Aussagen ersichtlich, deren Wahrheitswert gewiss ist, muss er auch den probablen Aussagen zukommen.

Caramuel definiert, wiederum in einer anderen Auseinandersetzung mit Poncius, zunächst: „Certum universim illud dicitur, cuius Oppositum est improbabile.“<sup>314</sup> Ist der Wahrheitswert einer gewissen Aussage bewiesen, muss auch deren Probabilität für denjenigen gegeben sein, der den Beweis der Wahrheit oder Falschheit der Aussage aufgrund von mangelnder Kenntnis um die vorauszusetzenden Grundsätze nicht vollständig nachvollziehen kann. Ist eine Aussage probabel, bis ihre Wahrheit oder Falschheit bewiesen ist, kann nur das der Möglichkeit nach gewiss sein, welches probabel ist. Was nicht einmal probabel ist, ist also auch niemals gewiss. Ist dies der Fall,

<sup>314</sup> Lobkowitz, Caramuel y: *Dialexis de Non-Certitudine*. n. 345. S. 133<sup>39-45</sup>. [Gewiss nennt man allgemein jenes, dessen Gegenteil nicht probabel ist.]

folgt, was der Möglichkeit nach nicht gewiss sein kann, improbabel sein muss. Insofern ist gewiss jede Aussage, deren Gegenteil improbabel ist.

Weil es sich hierbei um metaphysische Aussagen handelt, ist zu betrachten, welches die Referenzobjekte von gewissen Aussagen sind. Denn daraus ist erkennbar, weshalb deren Gegenteil improbabel sein muss. Deshalb bestimmt Caramuel drei Gegenstandsbereiche, bezüglich deren gewisse Aussagen formuliert und letztlich auch beweisbar sind.

#### 9. 4. *a Metaphysische oder mathematische Gewissheit*

Diese unterteilen sich in das „Certum Metaphysice, seu Mathematicae“<sup>315</sup>, „Certum Physice, seu Naturaliter“<sup>316</sup> und „Certum tantum Morali“<sup>317</sup>. Ersteres ist so definiert, dass es all jene Lehren (praeceptum) erfasst, über die nicht einmal Gott mit seiner Allmacht (potentia absoluta) verfügen (dispensare) kann.<sup>318</sup> Zweites umfasst alles, welches zwar gemäß den natürlichen Dingen ist, jedoch durch Gottes Allmacht auch nicht sein könnte.<sup>319</sup> Letzteres bezieht sich auf menschliche Lehren bzw. Vorschriften, die durch den Menschen sowohl erlassen als auch verändert werden können.<sup>320</sup>

Hierbei liegt eine bestimmte Graduierung von Gewissheit vor, die Aussagen bezüglich ihrer Referenzobjekte zukommen können. Ist eine Aussage in der Weise gewiss, dass nicht einmal Gott durch seine Allmacht den Wahrheitswert der Aussage verändern kann, so muss diese notwendigerweise wahr sein.<sup>321</sup> Wenn durch eine solche Aussage etwas Bestimmtes über etwas ausgesagt, gibt die Aussage selbst an, dass etwas an etwas in unabänderlicher Weise der Fall ist. Dies gilt selbst dann, wenn diese Aussage angibt, dass etwas nicht der Fall ist, weil jede Negation in positiver Weise zu präzisieren ist.

Weiterhin muss eine solche Art von Aussage auf etwas referieren, welches selbst unbedingt ist. Wenn es nicht einmal durch die Allmacht Gottes veränderbar ist, steht es entweder in keiner Relation zu ihm oder stellt selbst einen integralen Teil von ihm dar. Steht es in keiner Relation zu Gott, so ist zuzusagen, dass es in seinem Sein unabhängig von ihm erhalten ist und folglich selbst die Ursache seines Seins ist. Dies ist jedoch

<sup>315</sup> Ebd. S. 133<sup>37-40</sup>. [Metaphysisch oder mathematisch gewiss]

<sup>316</sup> Ebd. S. 133<sup>44-46</sup>. [Physisch oder natürlich gewiss]

<sup>317</sup> Ebd. S. 133<sup>49-51</sup>. [Nur moralisch gewiss]

<sup>318</sup> Ebd. n. 346 S. 133<sup>7-10</sup>.

<sup>319</sup> Ebd. S. 133<sup>12-16</sup>.

<sup>320</sup> Ebd. S. 133<sup>16-19</sup>.

<sup>321</sup> Vgl. ebd. S. 131<sup>59-61</sup>.

widersinnig, weil es dann, wenn es nicht von Gott geschaffen wurde, entweder sich stets selbst als Wirkung voraussetzen müsste, um Ursache sein zu können, oder aber eine Wirkung ohne Ursache ist. Ersteres würde bedeuten, dass die Wirkung vor der Ursache ist. Dies ist aber widersprüchlich. Zweiteres würde bedeuten, wenn es sich selbst nicht als Wirkung voraussetzt, damit es Ursache sein kann, es nur als ewiges Wirken verstehbar ist. Denn sofern die einzige Eigenschaft von etwas Seienden darin besteht, dass es aktual-wirkend ist, bedarf es selbst keiner Ursache, die sein Wirken erhält. Dann käme sie jedoch Gott in seinem Wirken gleich und wäre folglich von einer seiner Eigenschaften ununterscheidbar.

Hieraus ist zu schließen, dass sich Aussagen, die metaphysisch oder mathematisch gewiss sind, auf einen integralen Teil Gottes referieren. Diese Annahme ist durch die Beispiele gestützt, die Caramuel selbst dafür angibt. So gilt als metaphysisch gewiss die Aussage: „*Duae contradictoriae non possunt esse simul vere.*“<sup>322</sup> und als mathematisch gewiss: „*Triangulus constat tribus lineis.*“<sup>323</sup>

Erstere Aussage ist deshalb metaphysisch gewiss, weil sie sich auf ein Prinzip der Logik bezieht, welches Gegenstand des göttlichen Verstands und der göttlichen Ordnung ist. Wenn in der Welt zu einem Zeitpunkt nichts findbar ist, dem ein und dieselbe Eigenschaft zukommt und nicht zukommt, und Gott die Welt seinem Verstand entsprechend eingerichtet hat, so ist über einen der göttlichen Ordnung teilhaften Gegenstand auch nicht ein und dasselbe auf eine Eigenschaft referierende Prädikat aussagbar und nicht aussagbar.

