

# Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin

Autor(en): **Schlüter, Dietrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **18 (1971)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761541>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DIETRICH SCHLÜTER

## Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin

Thomas leitet die Erörterung zur Frage «Utrum homo sit liberi arbitrii» in seiner *Summa Theologiae* (I 83,1) mit der Feststellung ein: Der Mensch hat eine Wahlfreiheit; denn andernfalls wären Ratschläge, Ermahnungen, Gebote, Verbote, Belohnungen und Strafen ganz und gar sinnlos. Bestimmte, jederzeit aufweisbare Tatbestände menschlichen Verhaltens rechtfertigen es also, von einer Freiheit des Menschen zu sprechen. Ein weiteres Faktum, das im Hinblick auf sie genannt werden kann, findet sich von Thomas in seiner *Quaestio disputata De Malo* (6) angedeutet: Ein Architekt, der ein Haus zu bauen hat, kann dieses quadratisch oder rund oder sonstwie bauen; m. a. W.: die Vielfalt und der Reichtum menschlichen Kulturschaffens bezeugen irgendwie auch die Freiheit des Menschen.

Wie aber ist nun diese Freiheit des menschlichen Tuns zu verstehen? Wie ist sie vom Wesen des Menschen her zu ergründen? Wieso kommt es dem Menschen als Menschen zu, aus eigener Initiative und in eigener Regie zu handeln?

Dies und ähnliche Fragen, die dem Philosophen aufgegeben sind, führen in ein unabsehbar weites Feld. In die Stellungnahme zum Problem der Freiheit schwingen immer andere Überzeugungen und Lehrmeinungen der Philosophen mit ein. Die Frage nach der Freiheit des Menschen ist keine isolierte und gleichsam für sich bestehende Frage. Im Sinne dieser Feststellung sei der Versuch unternommen, mit der Lehre vom Willen und vom Guten bei Thomas von Aquin die metaphysischen Hintergründe seiner Freiheitslehre darzulegen.

## EINLEITUNG

Die Wesensart des Willens wird von Thomas in seiner *Quaestio disputata De Veritate* 22,4 bestimmt. Da dieser Artikel zugleich die Eigenart seines Denkens vorzüglich zum Ausdruck bringt, sei er vorab ohne weiteren Kommentar in deutscher Übersetzung<sup>1</sup> zitiert.

Thomas stellt die Frage, ob in den vernunftbegabten Geschöpfen der Wille eine von den sinnlichen Strebevermögen verschiedene Fähigkeit sei<sup>2</sup>. Seine Antwort lautet:

«Der Wille ist eine vom sinnlichen Strebevermögen (*appetitus sensitivus*) verschiedene Fähigkeit.

Zum klaren Verständnis dessen muß man wissen, daß, wie das sinnliche Strebevermögen sich vom naturhaften Strebevermögen (*appetitus naturalis*) durch eine vollkommeneren Art des Strebens unterscheidet, so das vernünftige Strebevermögen (*appetitus rationalis*) vom sinnlichen.

Denn je näher irgendeine Natur Gott ist, desto ausgeprägter ist in ihr das Abbild der göttlichen Würde. Es gehört aber zur göttlichen Würde, alles zu bewegen, zu lenken und zu leiten, ohne selbst von einem anderen bewegt, gelenkt oder geleitet zu sein. Je näher also eine Natur Gott ist, um so weniger wird sie von einem anderen gelenkt, um und so mehr ist sie darauf angelegt, sich selbst zuzueigenen.

Die empfindungslose Natur (*natura insensibilis*) also, die auf Grund ihrer Stofflichkeit am weitesten von Gott entfernt ist, wird zwar auf irgendein Ziel hingeneigt; dennoch gibt es bei ihr nichts, was selbst neigt, sondern nur einen Wirkgrund für ihre Neigung (*inclinacionis principium*) ...

Die sinnhafte Natur (*natura sensitiva*) jedoch trägt, weil sie Gott näher ist, in sich eine hinneigende Kraft, das nämlich, was sie als Erstrebbares erfaßt (*appetibile apprehensum*). Aber dennoch liegt die Neigung selbst nicht in der Macht des Sinnenwesens selbst, das geneigt wird, sondern ist ihm von anderswoher bestimmt. Denn das Tier kann beim Anblick von etwas Genußbietendem dieses unmöglich nicht begehren,

<sup>1</sup> Die Übersetzung ist entnommen: THOMAS VON AQUIN, Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre, ausgewählt und mit einer Einleitung versehen von G. SIEWERTH, Übersetzung von P. WEHBRINK OP. Düsseldorf 1954, 168 ff.

<sup>2</sup> Vgl. I 80,2.

weil die Tiere keine Herrschaft über ihre Neigung besitzen. Daher handeln sie nicht, sondern werden ... vielmehr getrieben. Dies ist deshalb der Fall, weil das sinnliche Strebevermögen (*vis appetitiva sensibilis*) ein körperliches Organ hat und daher den Bedingungen der Materie und der körperlichen Dinge nähersteht, so daß es mehr bewegt wird als bewegt.

Die vernunftbegabte Natur (*natura rationalis*) aber, die Gott am nächsten steht, hat nicht nur eine Hinneigung auf etwas, wie die leblosen Dinge, nicht nur besorgt sie diese Hinneigung, wie wenn sie ihr von anderswoher bestimmt wäre, wie die sinnliche Natur, sondern darüber hinaus hat sie diese Hinneigung in ihrer Gewalt, so daß sie sich nicht mit Notwendigkeit auf das, was sie als erstrebbar erkennt (*appetibile apprehensum*), hinwendet, sondern sie ist imstande, sich hinzuwenden oder nicht. Und so wird die Hinneigung selbst bei ihr nicht von einem anderen bestimmt, sondern von ihr selbst.

Dies nun kommt ihr zu, insofern sie sich nicht eines körperlichen Organs bedient. So entfernt sie sich von der Natur der Dinge, die bewegt werden, und nähert sich der Natur dessen, was selbst bewegt und tätig ist.

Daß aber etwas sich seine Neigung auf ein Ziel hin bestimmt, ist nur möglich, wenn es das Ziel und das Verhältnis des Zieles zu den Mitteln, die zum Ziel führen, erkennt. Das kommt nur dem Verstand zu.

Infolgedessen ist ein solches Strebevermögen (*appetitus*) nicht von einem anderen her mit Notwendigkeit bestimmt, sondern folgt der Erkenntnis der Vernunft. Daher ist das vernünftige Strebevermögen (*appetitus rationalis*), der Wille, eine vom sinnlichen Strebevermögen (*appetitus sensibilis*) verschiedene Fähigkeit.»

Eine vorläufige Besinnung auf diesen schwierigen Text wird herausstellen dürfen, daß Thomas mit äußerster Kürze eine Beschreibung des Wollens gibt: Der Mensch hat als Wollender sein Verhältnis zu dem, was er als erstrebbar bzw. als liebenswert erkennt, selbst in seiner Gewalt. Er bestimmt selbst seine Hinneigung zu einem Gut. Eine solche Selbstbestimmung ist in der Tat etwas anderes als das «es»-hafte, triebhafte Verhalten eines Sinnenwesens. Das Wollen ist also ein «Streben» ganz besonderer Art, das in der Geistigkeit des Menschen wurzelt und seinem verstandesmäßigen Erkennen folgt. Die «Phänomenologie» des Willens wird jedoch – und darin zeigt sich eine Eigenart des thomasi-schen Denkens – in umfassende Zusammenhänge einbezogen und von ihnen her verständlich gemacht: An der Spitze gewissermaßen steht



Gott, dessen Würde es ausmacht, alles zu bewegen und zu lenken, ohne selbst von anderem bewegt und gelenkt zu werden. Gott, dem Schöpfer, treten die Geschöpfe nach einer mehr oder weniger großen Distanz gegenüber. Am weitesten ist von Gott die «empfindungslose Natur» entfernt, die nur einen *appetitus naturalis* besitzt. Näher steht ihm die «sinnenhafte Natur» mit dem *appetitus sensitivus*. Am meisten aber nähert sich Gott die «vernunftbegabte Natur», die kraft ihres *appetitus rationalis* einer Selbstbestimmung ihrer Hinneigung zu einem Gut fähig ist und gerade darin ein ausgeprägtes Abbild der göttlichen Würde darstellt.