Zweitere Aussage erlangt ihre Gewissheit aus den wesentlichen Eigenschaften der mathematischen Gegenstände selbst. Diese erschöpfen die ihnen notwendigerweise zukommen müssenden Eigenschaften vollkommen, damit sie bestimmte mathematische Gegenstände sind. D.h. dass der mathematischen Gegenstand nicht mehr als seine Definition ist, die durch einen einzelnen Begriff aussagbar ist. So gehört es notwendigerweise zur Definition des Dreiecks, dass dieses drei Geraden hat. Weiterhin ist es von diesen drei Geraden auch nicht verschieden, wenn sie in bestimmter Weise miteinander verbunden sind. Ohne drei Geraden kann kein Dreieck sein, genauso wenig wie es mit vier oder fünf Geraden sein könnte. Folglich bedeutet eine Veränderung dieser Eigenschaften, oder was gleichbedeutend ist, der Definition, die Vernichtung des

<sup>322</sup> Ebd. S. 131<sup>62-63</sup>. [Zwei sich Widersprechende können nicht zugleich wahr sein.]

<sup>323</sup> Ebd. S. 131<sup>67-68</sup>. [Ein Dreieck besteht aus drei Geraden.]

Dreiecks. Daher ist zu schließen, dass das Dreieck in der Bestimmtheit seiner wesentlichen Eigenschaften unveränderlich ist und dass Gott, selbst mit seiner Allmacht, nichts vermag, um an den wesentlichen Eigenschaften des Dreiecks etwas zu verändern.

Hieraus ist zu sehen, worin bei metaphysischen und mathematischen Aussagen die Nicht-Gewissheit des Gegenzuglichen besteht. Mit Gewissheit kann bewiesen werden, dass die obigen Aussagen wahr sind. Sollte man versuchen zu beweisen, dass sie falsch sind, ist ersichtlich, dass dieser Beweis nicht durchführbar ist. Seine Durchführbarkeit setzt voraus, dass den Referenzobjekten der Aussage etwas zukommen könnte, was ihnen nicht zukommen kann. Ist es z.B. wahr oder probabel, dass die Mauer von Babylon blau war, so muss die Aussage, dass die Mauer von Babylon nicht blau war zwar als falsch angesehen werden, doch ist nicht beweisbar, wie dem Referenzobjekt der Aussage etwas zukommt, was ihm nicht zukommt, i.e. dass die Mauer von Babylon nicht blau ist.

Wenn Eigenschaften einen Gegenstand in positiver Weise bestimmbar machen, d.h. in der Art, dass ihm bestimmte Prädikate zuschreibbar sind und er somit als Gegenstand einer Art innerhalb einer Aussage erkennbar ist, ist durch eine negative Bestimmung nichts ausgesagt, was irgendwie an dem Gegenstand erkennbar ist. Soll daher einem Gegenstand der Art der Mauer von Babylon die Eigenschaft der Nichtblauheit zukommen und soll diese Zuschreibung falsch sein, bleibt nach metaphysischen Kriterien die Aussage unüberprüfbar, weil Nichtblauheit keine Eigenschaft beschreibt, welche irgendein Gegenstand in der Welt aufweisen könnte. Diese müssen sie aufweisen, wenn die Wahrheit einer Aussage darin besteht, dass eine Aussage adäquat auf das Referenzobjekt der Aussage referiert, bzw. die Falschheit der Aussage darin, dass sie nicht adäquat referiert. Ist dies der Fall, dann ist die Falschheit einer Aussage, deren Gegenstück bewiesenermaßen wahr ist, nicht beweisbar. Sind daher nur die Aussagen gewiss, deren Wahrheitswert bewiesen ist, ist der Wahrheitswert der dazu gegensätzlichen Aussagen stets nicht-gewiss, weil nicht demonstrierbar ist, was bewiesen werden müsste.

#### **9. 4. *β* Physikalische oder natürliche Gewissheit**

Dies ist auch bei den durch Caramuel als physikalisch und natürlich gewiss bezeichneten Aussagen der Fall. Als physikalisch gewiss sieht er das sich der göttlichen Einrichtung der Welt (potentia Dei ordinaria) nicht anders verhalten Könnende, gemäß der

göttlichen Allmacht jedoch anders sein Könnende an.<sup>324</sup> So gilt z.B. das Vorhandensein einer Stadt Namens Konstantinopel als natürlich gewiss. Als physikalisch gewiss gilt, wenn man 100 Würfel auf einmal aus einem Hut ausschüttet, dass nicht alle Würfel eine Sechs zeigen werden.<sup>325</sup>

Eine natürlich gewisse Aussage, ist so zu begründen, dass man damit etwas über ein Einzelding aussagt, das entweder in der Welt ist bzw. war. Gehen aus einem Eigennamen eines Einzeldings auch die lokalen und temporalen Bestimmungen hervor, die dieses in der Folge von Weltzuständen hat, d.h. gemäß der göttlichen Ordnung der Welt, so ist durch den Verweis auf diese Eigenschaften erweisbar, dass es ein solches Einzelding gibt bzw. gab. Ist eine Stadt an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt gegründet worden, so ist die Stadt in der Welt gemäß diesen Eigenschaften unabänderlich hinsichtlich der Folge von Weltzuständen bestimmt. Denn wenn ein Weltzustand war und nicht mehr ist, d.h. vergangen ist, ist er notwendig bestimmt, weil alles Vergangene unveränderlich ist. Ist es unveränderlich, heißt das, dass es selbst für Gott mit seiner Allmacht nicht veränderbar ist, ohne dass damit eine andere Welt geschaffen und die alte vernichtet ist.

Wenn ein aktueller Weltzustand die vorangegangenen Weltzustände notwendigerweise voraussetzt, weil er ohne diese nicht in der Weise bestimmt wäre, wie er bestimmt ist, ist zu schließen, dass die Veränderung auch nur eines Moments in der Folge von Weltzuständen einen anderen aktuellen Weltzustand bestimmen würde. Weil die notwendigen Bedingungen nicht erfüllt wären, die gegeben sein müssen, damit der aktuelle Weltzustand so bestimmt ist, wie er aktual ist, könnte dieser somit auch nicht bestimmt sein. Wenn daher der aktuelle Weltzustand erhalten bleiben soll, ist zu folgern, dass auch ein allmächtiges Wesen die Vergangenheit nicht zu verändern vermag, ohne damit die Gegenwart zu vernichten.

Temporalität und Lokalität eines Einzeldings sind hingegen keine wesentlichen Eigenschaften, weil diese das Einzelding nur hinsichtlich eines Ortes und eines Zeitpunktes bestimmen. Sie kommen dem Einzelding also nur in akzidentieller Weise zu. Die lokalen und temporalen Eigenschaften können daher auch aktual anders sein, ohne dass das Einzelding dadurch zerstört werden würde. So bliebe die Stadt Namens Konstantinopel hinsichtlich ihrer wesentlichen Eigenschaften dieselbe Stadt, selbst wenn sie hun-

<sup>324</sup> Vgl. ebd. n. 340 S. 131<sup>70-2</sup>.

<sup>325</sup> Vgl. ebd. S. 131<sup>3-13</sup>.

dert Kilometer nördlich und zweihundert Jahre früher gegründet worden wäre oder wenn Gott sie durch seine Allmacht von einem Moment auf den nächsten an einen anderen Ort versetzt. Dies selbst dann, wenn damit alle ihre akzidentiellen Eigenschaften verändert sind. Wenn daher ein Einzelding hinsichtlich der Welt und deren Abfolge von Zuständen bestimmt ist, so ist es mit Notwendigkeit bestimmt. D.h. dass durch eine Aussage auch in der Weise darauf referiert werden kann, dass sie notwendiger Weise Wahrheit oder Falschheit ausdrückt. Das ist dann der Fall, wenn sie entweder angibt, dass dem Einzelding zu einem bestimmten Moment in der Abfolge von Weltzuständen bestimmte Eigenschaften zukommen oder nicht zukommen.

Wie bezüglich des Beispiels physikalischer Gewissheit zu sagen ist, ist die Gewissheit wiederum durch die göttliche Einrichtung der Welt begründet. Denn wie man Caruamels Erläuterungen zu seinem Beispiel entnehmen kann, gehören für ihn bestimmte Bewegungsgesetze zur Einrichtung der Welt. Schließlich gehen aus denen hervor, dass sich die Würfel aufgrund ihrer unterschiedlichen Lagen jeweils verschieden bewegen werden und es insofern „realiter impossible“ ist.<sup>326</sup> Dies ist so zu verstehen, dass aus der Kenntnis der Bewegungsgesetze bei passiven Bewegungen ersichtlich ist, wie sich etwas der Möglichkeit nach bewegen kann.

Ist die *causa efficiens* der Bewegung nicht im Einzelding selbst, so muss es sich, sofern nichts anderes auf es einwirkt als eine einzelne bestimmte Wirkung, entsprechend diesen Gesetzen verhalten. Denn diesen kann es nicht entgegenwirken. So ist ersichtlich, dass zwei Würfel, denen dieselben Ausgangsvoraussetzungen gegeben sind, sich nach den Bewegungsgesetzen bewegen würden und sich gleich bewegen. Es gäbe schließlich nichts anderes, welches auf die Bewegung der Würfel einwirkt. Sind die Ausgangsvoraussetzungen verschieden, d.h. weisen sie verschiedene Positionen und Lagen auf, die z.B. ihre Bewegungen untereinander beeinflussen können, so werden die Würfel sich nicht mehr gleich bewegen können. Denn während sie in einem eingeschränkten Ort bewegt sind, werden sich die Würfel durch ihre artspezifischen Eigenschaften in ihrem Bewegtsein behindern. Dies bedeutet, dass einige Würfel der Möglichkeit nach Bewegungen vollziehen werden, die nicht zu einer Augenzahl von Sechs führen, sondern zu einer anderen Augenzahl. Andernfalls müssen alle Würfel die Bewegungen vollziehen, durch die sie der Möglichkeit nach eine Sechs anzeigen.

326

Vgl. ebd. S. 131<sup>13-19</sup>. [real nicht-probabel]



Wenn verschiedene Bewegungen andere Bewegungen einschränken, geht aus der Möglichkeit der Bewegung von einhundert Würfeln hervor, dass sie sich, wenn sie bewegt sind, notwendigerweise in ihren Bewegungen einschränken. Denn ausgeschlossen ist, dass zwei bewegte Einzeldinge an ein und demselben Ort zugleich dieselbe Bewegung vollziehen können. Wenn die Art der möglichen Bewegung durch die artspezifischen Eigenschaften eines Einzeldings bedingt ist, dann könnten nur miteinander identische Einzeldinge an einem Ort dieselbe Bewegung vollziehen. Dann wären sie aber ununterscheidbar und folglich nicht zwei Einzeldinge, sondern ein Einzelding. Der Möglichkeit nach ist also ausgeschlossen, dass bei einem Wurf von hundert Würfeln aus einem Hut alle Würfel eine Sechs anzeigen werden, sofern die göttliche Ordnung während des Wurfs bestehen bleibt und die Identität der Einzeldinge während ihres Bewegtsein gewahrt bleibt.

Der Möglichkeit nach ist nicht ausgeschlossen, dass Gott durch seine Allmacht die Bewegungen der Würfel so beeinflusst, dass sie alle eine Sechs anzeigen. Wenn Gott während des Wurfs auf die Bewegungen der Würfel einwirkt,<sup>327</sup> dann müssen sie sich nicht mehr nach den Bewegungsgesetzen allein verhalten, sondern wie Gottes Wirken sie beeinflusst. Daher ist zu sagen: Wenn die Gesetze der Mechanik der gottgegebenen Einrichtung der Welt entsprechen, so lässt sich für ein Einzelding, ohne dass ihm selbst eine *causa efficiens* zukommt oder es durch eine andere beeinflusst ist, aufgrund der Kenntnis der Gesetzmäßigkeiten ableiten, wie es sich der Möglichkeit nach bewegt.

Hieraus und aus Caramuels Bezeichnung von physischer Gewissheit ist zu sehen, dass dies nur für die rein physikalischen Einzeldinge gilt. Denn nur diese sind aufgrund des Mangels einer aktiven inhärenten *causa efficiens* nicht dazu in der Lage, sich anders zu verhalten, als es gemäß der göttlichen Ordnung zu erwarten ist. Wird insofern aus der Kenntnis der Gesetzmäßigkeiten der Weltordnung erkannt, was ein Einzelding der Möglichkeit nach für eine Bewegung vollziehen kann, ist ersichtlich, dass die durch eine Aussage ausgesagte Gewissheit über ein solches Einzelding sich allein auf die Möglichkeiten bezieht, die einem solchen Einzelding hinsichtlich der Weltordnung gegeben sind.