Nun bereiten die in diesem Text eingeschlossenen metaphysischen Doktrinen für das Verständnis nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Andererseits dürfte gerade das Eingehen auf die vorausgesetzten metaphysischen Zusammenhänge, sozusagen die «Sicht von oben her», für ein wirkliches Erfassen der Willenslehre des Aquinaten entscheidend sein. Was ist für Thomas überhaupt der *appetitus*? Wie ist die Differenzierung nach *appetitus naturalis*, *appetitus sensitivus* und *appetitus rationalis* (bzw. *intellectivus*) zu begründen? Offenbar ist für Thomas diese Begründung aus der Besonderheit der verschiedenen Stufen der Seienden zu entnehmen<sup>3</sup>. Wiederum ist nach ihm das Seiende mit dem Guten sachlich identisch; und das Gute erklärt sich außerdem aus seinem Verhältnis zum *appetitus*.

Diese Zusammenhänge sollen im Folgenden erklärt werden. Im ersten Teil sei die thomanische Lehre vom Guten, im zweiten die vom Willen (*appetitus rationalis seu intellectivus*) dargelegt.

## I. DIE THOMANISCHE LEHRE VOM GUTEN

### 1. Die aristotelische Begriffsbestimmung des Guten

Thomas übernimmt von Aristoteles den Satz «*Bonum [est] quod omnia appetunt*» (Eth. Nic. A. 1, 1094 a 3) und zitiert ihn oftmals. Dieser Satz ist auch dort grundlegend, wo er die sachliche Identität des Guten mit dem Seienden aufzeigt<sup>4</sup>. Nun ist diese aristotelische Begriffsbestimmung keineswegs selbstverständlich. Sie bedarf vielmehr der Erläuterung.

<sup>3</sup> Vgl. CG II 55.

<sup>4</sup> Ver 21,1; STh I 5,1.

In seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles entwickelt Thomas recht ausführlich die vielfache Bedeutung des Wortes «gut»: Die verschiedenen Güter können nicht als Abwandlungen oder nähere Bestimmungen eines einheitlichen (univoken) Grundsinnnes von «gut» betrachtet werden. Denn einmal findet sich das Gute in allen Kategorien<sup>5</sup>, zum anderen gibt es den offenbaren Unterschied von bloßen Nutz- oder Gebrauchsgütern und jenen, die ihrer selbst wegen geschätzt werden<sup>6</sup>. Sogar dann, wenn nur letztere betrachtet werden, bestehen beträchtliche Differenzen: Die sittliche Tugend der Klugheit und die äußere Ehre, die einem Menschen zukommt, sind in einem jeweils verschiedenen Sinne «gut»<sup>7</sup>.

Damit ist im Rahmen der aristotelischen Logik gezeigt, daß das Gute nichts Univokes sein kann, es also auch nicht nach Gattung und Artunterschied definierbar ist. Vielmehr ist das Gute eine Erstgegebenheit, die sich soweit erstreckt wie das Seiende, wird doch das Seiende nach den Kategorien als obersten Seinsweisen unterschieden. Jedenfalls läßt sich das Gute als eine Erstgegebenheit nicht durch ein Zurückgehen auf etwas noch Früheres erklären, sondern es ist ein anderer Weg zu beschreiten. Thomas formuliert die verbleibende Möglichkeit in folgendem, für sein Denken bezeichnenden Grundsatz so: «Prima ... non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus»<sup>8</sup>. M. a. W.: Wenn das Gute als solches wie es sich in den unterschiedlichen Klassen von Gütern in jeweils schlechthin verschiedenen Weisen als etwas eminent Analoges findet, irgendwie näher bestimmt werden soll, so hat das in einem Rückgriff auf die eigentümlichen Auswirkungen des Guten zu geschehen. Vergleichsweise ist die Ursache stets seinsmäßig vor ihrer Wirkung und von dieser unabhängig. Wie jedoch aus der Beschaffenheit der Wirkung auf deren Ursache geschlossen werden kann, so läßt sich in ähnlicher Weise eben von seinen Auswirkungen her die Besonderheit des Guten und dessen Verhältnis zu anderen Erstgegebenheiten ermitteln.

Die eigentümliche Auswirkung des Guten als solchen (d. i. alles dessen, was irgendwie gut ist und sofern es gut ist) ist aber sein bewegendes Einfluß auf die Strebekräfte<sup>9</sup>. Vom *Streben* her, das als Effekt bzw.

<sup>5</sup> Eth 1, lect. 6 (n. 81).

<sup>6</sup> Eth 1, lect. 7 (n. 90).

<sup>7</sup> Eth 1, lect. 7 (n. 94).

<sup>8</sup> Eth 1, lect. 1 (n. 9).

<sup>9</sup> Eth 1, lect. 1 (n. 9).

nach Art eines Effekts gefaßt wird, ist somit eine Wesensbestimmung des Guten zu geben.

Der Satz «*Bonum est quod omnia appetunt*» ist also von der Auswirkung des Guten her zu verstehen: Etwas ist nicht deshalb schon gut, weil es von jemandem in motivloser Willkür begehrt wird. Nicht ein autonomer Willensentschluß bestimmt das Gutsein des Gewollten, sondern etwas wird erstrebt, weil es irgendwie gut ist. Das Gute übt also seinen Einfluß auf das Strebevermögen aus und ist in seiner Weise die Ursache (= *causa finalis*) für das Begehren. Damit liegt der Primat eindeutig auf seiten dessen, was unter diesem oder jenem Gesichtspunkt gut ist, nicht jedoch auf der Seite des Strebens<sup>10</sup>.

Selbstredend erhebt sich angesichts des Satzes «*Bonum est quod omnia appetunt*» sofort der Einwand, daß tatsächlich vielfach schlechte und schädliche Dinge erstrebt werden. Dagegen weist Thomas darauf hin, Schlechtes könne nur unter dem Gesichtspunkt des Guten begehrt werden. Vom Strebenden werde das Schlechte irgendwie als ein Gut gewertet und deshalb erstrebt. An sich richte sich das Streben stets auf Gutes und nur beiläufig (*per accidens*) auf Schlechtes<sup>11</sup>. Ferner wird in der Umschreibung nicht gesagt, daß von allen nur ein einziges Gut erstrebt würde. «Gut» ist formell, d. h. als *ratio boni* zu nehmen, nicht materiell als ein bestimmtes Gut<sup>12</sup>. Was also auch immer das Ziel eines

<sup>10</sup> Nach dem Vorgang von J. N. TETENS u. a. hat sich unter dem maßgebenden Einfluß I. KANTS eine Dreiteilung der seelischen Kräfte in Erkenntnis-, Gefühls- und Strebevermögen durchgesetzt. In dieser Sicht werden Streben und Wollen als aktives Vollziehen bzw. als Tätigkeit des Auslanges auf ein Ziel hin gefaßt.

Dagegen kennt Thomas nur eine Unterscheidung von Erkenntnis- und Strebevermögen, also eine Zweiteilung der seelischen Kräfte. Außerdem hält er für beide Klassen sinnhafte (organgebundene) und geistige Erkenntnis- und Strebevermögen auseinander. Das, was in neuzeitlicher Terminologie als «Gefühl» bezeichnet wird, ist für Thomas ein Akt des Strebevermögens.

Die Übersetzungen *appetitus* als «Strebevermögen» oder «Strebekraft», *appetere* als «Streben» sind recht unbefriedigend. Im Akt des appetere können Liebe, Zuneigung, Verlangen ... mitschwingen. Vor allem ist die *voluntas* nicht ohne weiteres der «Wille» als die bloße Kraft des Durchsetzens auf zu erreichende Ziele hin. Statt vieler anderer Texte sei dieser als Beitrag zitiert: «*Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet, sed etiam ut amet quod habet, et delectatur in illo*» (I 19,1 ad 2). Die höheren, geistigen Gefühle sind nach Thomas Akte des Willens.