Zum einen kann sich die Gewissheit nicht auf einen zukünftigen Zustand der Welt beziehen, weil dieser nicht wirklich ist und insofern eine Aussage über Zukünftiges, wel-

327

Vgl. ebd. S. 131<sup>24-25</sup>.

ches wirklich sein soll, auf nichts referieren würde. Zum anderen kann durch einen beschränkten Verstand nicht gewusst werden, welche Wirkungen ein passiv bewegtes Einzelding während seiner Bewegung beeinflussen. Folglich kann sich eine solche gewisse Aussage nur auf die Möglichkeiten beziehen, wie sie hinsichtlich der Einrichtung der Welt bestehen.

Betrachtet man die Nicht-Gewissheit des Gegenteils natürlicher und physikalischer Aussagen, so ist zunächst ersichtlich, dass es sich dabei um die Prädikation von Eigenschaften bzw. allgemeinhin um Aussagen handelt, die dem Subjekt der Aussage zusprechen, dass ihm eine bestimmte Möglichkeit oder Aktualität nicht zukommt. Denn wie durch die Beispiele gesehen wurde, beziehen sich natürlich und physikalisch gewisse Aussagen auf aktuelle oder mögliche Eigenschaften von Einzeldingen, die sie hinsichtlich der göttlichen Ordnung haben können, aber nicht notwendigerweise haben müssen, damit sie sein können.

Beweist man durch die von der göttlichen Einrichtung der Welt bestehenden Kenntnisse, dass einem Einzelding eine Eigenschaft zukommt bzw. zukommen kann, so ist eine Aussage mit Gewissheit wahr. Demnach ist die gegenteilige Aussage mit Gewissheit falsch, wenn beweisbar ist, dass demselben Einzelding die abgesprochene aktuelle Eigenschaft bzw. deren abgesprochene Möglichkeit zukommt. Sieht man beispielsweise die Aussage: „Menschen sind zweibeinig und federlos.“ als bewiesenermaßen wahr bzw. probabel an, so muss deren gegenteilige Aussage lauten: „Menschen sind nicht zweibeinig und nicht federlos.“ Wiederum erweist es sich Wie bei den metaphysisch und mathematisch gewissen Aussagen erweist sich die Unmöglichkeit des Beweises der Aussage, dass dem Menschen die Nichtzweibeinigkeit und Nichtfederlosigkeit zukommt. Dies gilt für die aktuellen Eigenschaften wie für die bloß möglichen Eigenschaften gleichermaßen.

Schreibt man dem Menschen eine solche negative Eigenschaft zu, so referieren die Prädikate der Aussage auf etwas, welches das Subjekt der Aussage nicht näher bestimmt. Seit spätestens Baumgarten nennt man eine Aussage, die solche Prädikate verwendet, auch ein unendliches Urteile (*propositio infinita*).<sup>328</sup> Wenn es das Subjekt der Aussage nicht näher bestimmt, so kann auch nicht bewiesen werden, dass die Prädikation der Aussage falsch ist. Gleiches gilt für Aussagen über mögliche Eigenschaften. Kommt dem Menschen bewiesenermaßen der Möglichkeit nach zu, dass er zwei-

328

Vgl. Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Acroasis Logica*. §216. S. 58<sup>3-5</sup>.

beinig und federlos ist, so muss eine Aussage, die das Gegenteil ausdrückt, die nicht vorhandene Möglichkeit zusprechen.

Erst wenn gezeigt ist, dass diese Aussage angibt, dass nicht der Fall ist, was der Fall ist, wäre sie bewiesenermaßen falsch. Die Falschheit der Aussage ist wiederum nicht gewiss, weil dem Subjekt der Aussage ein Prädikat zugewiesen wird, das es nicht näher bestimmt und insofern nicht überprüft werden kann, ob es seiner Definition entspricht oder nicht. Ist dies der Fall, so ist zu sehen, dass wiederum der Wahrheitswert einer bewiesenermaßen wahren oder probablen Aussage nicht gewiss ist.

#### 9. 4. *γ Moralische Gewissheit*

Nachdem im Vorangegangenen gezeigt ist, inwiefern die Nicht-Gewissheit des Gegenteils einer Aussage hinsichtlich notwendiger, möglicher und wirklicher Referenzobjekte zu verstehen ist, ist auf Caramuels dritten Gegenstandsbereich von gewissen Aussagen einzugehen. Dieser bezieht sich auf dasjenige, „quod non solum divinitus, sed etiam humanitus, se potest aliter habere: non autem possum dicere, fortassis aliter se habet, quia non habeo rationem, qua possim hanc ipsam suspicionem fundare.“<sup>329</sup>

Eine Aussage kann demnach moralisch gewiss sein, wenn sie sich auf etwas bezieht, das sich ganz sicher sowohl hinsichtlich göttlichen oder menschlichen Angelegenheiten anders verhalten kann. Daher ist es auch mit Gründen bestreitbar. Ist das Göttliche wie Menschliche in seinen notwendigen, wirklichen und möglichen Bestimmungen feststehend, so ist ersichtlich, dass sich die hier in Rede stehende Gewissheit nicht auf die Eigenschaften des Göttlichen oder Menschlichen beziehen. Dies ist dadurch deutlich, dass Caramuel darauf verweist, dass solche Aussagen nicht durch eine Verbindung (ex connectione), sondern aus den Termini (ex terminorum) bejaht werden und deshalb auch nicht im strengen Sinne bewiesen werden, sondern bloß überzeugen.<sup>330</sup>

Wie im weiteren Verlauf des Textes ersichtlich ist, beziehen sich die Termini auf bestimmte Rechtsbegriffe, wie sie durch bestimmte Rechtstexte festgelegt worden sind. Denn Caramuel weist diese Art von gewissen Aussagen den „Praesumptiones Iuridicae“<sup>331</sup> zu, welche aufgrund ihrer Kenntnisse des Rechts und einer bestimmten

<sup>329</sup> Lobkowitz, Caramuel y: *Dialexis de Non-Certitudine*. S. 131<sup>32-36</sup>, [dass sich nicht allein göttlich, sondern auch menschlich anders verhalten kann: ich kann aber nicht sagen, es verhält sich vielleicht anders, weil ich keinen Grund habe, durch den ich die Vermutung begründen könnte.]

<sup>330</sup> Vgl. ebd. S. 131<sup>37-41</sup>.

<sup>331</sup> Ebd. S. 131<sup>43</sup>. [juristischen Vorannahmen]

Sachlage nur unterstellen, jedoch nicht beweisen, dass etwas in bestimmter Weise bestimmt ist.<sup>332</sup>

Wenn ein Beweis erfordert, dass er aufzeigt, dass die in einer Aussage vorkommenden Begriffe Relationen aufweisen, welche aufzeigen, dass die Aussage im Ganzen auf etwas bestimmtes referiert, dann muss er von einer bloßen Zurechnung bestimmter Eigenschaften, die durch bestimmte Termini des Rechts oder der Moral erfasst werden, unterschieden sein. Wenn innerhalb von Rechts- oder Moraltexten festgehalten ist, welche Eigenschaften erlaubt oder verboten bzw. gut oder schlecht sind, dann sind diese Eigenschaften als etwas anzusehen, das man an den Individuen nicht von allein erkennt, sondern allein unter Rücksichtnahme auf bestimmte Rechts- oder Moraltexte.

Dass einem Individuum z.B. die Eigenschaft zukommt, ein Mörder zu sein, hängt davon ab, wie und ob der Terminus „Mord“ definiert ist. Hinsichtlich eines Rechtstextes, welcher diesen Terminus nicht definiert, ist auch nicht ersichtlich, weshalb das geplante Messer-in-eine-Person-Stecken eine Handlung sein sollte, welche ein Individuum zu einem Mörder macht. Unabhängig von jeglichem Rechtstext ist dies eine Handlung, die, wie einen Grashalm über den Kopf zu heben, lediglich relational zum Individuum bestimmbar ist. D.h. indem man angibt, was das Individuum hinsichtlich eines anderen Objekts für eine Bewegung vollzieht. Ist dies der Fall, ist ersichtlich, dass es sich bei solchen Eigenschaften nicht um im strengen Sinn metaphysische Eigenschaften handelt, die einem Individuum entweder essentiell oder akzidentiell hinsichtlich der Beschaffenheit der Welt zukommen. Es sind akzidentielle Eigenschaften, die gemäß festgelegter Termini zu den bestehenden Eigenschaften zugerechnet, d.h. die unterstellt werden. Solche nennt Caramuel auch *entia moralia*.<sup>333</sup>

Wenn diese Eigenschaften durch keinen Terminus festgelegt wären, könnte man sie also auch nicht zurechnen. Insofern müssen diese Eigenschaften selbst als Artefakte angesehen werden, die nicht bestehen, wenn kein Rechts- oder Moraltext sie durch Termini als Eigenschaften bestimmt.

Hieraus ist ersichtlich, dass diese Art von Eigenschaften nur in Verbindung mit natürlichen Eigenschaften von Individuen Anwendung zu finden ist. Erhalten diese eine Referenzfunktion bezüglich eines Individuums durch die Definition ihrer Termini,

<sup>332</sup> Vgl. ebd. S. 131<sup>43-44</sup>.

<sup>333</sup> Vgl. Caramuel y Lobkowitz: *Caramuelis Praecursor Logicus. Complectens Grammaticam audacem, Methodica, Metrica, Critica.* a. XXX. S. 199.

können sie auf nichts referieren, welches von diesem verschieden ist. Andernfalls referieren sie entweder überhaupt nicht oder auf etwas anderes als die Eigenschaften von Individuen, z.B. auf sich selbst.

Würden sie auf sich selbst referieren, bliebe unverständlich, auf was sie referieren, weil ihr Referenzobjekt nicht bestimmt wäre. Wenn man durch Rechts- und Moraltexte diejenigen Eigenschaften bestimmt, die verboten, erlaubt bzw. gut oder schlecht sind, so werden sich die Termini in ihnen auf Eigenschaften beziehen müssen, die dem Individuum entweder notwendigerweise, wirklich oder möglicherweise zukommen. Denn dies sind die Arten von Eigenschaften, die einem Individuum zukommen können. Wenn eine mögliche Eigenschaft aktual nicht ist, später aber sein kann, dann ist sie nichts, was durch einen Terminus erfasst sein könnte, wenn er auf bereits bestehende Eigenschaften eines Individuums anzuwenden ist.

Ist dies der Fall, so kann sich der Terminus nur auf notwendige oder wirkliche Eigenschaften eines Individuums beziehen. Diese bestehen bereits mit dem Individuum, sofern es in der Welt ist. Kommt dem Individuum eine Eigenschaft wirklich zu, so ist auch durch Erfahrung beweisbar, dass die durch die Termini erfassten Eigenschaften dem Individuum aktual auch zukommen. So ist ersichtlich bei der Kenntnis der Definition des Terminus „Mord“, dass jemand, der aktual geplantermaßen einen anderen Menschen tötet, die Eigenschaft „Mörder zu sein“ zugerechnet werden muss.

Anders verhalten sich Eigenschaften, die einem Individuum notwendigerweise zukommen, wie es Eigenschaften sind, die in der Vergangenheit erworben worden sind. Denn diese bestehen mit dem Individuum als einer Ursache, die einen bestimmten Weltzustand herbeigeführt hat, der für den aktuellen Zustand des Individuums vorauszusetzen ist. Sonst würde das Individuum ein anderes Individuum nach einer anderen Abfolge von Weltzuständen sein. Weil ein endlicher Verstand diese Art von Eigenschaften nicht unmittelbar erfassen kann, weil ihm die vollkommene Einsicht in alle Weltzustände fehlt, wäre eine Aussage, die einem Individuum eine Eigenschaft zu-rechnet, die durch einen Terminus bestimmt ist, selbst nur der Möglichkeit nach wahr oder falsch. D.h., dass die Zurechnung einer solchen Eigenschaft aussagt, dass einem Individuum der Möglichkeit nach notwendigerweise eine Eigenschaft zukommt, die durch einen Terminus erfasst ist.