<sup>11</sup> Eth 1, lect. 1 (n. 10); vgl. I 19,9; I-II 8,1.

<sup>12</sup> Eth 1, lect. 1 (n. 11); vgl. I 6,2 ad 2: «*Cum dicitur 'bonum est quod omnia appetunt', non sic intelligitur quasi unum quodque bonum ab omnibus appetatur, sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet.*»

Strebenden ist, muß für ihn den Charakter von etwas irgendwie Gutem haben<sup>13</sup>.

Die Umschreibung «*Bonum est quod omnia appetunt*» gibt somit das Gute ganz allgemein wieder<sup>14</sup>. Wie Thomas endlich ausdrücklich sagt<sup>15</sup>, wird mit der aristotelischen Formel nicht nur das dem Erkennen folgende Streben gemeint; *appetitus* ist vielmehr im weitesten Sinne zu fassen, so daß auch das sog. «Naturstreben» (*appetitus naturalis*)<sup>16</sup> mitbezeichnet wird.

## 2. Die sachliche Identität des Guten und des Seienden

Die Beziehung von *appetere* und *bonum*, wie sie in dem Satz «*Bonum est quod omnia appetunt*» zum Ausdruck kommt, ermöglicht nun Thomas eine weitere Abklärung des Guten, indem er es in ein Verhältnis zum *Seienden* als der Erstgegebenheit schlechthin setzt. Und zwar argumentiert er I 5,1<sup>17</sup>:

a) «Der Charakter des Guten liegt darin, daß etwas Gegenstand des Verlangens ist. So bestimmt auch Aristoteles das Gute: ‘Gut ist das’, sagt er, ‘wonach alle verlangen’.

b) Nun kann aber ein Ding offenbar nur so weit Gegenstand des Verlangens sein, als es in sich vollkommen ist; denn alle Dinge verlangen nach ihrer Vollkommenheit (Vollendung).

<sup>13</sup> Noch ein weiteres mögliches Mißverständnis sei genannt: Wenn die aristotelische Umschreibung das Gute ganz allgemein wiedergeben soll, so scheint das Gute nur das begehrenswerte, noch nicht erreichte Ziel zu sein. Es würde daher das, was aus dem Grunde gut ist, daß es seine ihm entsprechenden Eigenschaften bereits vollauf besitzt, nicht unter sie fallen. Begehrt oder erstrebt werden kann nur etwas noch in der Ferne Liegendes. – Auf diesen Einwand bemerkt Thomas, der «Besitz» von etwas sei keine untätige Ruhe: ein und dieselbe Kraft lasse nach dem noch nicht erreichten Ziele auslangen und im erreichten verharren. Ver 21,2: «*Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his, quae finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant: cum eiusdem rationis sit tendere in fine, et in finem quodammodo quiescere ...*».

<sup>14</sup> Eth 1, lect. 1 (n. 11).

<sup>15</sup> Eth 1, lect. 1 (n. 11).

<sup>16</sup> Zur Frage nach dem «Naturstreben» (*appetitus naturalis*) siehe unten S. 107 ff.

<sup>17</sup> Die Verschiedenheit der Argumentation in Ver 21,1 und I 5,1 muß an dieser Stelle aus dem Spiele bleiben. Vgl. zu dieser Frage: J. J. P. VAN BOXTEL, *Exsistentie en waarde in de eerste werken van de h. Thomas von Aquino*. Tijdschrift voor Philosophie 10 (1948) 211–288; DERS., *Exsistentie en waarde in de latere werken van de h. Thomas van Aquino*. A. a. O. 12 (1950) 59–133.

c) Jedes Ding ist aber nur insoweit vollkommen, als es verwirklicht ist.

d) Offenbar also ist jedes Ding insoweit gut, als es seiend ist. Denn das Sein ist die Wirklichkeit aller Dinge (*esse enim est actualitas omnis rei*) ...

e) Es ist daher klar: Das Gute und das Seiende sind sachlich eins. Doch besitzt das Gute den Charakter des Begehrten, der im Begriff des Seienden als solchen nicht liegt»<sup>18</sup>.

Der Gedankengang dieses Artikels ist an sich klar und durchsichtig: Nachdem das Gute von seiner Auswirkung her, d. h. als Ursache (*causa finalis*) des Strebens oder des Verlangens bestimmt wurde, wird dieses Streben oder Verlangen seinerseits durch den Begriff der Vollkommenheit (Vollendung: *perfectio*) weiterhin expliziert. An dieser Stelle liegt keine prinzipielle Schwierigkeit; ebenfalls nicht darin, daß ein Ding nur insoweit vollkommen ist, als es verwirklicht ist. Eine nicht unbedeutende Schwierigkeit schließt jedoch der entscheidende vierte Satz (d) mit der Begründung ein: «Denn das Sein ist die Wirklichkeit aller Dinge». In der Tat bringt dieser Satz in gedrängter Form die Besonderheit der thomanischen Metaphysik zur Geltung; er ist daher, trägt er doch die eigentliche Beweislast, im folgenden wenigstens soweit zu erklären, als er für das Verständnis unumgänglich notwendig ist.

Bemerken wir noch abschließend, daß für das Seiende und das Gute eine zwar sachliche Identität (*idem secundum rem*) bewiesen wurde, diese aber eine begriffliche Verschiedenheit nicht ausschließt: der Gesichtspunkt, nach dem ein und dasselbe Etwas einmal ein *Seiendes* und zum anderen ein *Gutes* genannt wird, ist also jeweils ein anderer. Diese verschiedenen Gesichtspunkte sind ebenfalls zu bestimmen.

#### a) Das Seiende als Seiendes

Das Seiende ist dasjenige, was ist; es ist dasjenige, dem das Sein zukommt<sup>19</sup>. Ein Vergleich möge das verdeutlichen<sup>20</sup>: Der Laufende ist ein Mensch, der läuft; von seiner Tätigkeit des Laufens her wird jemand ein Laufender genannt. In entsprechender Weise ist es beim Seienden: Weil ein Ding ist und auf Grund seines Seins wird es ein Seiendes genannt. Seiendes ist also die konkrete Bezeichnung, Sein die ab-

<sup>18</sup> Übersetzung nach Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 1, 93.

<sup>19</sup> «Ens ... importat rem cui competit ... esse» (Qlb II 2, 3). «Ens dicitur quasi esse habens» (Met 12 lect. 1: n. 2419).

<sup>20</sup> Vgl. Hebd, lect. 2 (n. 22 f.).

strakte. Seiendes und Sein dürfen ebensowenig verwechselt werden wie Laufender und Laufen oder Gerechter und Gerechtigkeit.

Alles was ist, ist auch Seiendes. Alles ist aber nicht in gleicher Weise Seiendes. Seiendes im Vollsinn ist für Thomas die Substanz oder das selbständige Einzelding als solches. Erst als weitere Bestimmungen der Substanz sind Ausdehnung, qualitative Eigenschaften, Tun, Erleiden ... in einem sekundären oder abgeleiteten Sinne des Wortes Seiende<sup>21</sup>. Das konkrete, in seinen Eigenschaften bestimmte Einzelding besitzt also als Seiendes eine bestimmte 'Struktur'<sup>22</sup>.

Nun kann es nicht unsere Aufgabe sein, die metaphysische Struktur des konkreten Einzeldinges, wie Thomas sie aufweist, detailliert darzustellen. Die nachfolgenden Hinweise mögen genügen:

Das Seiende im Vollsinn des Wortes ist, wie gesagt, die *Substanz*. Ihr allein kommt das Für-sich-sein (*esse per se et non in alio*) zu<sup>23</sup>; sie wird inhaltlich durch die Bestimmung ihres Wesens (Mensch, Tier ...) determiniert. 'In' der Substanz finden sich die *Akzidentien*, durch welche die Substanz zusätzlich bestimmt wird (wie groß, schwer ..., welche Gestalt ...). Die Akzidentien sind nur, sofern durch sie die Substanz eine so beschaffene Substanz ist<sup>24</sup>. Ihr Sein ist also das Inne-sein (*esse in alio tamquam in subjecto*)<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Das ist durchgängig von den Frühwerken an die Lehre des hl. Thomas; zur Illustration sei zitiert: «Quantitas est qualitas et huiusmodi non sunt simpliciter entia ... Nam ens dicitur quasi esse habens; hoc solum autem est substantia, quae subsistit. Accidentia autem dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est; sicut albedo dicitur esse, quia eius subiectum est album ...» (Met 12 lect. 1: n. 2419).