Insofern bezieht sich letztlich die moralische Gewissheit einer solchen Aussage auf die Gewissheit einer Möglichkeit einer Eigenschaft, die einem Individuum durch einen

endlichen Verstand zurechenbar ist. Wenn es sich bei den durch die Rechts- oder Moraltexttermini ausschließlich um Eigenschaften handelt, die jedem beliebigen Vernunftwesen zukommen können, dann ist ersichtlich, dass die Gewissheit der Möglichkeit bei einer jeden solchen Zurechnung bestehen muss, wenn keine Gründe vorhanden sind, die deren gegensätzliche Aussage als wahr beweisen.<sup>334</sup> Wenn ein Wahrheitswert aufgrund der Gründe bestätigt ist, die vorauszusetzen sind, damit die Aussage wahr bzw. probabel ist, dann kann bei der Nichtkenntnis gegenteiliger Gründe auch kein Zweifel in Anbetracht des Wahrheitswertes der wahren bzw. probablen Aussage bestehen.

Daraus ist ersichtlich, dass die Sicherheit über die Gewissheit einer moralischen Aussage durch die Nicht-Gewissheit ihrer gegensätzlichen Aussage besteht. Wenn die moralische Gewissheit nur so lang besteht, wie der Wahrheitswert der gegenteiligen Aussage nicht bewiesen ist, dann muss eine solche gewisse oder probable moralische Aussage als sicher gelten. Denn aufgrund eines mangelnden Beweises des Wahrheitswertes der gegenteiligen Aussage ist diese selbst nicht gewiss und gibt daher keinen Grund an, der den Wahrheitswert einer moralisch gewissen oder probablen Aussage bestreitet.

#### 9. 5 Nutzen der Nicht-Gewissheit des Gegensätzlichen

Aus Analyse ist nunmehr offenbar, dass die Nicht-Gewissheit des Gegensatzes ein metaphysisches und epistemisches Kriterium für die Absicherung eines gewissen oder probablen Wahrheitswertes ist.

Soll gelten, dass die Bestandteile von gewissen und probablen Aussagen referieren, so vermögen sie dies nur, wenn auch das jeweilige Referenzobjekt gegeben ist. Ist der Wahrheitswert von Aussagen allgemein hin darin bestätigt, dass das Referierende in welcher Art auch immer mit seinen Referenzobjekten übereinstimmt, gilt für gewisse Aussagen dasselbe wie für probable Aussagen. Schließlich sind diese selbst Aussagen mit einem bestimmten Wahrheitsanspruch.

Dass diese Übereinstimmung gerechtfertigtermaßen bestehen muss, geht nun aus Caramuels *ratio formalis* hervor. In metaphysischer oder mathematischer Hinsicht besteht der Wahrheitswert einer Aussage deswegen, weil man den Wahrheitswert der gegenteiligen Aussage nicht beweisen kann. Dann müsste diese Aussage einem Referenzobjekt gegenteilige Eigenschaften zusprechen, die dem Referenzobjekt aber nicht

<sup>334</sup>

Vgl. Lobkowitz, Caramuel y: *Dialexis de Non-Certitudine*. S. 131<sup>44-45/59-64</sup>.

zukommen können, weil sie auf keine Eigenschaft referieren, die zur Bestimmung eines Einzeldings gehören können. Denn ein Einzelding ist stets positiv bestimmt, d.h. in der Weise, dass daraus hervorgeht, was es ist und nicht, was es nicht ist.

Wenn durch die Prädikation solcher Bestimmungen innerhalb einer Aussage hervorgeht, was das Subjekt der Aussage nicht ist, so ist zu sagen, dass die Prädikate auf etwas vom Subjekt Verschiedenes referieren, auch wenn nicht ersichtlich ist, auf was sie genauerhin referieren. Ist unbestimmt, auf was sie referieren, ist nicht feststellbar, ob durch die Verknüpfung der Bestandteile der Aussage eine Übereinstimmung der Referenz mit dem Referenzobjekt besteht. Folglich bleibt sie stets nicht gewiss.

Hinsichtlich natürlicher und physikalischer Aussagen ist der Wahrheitswert der Aussage in ähnlicher Weise gerechtfertigt, denn spricht man durch solche Aussagen den Dingen mögliche bzw. wirkliche Eigenschaften zu, sagen die gegenteilige Aussagen die nicht gegebene Möglichkeit bzw. nicht aktuelle Wirklichkeit von Eigenschaften aus. Um diese feststellen zu können, müsste man erkennen, dass eine Übereinstimmung der Referenz mit dem Referenzobjekt besteht. Sofern die Referenzobjekte möglich bzw. wirklich sind, die zugeschriebenen Bestimmungen aber angeben, was die Nichtmöglichkeit und Nicht-Aktuale-Wirklichkeit des Subjekts der Aussage sind, kann man keine Übereinstimmung von Referenz und Referenzobjekt feststellen. Denn dies sind Eigenschaften, die dem Referenzobjekt aufgrund seiner metaphysischen Beschaffenheit nicht zukommen können. Folglich bleibt auch hier der Wahrheitswert einer solchen gegenteiligen Aussage nicht gewiss.

Letztlich ist hinsichtlich moralischer Aussagen zusammenzufassen, dass der Wahrheitswert solcher Aussagen durch die Kenntnisse desjenigen begründet ist, der ein Urteil über die juristische oder moralische Qualität einer bestimmten Handlung eines Individuums fällt. Weil ein solches Urteil auf der Grundlage der Kenntnisse eines Individuums von einer bestimmten Handlung und der juristischen bzw. moralischen Beurteilungsmaßstäbe erfolgt, ist der Wahrheitswert einer solchen Aussage stets epistemisch bedingt. D.h. dass man die Aussage unter der Gegebenheit der epistemischen Bedingungen, die bei der Bildung der Aussage vorausgesetzt wurden, beweist.

Der Wahrheitswert einer solchen Aussage besteht nur in hypothetischer Weise. Denn sofern unabhängig von den Kenntnissen desjenigen, der eine juristische oder moralische Aussage hinsichtlich einer Handlung formuliert, aufgezeigt werden kann, dass er sich auf der Grundlage seiner eigenen Kenntnisse täuscht, besteht der Wahrheitswert

nicht absolut. In epistemischer Perspektive bleibt daher eine solche Aussage solange gewiss, wie die Nicht-Gewissheit der gegenteiligen Aussage besteht. Erst wenn diese nicht mehr besteht, d.h. wenn der Wahrheitswert der gegenteiligen Aussage bewiesen ist, ist es unmöglich, dass die vormalig juristisch- bzw. moralisch-gewisse Aussage auf der Grundlage der neuen Kenntnisse weiterhin gewiss bleibt, solange der bewerteten Handlung nur eine juristische bzw. moralische Qualität zukommen kann. Folglich besteht auch bei solchen Aussagen der Wahrheitswert der Aussage durch die Nicht-Gewissheit des Wahrheitswerts der gegenteiligen Aussage.

Nimmt man Caramuels *ratio formalis* ernst, so sieht man, dass die Sicherheit des Urteils der *conscientia* darüber, ob einer Aussage gefolgt werden darf oder nicht, tatsächlich von der Nicht-Gewissheit des Gegenteils herrühren kann. Sofern in metaphysischer Hinsicht nämlich damit ausgesagt ist, dass der Wahrheitswert einer Aussage deshalb bestehen muss, weil die gegenteilige Aussage auf nichts in der Welt referieren kann, weil durch sie etwas ausgesagt wird, dass keiner Bestimmung eines Dinges entsprechen kann, kann niemals Zweifel über den Wahrheitswert der bewiesenermaßen gewissen bzw. probablen Aussage bestehen. Gleiches gilt für die deren Wahrheitswert epistemischer Bedingtheit unterliegenden Aussagen. Denn der Wahrheitswert ist stets auf der Grundlage der Kenntnisse eines Individuums gewiss bzw. probabel. Wenn die gegenteilige Aussage die Kenntnisse des Individuums übersteigen, dann kann man deren Wahrheitswert auch unter keinen Umständen beweisen. Es sei denn, die Kenntnisse des Individuums ändern sich. Doch dann besteht für die vormalig gewisse oder probable Aussage nicht mehr dieselbe Grundlage, aufgrund derer sie gebildet wurde, und sie steht insofern unter ganz anderen Bedingungen. D.h., dass aufgrund des Wechsels der Bedingungen zumindest für das Individuum selbst der Wahrheitswert der gegenteiligen Aussage unter der Beibehaltung derselben Bedingungen niemals ersichtlich sein kann. Daher bleibt der Wahrheitswert gewisser wie probabler Aussagen stets unbezweifelbar bestehen.

#### 9. 6 Caramuels *ratio formalis* als Absicherung größtmöglicher Freiheit

Nach der Betrachtung verschiedener Positionen bezüglich des Probabilismus stellt sich letztlich die Frage, inwiefern durch Caramuels Überlegung zur *Non-Certitudo contrariae* als *ratio formalis* der Absicherung der Wahrheitswerte von gewissen und probablen Aussagen ein Aspekt in der Thematik des Probabilismus hinzugewonnen ist. Denn auf den ersten Blick scheint eine solche Überlegung überflüssig, wenn man etwa die Position eines Tutorismus vertritt, dass sowohl spekulative wie praktische



Urteile der *conscientia* als sicher gelten können, wenn diese z.B. sündenfreies Handeln empfehlen bzw. man erkannt hat, aus welchen anderen Aussagen der Wahrheitswert der beurteilten Aussage abgeleitet ist, so dass man scheinbar keine falsche Aussage vertreten kann.

Dies sind rein materielle Gründe für die Absicherung der Wahrheitswerte von Aussagen. Damit das Kriterium der Sündenfreiheit oder Ableitbarkeit eines Wahrheitswertes einer bestimmten Aussage anwendbar ist, muss bestimmt sein, was als sündenfrei gilt und was diejenige Aussage aussagt, die auf ihre Bedingungen zu prüfen ist. Solche Kriterien bestehen nicht unabhängig von demjenigen, was durch die Aussagen ausgesagt ist. Daher können sie auch nicht für alle Aussagen gültig sein. Denn sofern man den Begriff der Sünde hinsichtlich einer bestimmten Handlung verschieden fassen kann und der Wahrheitswert einer bestimmten Aussage aus verschiedenen anderen bestimmten Aussagen ableitbar ist, gelten diese Kriterien für die Absicherung der Wahrheitswerte stets nur individuell hinsichtlich der sie bedingenden Umstände.

Soll das Urteil der *conscientia* unumstößliche Sicherheit bezüglich der Wahrheitswerte einer beurteilten Aussage aufweisen, muss die *conscientia* selbst über ein Kriterium verfügen, das unabhängig vom Inhalt der beurteilten Aussage ihr Urteil bei jeder beliebigen Aussage absichert. Verständlicherweise liegt die Suche nach einem solchen Kriterium in der Logik nahe. Denn die Grundsätze der Logik lassen sich universal auf alle Aussagen anwenden und gelten demgemäß unabhängig von deren Inhalt.

So läßt sich sagen, dass das Urteil der *conscientia* durch das *principium contradictionis*, *principium identitatis* und *principium exclusi tertii* eine vollständige Absicherung des Wahrheitswerts der Aussage erlaubt. Wenn die *conscientia* nach diesen Prinzipien über Aussagen urteilt, kann man mit logischer Notwendigkeit über den Wahrheitswert einer Aussage entscheiden. Ist eine Aussage nicht widersprüchlich, so ist sie als wahrheitsfähig bestimmt. Stimmen die dem Subjekt zugewiesenen Prädikate der Aussage mit dem Subjekt überein, so ist durch sie Identität ausgesagt. Sie ist somit der Referenz auf ein Referenzobjekt fähig. Ist zudem erkannt, dass die Referenz mit dem Referenzobjekt übereinstimmt, ist jede Aussage, welche die Übereinstimmung der Prädikate mit dem Subjekt der Aussage negiert, als falsch anzusehen bzw. vice versa. Somit könnte geschlossen werden: Wenn die *voluntas* einem Urteil der *conscientia* in Anbetracht einer Aussage folgt und deren Urteil durch die Anwendung der genannten Kriterien allein hervorgeht, dann bestimmt sich die *voluntas* stets aufgrund der logischen Notwendigkeit des Wahrheitswertes der Aussage.

Ist der *voluntas* durch die *conscientia* nur ein solches Urteil zur Wahl vorgelegt, so würde dies die Wahl der *voluntas* von vornherein einschränken, indem ihr nur Aussagen vorgelegt würden, die den Bedingungen der allgemeinen Logik entsprechen, jedoch nicht zwangsläufig der metaphysischen Beschaffenheit der Welt. Eine Aussage, die nach den Regeln der Logik korrekt gebildet ist, kann nicht immer auf etwas in der Welt referieren. Denn die metaphysischen Bedingungen der Welt ermöglichen nicht immer das mögliche, wirkliche oder notwendige Sein des Subjekts der Aussage. Dies ist beispielsweise bei den Gegenständen der euklidischen Geometrie der Fall, über die nach den Maßstäben der allgemeinen Logik zwar wahre Aussagen bildbar sind, doch in der nicht euklidisch verfassten Welt kein Referenzobjekt auffinden.