<sup>22</sup> Die «Struktur» des Konkreten nach Substanz und Akzidentien ist im Sinne des Aquinaten keine empirisch feststellbare und der Beobachtung zugängliche Struktur. Ausdrücklich versichert er: «Substantia ..., inquantum huius modi, non est visibilis oculo corporis, neque subiacet alicui sensui, neque imaginationi, sed soli intellectui, 'cuius objectum est quod quid est', ut dicitur in III De Anima» (III 76, 7).

<sup>23</sup> «Substantia est res cuius quidditati debetur esse non in aliquo» (Pot 7,3 ad 4) vgl. CG I 25; I 3, 5 ad 1; III 77,1 ad 2. – Das «Für-sich-sein» der Substanz bedeutet für Thomas nur den Ausschluß des *esse in alio*; es besagt nichts über ein Unverursachtsein der Substanz. Vgl. dazu 1 d. 8: 1, 2 ad 2.

<sup>24</sup> «Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur ... quod ens magis dicitur entis quam ens» (I 90, 2).

<sup>25</sup> «Accidens est res cui debetur esse in alio» (4 d. 12: 1,1 q1a 1 ad 2; vgl. III 77,1 ad 2). Die Lehre des Thomas von der Substanz und ihren Akzidentien ist wegen der Mehrdeutigkeit des Wortes «Substanz» nach allen Seiten hin Mißverständnissen ausgesetzt. Betonen wir daher, daß für ihn die Substanz das Einzelding als solches ist, von dem ausgesagt wird, was es sit (Mensch, Tier ...). Dieses Einzelding



Im Anschluß an die aristotelische Kategorienlehre unterscheidet Thomas neun grundlegend verschiedene, nicht aufeinander zurückführbare Gattungen von Akzidentien, von denen an dieser Stelle genannt seien: Quantität, Qualitäten, Tun (*actio*), Erleiden (*passio*) und die Beziehung (*relatio*).

Für Thomas ist der Gedanke unvollziehbar, daß ein Akzidens losgelöst von der Substanz bestehen könnte<sup>26</sup>. Andererseits treten aber auch die Akzidentien nicht beziehungslos oder rein äußerlich zur Substanz hinzu. Vielmehr entfaltet sich gewissermaßen die Substanz kraft ihrer Wesenheit in die ihr eigentümlichen Akzidentien<sup>27</sup>.

So hat jede körperliche *Substanz* notwendig als erstes Akzidens die *Ausdehnung*; in der Ausdehnung kommt ihr ferner eine ihrer Wesensart gemäße *Gestalt* zu; außerdem ist der Substanz auf Grund ihrer Natur ein bestimmtes Tun-können oder Vermögen zum Tätigsein (*potentia*) zu eigen. Wiederum ist die Substanz durch dieses (bleibende) Tätigkeitsvermögen auf das *Tun* bezogen und damit auch auf das, was durch sie getan wird. Endlich stehen die verschiedenen Substanzen sowohl durch ihre Ausdehnung als auch durch ihre qualitativen Beschaffenheiten und vor allem durch ihr Tun bzw. Erleiden in vielfältigen *Beziehungen* zueinander: sie bilden jene Einheit in der Verschiedenheit, jenen Ordnungszusammenhang, der die «Welt» ist, und innerhalb dessen die Einzeldinge ihre *raumzeitlichen* Bestimmungen haben<sup>28</sup>.

als solches ist eine Erstgegebenheit, die abzuheben ist sowohl gegen «Eigenschaften» (wie groß, wie schwer ...) als auch gegen die Allgemeinbegriffe, durch welche das Wassein der Einzeldinge bestimmt wird. Daß es solche Einzeldinge mit verschiedenartigsten Eigenschaften gibt, Einzeldinge, die irgendwie tätig sind und auch Einflüsse erleiden, sowie in vielfachen Verhältnissen zu einander stehen, ist zunächst einmal eine Tatsache. In dieser Hinsicht führt Thomas im Unterschied zu neuscholastischen Autoren keinen «Beweis» für die Substanz. Der Fragepunkt liegt jedoch an einer anderen Stelle: Ist das Einzelding als solches das Primäre und ist von diesem her das Tätigsein bzw. Erleiden und folgend das Verhältnis zwischen den vielen Einzeldingen zu erklären – oder ist der Relationszusammenhang als solcher bzw. das Geschehen in der Welt das Primäre und ist von hier her das Einzelding als das Sekundäre zu verstehen? In genau dieser Frage stehen sich die substanzialistische und die aktualistische (funktionalistische) Auffassung diametral gegenüber. Angesichts dieser Frage bringt Thomas im Anschluß an Aristoteles sehr wohl einen Beweis, daß die Substanz das erste und eigentliche Seiende ist: Met 7, lect. 1 (n. 1248 ff.).

<sup>26</sup> «Accidentia ... non habent esse nisi per hoc quod insunt subiecto» (Met 7, lect. 6: n. 1352); «accidens sine substantia omnino esse non potest» (Phys 1, lect. 3: n. 21); «destructo ... subiecto, non potest accidens remanere» (I 77,8).

<sup>27</sup> I 77,6 ad 2.

<sup>28</sup> Vgl. CG IV 63 (n. 4006).

Die klassische Kategorienlehre hat zwar zunächst einen logischen Aspekt; sie besitzt aber auch einen nicht minder wichtigen realphilosophischen. Wird auf den Zusammenhang der Substanz mit ihren Akzidentien einerseits und der Akzidentien untereinander andererseits geachtet, so muß gesagt werden: Durch ihre Akzidentien ist die Substanz immer schon in den umgreifenden Zusammenhang des Universums einbezogen, so daß rechtens niemals von einem völlig isolierten Einzelding gesprochen werden kann. Die Substanz, die sich auf Grund ihrer Wesenheit oder Natur in die ihr gemäßen Akzidentien entfaltet, hat damit zugleich auch ihren gleichsam naturhaft vorgegebenen 'Platz' im Ganzen der Welt.

Das Seiende ist dasjenige, was ist oder das *Sein* hat. Das Seiende ist dasjenige Etwas, dem das Sein zukommt. Wurde bisher nur die Struktur des Etwas betrachtet, von dem das Sein ausgesagt wird, so bleibt weiterhin zu überdenken, was das Sein als solches ist, wie es dem Etwas (= der in ihren Akzidentien bestimmten Substanz) zukommt. Kraft dieses Seins, das ein Etwas «hat» oder besitzt, ist es ein Seiendes.

Von diesem Sein als solchem muß an erster Stelle gesagt werden, daß es nicht ist<sup>29</sup>. Wie das Laufen nicht läuft und die Gerechtigkeit nicht gerecht ist, so ist auch das Sein als solches nicht. Das, was ist, ist das Seiende; und etwas ist ein Seiendes eben durch sein Sein. M. a. W.: Das Sein als solches ist ein Prinzip, durch welches (*quo*) ein Ding die Qualifikation hat, ein Seiendes zu sein.

Ferner gilt für das Sein als solches, daß es *eines* ist. Sofern nämlich die Dinge das Sein haben, sind sie nur dem Nichts entgegengesetzt, nicht aber von einander unterschieden<sup>30</sup>. Das Sein als solches ist m. a. Worten nur es selbst<sup>31</sup>. – Damit wird selbstredend nicht behauptet, das Sein dieses Menschen sei dem Sein jenes Menschen gleich, das Sein eines Steines sei mit dem Sein eines Tieres identisch<sup>32</sup>. Da das Sein immer nur das Sein eines konkreten Subjekts ist, ist das Sein in concreto im gleichen Maße verschieden wie die Subjekte verschieden sind, die durch ihr Sein eben seiende Dinge sind<sup>33</sup>. Aber diese Besonderung in eine Viel-

<sup>29</sup> Hebd lect. 2 (n. 23).