Würden daher die Urteile der *conscientia* allein durch die Regeln der Logik bedingt sein, würde dies bedeuten, dass der Mensch nur im Rahmen der durch die *conscientia* vorgelegten logikgeprüften Urteile frei wäre. Wenn der Mensch aber, wie Caramuel und viele andere ihm vorausgehende Autoren betont haben, im Besitz seiner Freiheit ist, über die er verfügen kann, wie er will, so muss er sich durch seine *voluntas* auch entgegen dem logikgeprüften Urteil der *conscientia*, welches aus logischer Notwendigkeit hervorgeht, bestimmen können.

Wenn sie ihm nach den oben genannten Kriterien nur solche Urteile über Aussagen vorgibt, welche der logischen Notwendigkeit unterliegen, kann er sich nicht entgegen eines solchen Urteils bestimmen, weil die *conscientia* selbst dazu nicht in der Lage wäre, ein solches Urteil hervorbringen zu können. Die Nicht-Gewissheit des Gegensatzes liefert hingegen ein formales Kriterium für das Bestehen eines Wahrheitswertes, indem es die allgemeine Logik hinsichtlich der metaphysischen Bedingungen der Welt bestimmt. So mag man durch logische Mittel zwar den Wahrheitswert einer Aussage beweisen, doch ist er dahingehend feststehend, dass er nur unter den gegebenen Bedingungen dessen besteht, worauf die Aussage verweist. Dies verlangt, dass hinsichtlich dieser Bedingungen erkannt ist, dass eine gegenteilige Annahme nicht mehr bewiesen werden kann, weil die dann gegebenen Bedingungen sich eines metaphysischen Beweises entziehen würden. D.h. dass gezeigt wird, dass ein Referenzobjekt mit dem Subjekt der Aussage gemäß seinen Eigenschaften übereinstimmt.

Gilt das für den Wahrheitswert einer jeden Aussage, unabhängig davon, was durch sie ausgesagt ist, ist ersichtlich, dass das Urteil der *conscientia* die Bestimmtheit der *voluntas* keineswegs einschränken kann. Denn zum Urteil der *conscientia* bezüglich des Befolgens einer Aussage bzw. der Anerkennung des durch die Aussage Ausgesagten,

besteht stets ein Urteil, das die gegenteilige Aussage unter den gegebenen Bedingungen hinsichtlich ihres Wahrheitswerts als unbestimmt auszeichnet. Denn dass das Referenzobjekt mit dem Subjekt der Aussage entsprechend den ihm negativ zugesprochenen Eigenschaften übereinstimmt, kann aufgrund der metaphysischen Bedingungen, die durch die Einrichtung der Welt vorgegeben sind, nicht festgestellt werden. Dies, obwohl die Aussage etwas über ein Referenzobjekt aussagt.

Wenn auch durch eine solche Aussage etwas ausgesagt wird, ist zu sagen, dass der Mensch durch die *voluntas* entweder dem sicheren Urteil der *conscientia* folgen kann oder aber sich für die Befolgung bzw. Anerkennung des durch die gegenteilige Aussage Ausgesagten entscheiden kann. Wie offensichtlich ist, ist die Wahl des Letzteren mit der Schwierigkeit verbunden, dass man unter den metaphysischen Bedingungen der Welt dies kaum bis überhaupt nicht hervorbringen bzw. anerkennen kann.

Schließlich ist nun zu sehen, dass durch Caramuels *ratio formalis* die Wahl der probablen Aussagen eine ihrer stärksten Absicherungen erfährt, weil ihr Wahrheitswert letztlich durch die metaphysische Beschaffenheit der Welt begründet ist und nicht durch die logische Relation zwischen einer logisch wahren und falschen Aussage allein. Wenn diese Erkenntnis mit dem Urteil verbunden ist, dass die gegenteilige Aussage der beurteilten Aussage nicht der metaphysischen Beschaffenheit der Welt entspricht und deshalb der Wahrheitswert der beurteilten Aussage besteht, wie er besteht, dann ist die gegenteilige Aussage zur Wahl der *voluntas* nicht ausgeschlossen. Sofern durch diese die Sicherheit des Wahrheitswerts der durch die *conscientia* beurteilten Aussage begründet ist, muss auch der *voluntas* diese Aussage bekannt sein. Andernfalls wäre die Wahl der *voluntas* selbst grundlos, da ihr nur ein Urteil vorgelegt würde, aus dem nicht hervorgeht, weshalb es befolgt werden sollte.

Ist der *voluntas* stets durch das Urteil der *conscientia* die gegenteilige Aussage der beurteilten Aussage bekannt, so ist nicht ausgeschlossen, dass man sich durch die *voluntas* nach dieser Aussage bestimmen kann. Folglich besteht für den Menschen dann ein Höchstmaß an Freiheit hinsichtlich der metaphysischen Beschaffenheit der Welt. Denn er selbst ist durch das Urteil seiner *conscientia* nicht dazu genötigt, sich für das der Einrichtung der Welt und somit dem Willen Gottes entsprechende zu entscheiden.

Daher ist eine Entscheidung gegen das Urteil der *conscientia* auch bei probablen Aussagen eine Entscheidung gegen die Einrichtung der Welt und somit gegen den Willen Gottes, wenn ein Urteil der *conscientia* stets als sicher gelten muss. Denn das Kriteri-

um für die Bestätigung des Wahrheitswertes einer probablen Aussage ist die Einrichtung der Welt selbst. Durch das Urteil der *conscientia* ist daher zum einen ersichtlich, was die Beschaffenheit der Welt ist, und zum anderen, welche Aussage bezüglich ihren Urteils dieser entgegensteht. Daher ist zu schließen, dass der Mensch sich durch seine *voluntas* selbst dann für eine gegenteilige Aussage entscheiden kann, wenn er weiß, dass eine Aussage gewiss bzw. probabel ist.

Probabilismus und Wahrheit

Eine historische und systematische Analyse zum  
Wahrscheinlichkeitsbegriff

Simmert, S.

2017, IX, 389 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-17877-2