<sup>30</sup> «Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis» (I 65,1).

<sup>31</sup> «Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum» (CG II 52: n. 1274).

<sup>32</sup> «Non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis» (I 3,5).

<sup>33</sup> «Esse est in diversis diversimode» (EE 6).



falt rührt nicht vom Sein als solchem her, sondern von den Subjekten, die das von sich aus eine und einzige Sein gewissermaßen in sich aufnehmen oder – anders ausgedrückt – in ihrer besonderen Weise an dem Sein teilhaben<sup>34</sup>.

Da, wie gezeigt wurde, das Sein nur es selbst ist und von sich aus keine Begrenzung oder Besonderung bedingt, ist es in sich gesehen unendlich<sup>35</sup> – ‘unendlich’ verstanden als Ausschluß jeder Begrenzung.

Diese mehr formalen Bestimmungen des Seins als solchen führt Thomas nun weiter und vertieft sie in seiner Lehre vom Sein als *actualitas omnium actuum*<sup>36</sup>.

Akt ist zunächst die wirklich vollzogene Tätigkeit, in welcher sich das sogenannte Tätigkeitsvermögen (Potenz) vollendet; denn auf die Tätigkeit oder den Akt ist die Potenz hingeordnet. Akt ist außerdem jede Bestimmtheit eines Etwas, die Grundlage für sein Handeln (Tun; Akt als Tätigkeit) ist, während (passive) Potenz eine jede Bestimmbarkeit ist, die einem Ding zukommt. So können die Akzidentien einer Substanz als deren Akt (d. h. Bestimmtheiten) verstanden werden. Für die Substanz als solche wiederum ist ihre Form der Akt gegenüber der Erstmaterie, die als *pura potentia* betrachtet werden muß<sup>37</sup>.

Die thomanische These vom Sein als *actualitas omnium actuum* besagt nun, daß es als ein Prinzip besonderer Art vom Akt-Potenz-Verhältnis, wie es sich im konkreten Subjekt in verschiedener Weise aufzeigen läßt, in einer *notificatio per posteriora* irgendwie verdeutlicht werden kann: Das Sein ist nach Art eines Aktes zu verstehen; jedoch nimmt das Sein als Akt anderen Akten gegenüber eine Sonderstellung ein. Denn durch das Sein sind alle sonstigen Akte (Form, Akzidentien, Tätigkeiten) überhaupt erst wirkliche Akte, d. h. sie erhalten durch das Sein bzw. durch Teilhabe am Sein ihr tatsächliches Aktsein<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> In dem für die thomanische Partizipationslehre wichtigen Abschnitt *Hebd lect. 2* (n. 24) zeigt der Aquinate, wie zwar alles am Sein teilhat, das Sein als solches hingegen an nichts partizipiert.

<sup>35</sup> «*Ipsum esse, absolute consideratum, infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est*» (CG I 43: n. 363).

<sup>36</sup> Pot 7,2 ad 9. – Dieser Text, der an dieser Stelle nicht analysiert werden kann, führt in ausgezeichneter Weise in die eigentümliche Sicht des Seins, wie Thomas sie vertritt, ein.

<sup>37</sup> Zur thomanischen Akt-Potenz-Lehre: G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg (Schweiz) 1949.

<sup>38</sup> Vgl. Pot 7,2 ad 9. – Die thomanische Lehre vom Sein wurde dargestellt von L. OEING-HANHOFF, *Ens et unum convertuntur* (BGPhMA XXXVII/3, Münster 1953 (Tl. II: Das Seiende und seine formalen Prinzipien).

## b) Das Seiende als Gutes

Wenn vom Seienden als *Gutem* die Rede ist, so stehen nicht unmittelbar jene metaphysischen Strukturen zur Debatte, die soeben dargelegt wurden. Das Gute besitzt vielmehr den Charakter des Begehrtenwerten<sup>39</sup>. Da nun alles Begehren und Streben sich auf die Vollendung dessen richtet, der strebt<sup>40</sup>, ist das Gute das Seiende als ein *perfectum*.

Der Begriff 'vollkommen' bezieht sich ursprünglich auf das Werden und die Entfaltung bzw. die Ausgestaltung von Dingen. Etwas ist nämlich dann vollkommen oder vollendet, wenn der Werdeprozeß abgeschlossen ist und das Ding alles das besitzt, was ihm seiner Eigenart gemäß zukommen soll. In ähnlicher Weise bezeichnet das lat. *perfectum* den Abschluß eines Herstellungsprozesses<sup>41</sup>. Sofern also etwas noch nicht gemacht oder seine Verfertigung noch nicht beendet ist, kann es auch nicht ein *perfectum* genannt werden. Im Sinne der ursprünglichen Wortbedeutung könnte daher von einem Seienden, das nicht dem Werden untersteht, nicht gesagt werden, es sei 'vollkommen' oder *perfectum*<sup>42</sup>.

Aus diesen knappen Andeutungen ergibt sich zunächst als Begriffsbestimmung: Vollkommen (*perfectum*) ist etwas dann, wenn ihm nichts von dem abgeht, was ihm nach seiner Wesensart eignen soll<sup>43</sup>. Ferner ist ersichtlich, daß es entsprechend den verschiedenen Dingen auch verschiedenartige Vollkommenheiten gibt<sup>44</sup>. Endlich ist die Vollkommenheit eines Etwas niemals absolut, sondern stets irgendwie relativ<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> «Bonum dicit rationem appetibilis» (I 5,1).

<sup>40</sup> «Omnia appetunt suam perfectionem» (I 5,1). – «Unumquodque appetit suam perfectionem» (I 6,1; vgl. I 26,2; I 60,3 u. ö.).

<sup>41</sup> «Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum» (I 4,1 arg. 1).

<sup>42</sup> Sciendum tamen est quod perfectio Deo convenienter attribui non potest si nominis significatis quantum ad sui originem attendatur: quod enim *factum* non est, nec *perfectum* posse videtur» (CG I 28: n. 268); vgl. STh I 4,1 ad 1.

<sup>43</sup> I 4,1; I 5,5. – Sofern allein und ausschließlich das Moment der «Fülle» gesehen wird, kann bezüglich *perfectum* (*perfectio* davon Abstand genommen werden, ob ein Seiendes geworden ist oder nicht. In einer solchen Ausweitung der ursprünglichen Bedeutung wird von der *perfectio* Gottes gesprochen: I 4,1 ad 1; CG I 28: n. 268).

<sup>44</sup> «Perfectiones ... oportet esse perfectibilibus proportionatas» (CG II 79: n. 1601); vgl. CG 55: n. 1308; STh I 14,6.

<sup>45</sup> «Perfectum dicitur aliquid dupliciter: Uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud. Et sic solus Deus est perfectus .. Alis modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, vel secundum statum aut tempus ...» (II-II 161,1 ad 4).

Doch spricht Thomas noch unter einem anderen Gesichtspunkt sehr differenziert von der Vollkommenheit: Er unterscheidet eine *perfectio prima* von einer *perfectio secunda*.

Die *perfectio prima* liegt darin, daß ein Ding das Sein hat und außerdem die seinem Wesen gemäße Integrität besitzt <sup>46</sup>. Die *perfectio secunda* hingegen besteht in der Tätigkeit des Seienden, in welcher es irgendwie sein Ziel erreicht <sup>47</sup>.

In der thomanischen Lehre von der Vollkommenheit kehrt nun, wie ohne weiteres ersichtlich ist, die Lehre von der Struktur des Seienden nach Substanz und Akzidentien wieder. Aber der Gesichtspunkt ist jeweils ein anderer: Wird nämlich vom Seienden als Seiendem gesprochen, so ist die Substanz das Primäre und die Akzidentien sind als bloße Bestimmungen des Seienden (d. h. der Substanz) durchaus das Sekundäre. Anders dagegen wenn vom Seienden als Gutem die Rede ist. Erst dann, wenn die Substanz im Tätigsein irgendwie das ihr gemäße Endziel erreicht hat, besitzt sie die ihr mögliche Vollkommenheit wirklich; nur in ihrem Äußersten ist sie ganz und gar vollkommen und damit gut. Die akzidentellen Bestimmungen machen also ein Seiendes zu einem *bonum simpliciter*, während der Substanz nach zwar das Etwas ein *ens simpliciter*, jedoch nur ein *bonum secundum quid* ist <sup>48</sup>.

Um den Gesichtspunkt, nach dem das Seiende als ein Gutes betrachtet wird, noch schärfer herauszustellen, sei an früher Gesagtes erin-

<sup>46</sup> «Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit» (I 73,1). Prima perfectio hominis «consistit in integritate eorum quae ad naturam spectant» (4 d. 44: 1,3 q1a 4 = Suppl 81,4).

<sup>47</sup> «Perfectio secunda in rebus addit supra primam. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam» (CG II 46: n. 1231). «... secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliquantulum suum finem attingit» (III 29,2). – Thomas spricht oftmals von der in sich gegliederten Vollkommenheit eines Seienden. Dabei wechseln je nach dem Zusammenhang die Gesichtspunkte, die er akzentuiert. Grundlegend ist für ihn jedoch, daß die substantielle Bestimmtheit als solche noch keineswegs die abschließende Vollkommenheit ausmacht (I 5,5; 6,3; I-II 4,5; 18,3); die Substanz muß vielmehr die ihr gemäßen Akzidentien besitzen, vor allem jene, die zur Tätigkeit erforderlich sind. An verschiedenen Stellen (I 103,1; I-II 55,1; III 44,3 ad 3) hebt Thomas für die Vollkommenheit des Seienden besonders die Hinordnung auf das Endziel bzw. dessen Erreichung durch das Tätigsein hervor.

<sup>48</sup> I 5,1 ad 1. – Diese Verschiedenheit der Gesichtspunkte, unter denen einmal etwas als ein Seiendes und ein anderes Mal als ein Gutes betrachtet wird, müssen sehr genau im Auge behalten werden. Diese Unterscheidung geradezu gegenläufiger Aspekte läßt die These *ens et bonum convertuntur* dem Einwand entgegen, es gebe doch Seiendes, das nicht gut sei, sondern schlecht und böse.

ner<sup>49</sup>: Nach der klassischen Kategorienlehre ist die Substanz oder das Einzelseiende als solches durch die Akzidentien in den umfassenden Zusammenhang des Universums einbezogen. Dieses Universum ist für Thomas formell ein «ordo» und damit eine Relationseinheit, die primär im Tätigsein der verschiedenen Seienden gründet<sup>50</sup>.

Ein Seiendes, das in seiner *perfectio secunda* in seiner ihm gemäßen Weise tätig ist, ist darin irgendwie auf sein Ziel bezogen und hat damit gewissermaßen seinen Platz im *ordo universi*. Die Vollkommenheit eines Seienden ist also zwar etwas, das dem Subjekt selbst angehört<sup>51</sup>; sie wird auch als etwas dem Subjekt Eigenes erstrebt<sup>52</sup>; aber sie ist gerade nicht etwas in sich Abgeschlossenes. Vielmehr gibt das tätige Seiende im Tätigsein seine Aktualität an anderes weiter<sup>53</sup>, es teilt daher seine Vollkommenheit anderem mit. «Es ist eine große Vollkommenheit, wenn etwas in sich Gutes auch anderen Ursache des Gutseins ist, als wenn es nur für sich selbst gut wäre»<sup>54</sup>, erklärt Thomas; und «die eigene Vollkommenheit auf andere auszubreiten, gehört zum Wesen des Vollkommenen als solchem»<sup>55</sup>. Solches Mitteilen der Vollkommenheit oder des Gutseins an anderes geschieht gerade im Tätigsein<sup>56</sup>. In diesem Zusammenhang muß die aristotelische Formel<sup>57</sup> erwähnt werden, die Thomas gelegentlich zitiert<sup>58</sup>: «Unumquodque tunc perfectum est quando potest sibi simile facere»: Ein Lebewesen ist dann als Lebewesen vollauf entfaltet, wenn es ein ihm artgleiches zeugen kann<sup>59</sup>.

<sup>49</sup> Siehe oben S. 97 f.

<sup>50</sup> «Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturae, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur» (CG III 69: n. 2447). – Das Verhalten von *actio* – *passio* ist jedoch für Thomas nicht das einzige Relationsfundament.

<sup>51</sup> «Perfectio autem est in eo cuius est perfectio» (I-II 56,1).

<sup>52</sup> «... unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum» (CG I 37: n. 304). «Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est: si vero eam habeat, in ipsa quiescit» (CG III 16: n. 1987).

<sup>53</sup> «Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod possibile» (Pot 2,1). Vgl. I 115,1.

<sup>54</sup> I 103,6.

<sup>55</sup> I 62,9 ad 2.

<sup>56</sup> «Bonum unius fit multis commune si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem» (CG III 69: n. 2446).

<sup>57</sup> Meteor 3 (380 a 13).

<sup>58</sup> Z. B. I 5,4; vgl. I 45,5 arg. 1; CG I 37 (n. 307); II 6 (n. 882).

<sup>59</sup> Für Thomas gilt ganz allgemein: «Omne agens agit sibi simile». Der aristotelische Satz hat seinem Wortlaut nach unmittelbar auf Wachstum, körperliche

Das Mitteilen der eigenen Vollkommenheit oder Aktualität im Tätigsein, von dem die Rede ist, kann jedoch nur dann recht gewertet werden, wenn die von Thomas vorausgesetzte *Ursachenlehre* einbezogen wird.

Formell ist das Tätigsein (*actio transiens*) die Umgestaltung von etwas Gestaltbarem, die wirklich vollzogene Herrschaft gegenüber einer *causa materialis*. Am Abschluß dieses Prozesses steht dabei jene neue Gestalt des Gestaltbaren, die der Tätige (*agens*) verlieh, die aus seiner Aktualität entstammt und kraft deren der Effekt als Effekt dem Tätigen irgendwie ähnlich ist. Denn: «Omne agens agit sibi simile»<sup>60</sup>.

Mit der Unterscheidung von drei Momenten: *causa materialis* (das Gestaltbare als solches), *causa formalis* (Gestalt des Gestaltbaren) und *causa agens vel efficiens* (Tätigkeit des Tätigen) wäre jedoch das Tätigsein noch nicht vollständig analysiert. Es bliebe nämlich die Frage unbeantwortet, weshalb aus dem Können oder der Fähigkeit zum Tun seitens des Tätigen dieser bestimmte Effekt hervorging und nicht ein anderer. Damit die Tätigkeit als diese Tätigkeit zustande kommt, damit durch die Tätigkeit dieser bestimmte Effekt gezeitigt wird, muß das Tunkönnen des Tätigen in seiner Weite vorgängig eingeschränkt oder determiniert werden. Dieses Bestimmende aber hat den Charakter eines *finis*, eines «Zieles». In diesem Sinne sagt Thomas: «Omne agens agit propter finem»<sup>61</sup>.

Reife und Zeugung von Lebewesen Bezug; hier bewahrheitet er sich im eigentlichen Sinne. In einem übertragenen Verständnis als Vermittlung eigenen Wissens an andere führt ihn Thomas I 45, 5 ad 1 an.

<sup>60</sup> Vgl. Anm. 59.

<sup>61</sup> CG III 2; vgl. I-II 1, 2. – Wenn in dieser Weise ganz allgemein vom «Ziel» gesprochen wird, das notwendig einer jeden Tätigkeit vorgeordnet ist, so sind zunächst Mißverständnisse abzuweisen. «Ziel» oder *finis* besagt unmittelbar nur «Ende» oder «Abschluß». Eine Tätigkeit muß notwendig, soll sie überhaupt einen bestimmten Effekt zeitigen, ein solches «Ende» haben, auf das sie tendiert. Für die überlegte, aus eigener Initiative vollzogene menschliche Handlung hat dieses Ziel einen besonderen Charakter: Der tätige Mensch weiß um dieses Ziel und bejaht es irgendwie, sei es nun mittelbar oder unmittelbar, als ein Gut, das für ihn erstrebenswert oder sinnvoll ist. In diesem Verständnis kann es nur für den Menschen als ein vernunftbegabtes und wollendes Wesen ein Ziel seines Handelns geben, und es wäre widersinnig, diesen Begriff von Ziel auf untermenschliches Tätigsein zu übertragen. Aber «Ziel» oder «Ende» muß nicht notwendig ein als solches erkanntes und in seinem Wertcharakter bejahtes Ziel sein; in einem eingeschränkten Sinne – also in einer analogen Bedeutung – gibt es ein «Ziel» auch für das tierische Verhalten und für die vegetativen Prozesse; ein «Ziel» oder «Ende» besteht als bloße Determination sogar für die anorganischen Prozesse, sind doch auch diese auf ein Resultat hin begrenzt oder bestimmt.

Wenn also ganz allgemein von «Ziel» einer Tätigkeit gesprochen wird (*omne*



Da eine Determination des Tunkönnens auf einen bestimmten Effekt hin dem Vollzug der Tätigkeit notwendig vorgeordnet ist, steht der *finis* als erste der Ursachen: die *causa finalis* ist die *causa causarum*. Wenn also im Tätigsein ein Seiendes seine Vollkommenheit anderem mitteilt, so ist es tätig, um anderem seine Vollkommenheit mitzuteilen, um so die Relationseinheit des *ordo universi* zu erstellen<sup>62</sup>.

Das Gute erscheint somit unter einem zweifachen Gesichtspunkt:

a) Einmal ist es das Begehrenswerte: «Bonum est quod omnia appetunt». Die Dinge «streben» nach der ihnen gemäßen Vollkommenheit und ruhen in dieser, wenn sie erreicht ist<sup>63</sup>.

b) Zum anderen ist das Gute als das Vollkommene das, was seine eigene Vollkommenheit anderem mitteilt<sup>64</sup>.

*agens agit propter finem*) und damit behauptet wird, eine jede Tätigkeit müsse auf einen bestimmten Effekt hin determiniert sein, damit sie als diese bestimmte Tätigkeit überhaupt wirklich sein könne, so sind die verschiedenen Weisen der Determination genau zu beachten. M. a. W.: Der analoge Charakter des Begriffes «Ziel» darf nicht übersehen werden.

Eine andere Frage ist selbstredend, wie für den untermenschlichen Bereich eine irgendwie sinnvolle Zuordnung in sich verschiedener Gegebenheiten letztlich zu erklären ist. Diese Frage löst Thomas im Gottesbeweis der sog. *quinta via* (I 2,3).

<sup>62</sup> Vgl. CG III 69 (n. 2447). – Alle Seienden, wie verschieden sie auch sein mögen, haben an dem aus sich einen und einzigen Sein (*esse commune*) teil. Auf Grund ihres Seins und im Sein bilden sie eine Einheit, die eine Verschiedenheit der Seienden allerdings einschließt. Zu einer wirklichen Relationseinheit des *ordo universi* werden die Seienden jedoch erst durch ihr gegenseitiges Tun und Erleiden.

<sup>63</sup> Siehe Anm. 52.

<sup>64</sup> «Diffundere ... perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti in quantum est perfectum» (I 62,9 ad 2). «Major ... perfectis est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum» (I 103,6).

Den zweiten Gesichtspunkt kann man mit der Formel wiedergeben: «Bonum est diffusivum sui», d. h.: Dem Guten ist es zufolge seines Wesens eigen, sich auszubreiten (mitzuteilen). Die Formel «Bonum est diffusivum (communicativum) sui» wird von Thomas oftmals zitiert. Zumeist beruft er sich dabei (mit Ausnahme der CG) ausdrücklich auf Ps.-DIONYSIUS (*De Divinis nominibus*, cap. 4) als Autorität: «ut patet per Dionysium», «secundum Dionysium» ... Da sich die Formel bei Ps.-Dionysius selbst nicht findet, muß sie als eine äußerst knappe Zusammenfassung der Lehren des 4. Kap. *De Divinis nominibus* gewertet werden. Überprüft man die Verwendung der Formel bei Thomas, so ergibt sich, daß sie meistens herangezogen wird, um in den Einwänden des Gegenargument zu seiner Lehre zu begründen; so: Pot 9,9 arg. 14; I 27,5 arg. 2; 73,3 arg. 2; I-II 2,3 arg. 2; 28,4 arg. 2; 112,3 arg. 3; II-II 118,6 arg. 2. In den entsprechenden Antworten wird jedoch auf die Formel nicht zurückgegriffen, so daß lediglich ihre Verwendung falsch zu sein scheint. Zudem taucht sie zweimal im Autoritätsargument (*sed contra*) auf: 1 d. 2: 1,4 s. c.; Pot 9,9 (s. c. zweite Reihe, 3). – Ferner wird der Satz in Objektionen benützt und sodann in der Antwort in seiner Bedeutung genauer bestimmt: 1 d. 34: 2,1 arg. 4;

Diese beiden Gesichtspunkte, die für das Gute maßgebend sind, stehen jedoch nicht gegensätzlich zueinander: Die endgültige Vollkommenheit eines Seienden, seine *perfectio secunda*, besteht in seinem Tätig-

I 5,4 arg. 2; Ver 21,1 arg. 4; in der Antwort auf den letztgenannten Einwand (ad 4) erklärt Thomas am ausführlichsten, daß die Formel «Bonum est diffusivum sui» ausschließlich von der *causa finalis* her zu interpretieren ist. – Endlich sind noch drei Einwände zu nennen, die das Kap. 4 von *De Div. nom.* für einen notwendigen Hervorgang der Schöpfung aus Gott zitieren: 1 d. 43: 2,1 arg. 1; Pot 3,15 arg.1; I 19,4 arg. 1. – Für seine Beweisführung zieht Thomas den Satz heran: III 1,1; CG I 37 (n. 307) und CG III 24 (n. 2053).

Schon diese Übersicht zeigt, daß der Aquinate der Sentenz «Bonum est diffusivum sui» eine offenkundige Zurückhaltung entgegenbringt. Die beiden Stellen der CG stellen sie überdies in größere Zusammenhänge, von denen her sie verdeutlicht wird, so daß sie kaum mehr mißverstanden werden kann. – Liest man die Formel «Bonum est diffusivum sui» von Ps.-DIONYSIUS, *De Divinis Nominibus*, cap. 4, her, so gewinnt sie eine ander Bedeutung als jene, die Thomas ihr gibt. Das *bonum*, von dem Ps.-Dionysius spricht, ist Gott selbst, sofern er Ursache der Welt ist. Dabei umfaßt die Ursächlichkeit Gottes sowohl die Exemplar- als auch die Wirk- und Zielursächlichkeit. Eine Gott als dem Guten vergleichbare Ursächlichkeit kommt ebenfalls seinem Abbild, der Sonne, und den reinen Geistern zu: Die reinen Geister haben gegenüber den niederen Ordnungen vor allem für die vernunftbegabten Seelen, die Gestalt des Guten, ferner ähnelt die Sonne in ihrer Einflußnahme auf die Körper in allem ihrem Urbild (4 § 4). Ein schwieriges Interpretationsproblem wirft 4 § 1 auf. Dort vergleicht Ps.-Dionysius Gott als das Gute mit der Sonne. Der wichtige Abschnitt lautet in deutscher Übersetzung: «Auch unsere Sonne entsendet ja ihre Strahlen ohne Berechnung und ohne Wahl. Einfach durch ihr Dasein erleuchtet sie alle Wesen, und es hängt nur von deren Eigenart ab, wie und wie stark der Anteil sein wird, den sie am Sonnenlicht werden nehmen können. In ähnlicher Weise wirkt auch das Gute: viel stärker noch als die Sonne, da Gott ja über jedes Abbild erhaben ist und da alles nur nach Ihm und von Ihm geprägt sein kann – die Sonne ist vergleichsweise dunkel neben Ihm, der durch sein bloßes Dasein alles Seiende mit den Strahlen seiner ganzen ungeteilten Güte beschenkt». (PG 3/693 B; deutsche Übersetzung von W. TRITSCH in: DIONYSIOS AREOPAGITA, *Mystische Theologie und andere Schriften*. München-Planegg, 1956). Diesen Text zitiert Thomas in knapper Zusammenfassung 1 d. 43: 2,1 arg. 1; Pot 3,15 arg. 1 u. I 19,4 arg. 1 als erstes Argument gegen seine Lehre, daß der göttliche Wille und nicht eine *necessitas naturae* die Ursache der Dinge sei. – Liest man unbefangen diesen Abschnitt, so spricht Ps.-Dionysius hier gerade die von Thomas entschieden abgelehnte Lehre aus. Ob damit generell die Lehre des Ps.-Dionysius zu kennzeichnen ist, dürfte allerdings eine andere Frage sein. Jedenfalls erscheint die Deutung, die Thomas dem Text in seinem Kommentar zu *De Divinis Nominibus* (4 lect. 1: n. 271) gibt, wie eine hervorragende Umdeutung; Thomas liest ihn dort aus der Perspektive seiner Gotteslehre, die nicht die des P.-Dionysius ist. – Der Aquinate macht, wie gezeigt wurde, in seiner eigenen Argumentation von der Formel «Bonum est diffusivum sui» kaum Gebrauch. Vielleicht darf vermutet werden, daß sie ihm als zu leicht mißverständlich erschien. Seine Einschränkung auf die *causa finalis* ist eine gegen den Ursprung und gegen den ursprünglichen Wortlaut des *diffundere* gerichtete Deutung (vgl. Ver 21,1 ad 4). Ferner lehnt es Thomas ganz entschieden ab, mit der Formel in Gott eine Notwendigkeit für die Schöpfung zu behaupten.

sein, wie sie auf ein ihm gemäÙes Ziel ausgerichtet ist: im Mitteilen seiner Vollkommenheit oder Aktualität an anderes den *ordo universi* zu erstellen und in ihm seinen Platz einzunehmen. In ein und derselben «Bewegung» tendiert ein Seiendes auf sein eigenes Gutsein und darauf hin, Ursache von anderem zu sein.

Dort, wo Thomas den Gedanken entwickelt, daß ein Seiendes in ein und derselben «Bewegung» auf sein eigenes Gutsein tendiert und darauf hin, anderem Ursache zu sein, spricht er auch davon, daß das Seiende damit zugleich auf eine Ähnlichkeit zum Gutsein Gottes tendiere<sup>65</sup>. Das gute Seiende ist nicht seine Güte (*bonitas*), es *hat* sie und ist also ein *bonum per participationem*, wie es auch eine *ens per participationem* ist. Dagegen ist Gott als das für sich bestehende Sein (*ipsum esse subsistens*) zugleich auch das «wesenhafte Gute» (*bonum per essentiam*)<sup>66</sup>.

Die unterschiedliche Weise der Partizipation des Seienden am Sein und am Guten möge nunmehr abschließend nochmals die verschiedenen Gesichtspunkte zu verdeutlichen helfen, nach denen einmal etwas als ein Seiendes und zum anderen als ein Gutes bezeichnet wird:

a) Sofern etwas am Sein teilhat, ist es durch sein Sein das für sich Bestehende, in sich Beschlossene und folglich von allem anderen Unterschiedene.

b) Sofern dagegen etwas am Gutsein teilhat, teilt es in der Tätigkeit gewissermaßen von seinem inneren Reichtum anderem mit.

Für das Gutsein der Dinge ist es m. a. W. maßgebend, daß das Seiende, wie es zunächst in die Grenzen seiner Einzelheit beschlossen ist, in der Tätigkeit diese Schranken überbietet und eine Art «realer» Gemeinsamkeit, den wirklichen *ordo universi* bewirkt<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> «Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum» (CG III 24: n. 2053).

<sup>66</sup> Vgl. Ver 21, 5; I 6, 3; CG I 38.

<sup>67</sup> Die thomanische These, wonach das Seiende mit dem Guten sachlich identisch ist, sei abschließend noch dadurch erläutert, daß sie der wertphilosophischen These, die eine Unterschiedenheit von «Sein» und «Wert» statuiert, gegenübergestellt wird. Die Verschiedenheit von «Sein» und «Wert» läßt sich zunächst an der Tatsache aufweisen, daß ein und dasselbe einen unterschiedlichen Wert haben kann: Ein Buch z. B. hat für den, der es aus irgendwelchen Gründen lesen möchte, einen anderen Wert als für jenen, der an seiner Lektüre nicht interessiert ist. Nach Angebot und Nachfrage wechselt der Wert von Gebrauchsgütern usw. Von diesen Tatsachen her ist die Verschiedenheit von «Sein» und «Wert» unbestreitbar. Jedoch



## II. DER THOMANISCHE WILLENSBEGRIFF

Nach dem eingangs zitierten Text Ver 22,4 ist der Wille ein *appetitus*, der aber als *appetitus rationalis* sowohl vom *appetitus naturalis* als auch vom *appetitus sensitivus* zu unterscheiden ist. Somit kann die Wesensart des Willens durch eine doppelte Gegenüberstellung bestimmt werden.

1. Der *appetitus naturalis*

Wenn Thomas die aristotelische Umschreibung: «Bonum est quod omnia appetunt» übernimmt, so mag – auch nach der oben gegebenen Erklärung – rechtens die Frage gestellt werden, ob denn wirklich alle Seienden ohne Ausnahme nach dem Guten oder nach einer ihnen gemäßen Vollendung «streben». Anlaß zu dieser kritischen Frage ist die ausdrückliche Versicherung des Aquinaten, die Formel beziehe sich nicht allein auf das einem Erkennen folgende Streben, sondern schließe auch das «Naturstreben» (*appetitus naturalis*) ein<sup>68</sup>.

Die Rede von einem *appetitus naturalis*, der den nichtempfindenden Dingen eigne, muß zunächst einmal befremden: Erweist nicht schon

ist es nun unbedingt erforderlich, die genaue Bedeutung des Wortzeichens «Wert» zu fixieren. «Wert» (*valor*) ist ein Beziehungsbegriff; er meint genau jene Beziehung, die jemand im Akt des Wertens zwischen einem Gut und einem Maßstab feststellt. Von diesem eigentlichen Wertbegriff sind nun zwei übertragene oder uneigentliche scharf zu unterscheiden: 1. «Wert» ist das Bewertete selbst oder das wertvolle Gut. In dieser Weise wird von Sachwerten, Kulturwerten ... statt von Sachgütern, Kulturwerten ... gesprochen. 2. «Werte» sind die Normen, nach denen gewertet bzw. das Wertvollsein von etwas gemessen wird. Vornehmlich in dieser letzten Bedeutung ist in dieser Wertphilosophie die Frage nach der Eigenart der «Werte» und ihren Rangordnungen gestellt und in verschiedener Weise beantwortet worden.

Bemerken wir für die Gegenüberstellung nunmehr an erster Stelle, daß *bonum* (im thomanischen Sinne genommen) nicht ohne weiteres mit «Wert» übersetzt werden kann. Für Thomas, der oftmals den aristotelischen Satz: «Bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum sunt in mente» (vgl. *Metaph.* E 4: 1027 b 25) zitiert, ist das Gute ausschließlich das wirklich bestehende Gute, das konkrete gute Seiende. – Nun besagt die These: «*Ens et bonum convertuntur*» auch, daß die allgemeingültigen Normen des Gutseins aus der Eigenart des Seienden (z. B. des Menschen) zu begründen sind. Genau an dieser Stelle wäre also der Differenzpunkt zur wertphilosophischen These, wonach «Sein» und «Wert» verschieden sind, anzusetzen. Doch bleibt die weitere Frage, ob «Sein» im thomanischen Verständnis und in jener Bedeutung, die es in der Wertphilosophie hat, dasselbe besagt. In der Tat liegen hier die prinzipiellen Unterschiede.

<sup>68</sup> *Eth* I lect.1 (n.11).

diese Namensgebung einen Anthropomorphismus, eine völlig ungerechtfertigte Psychisierung des Anorganischen und des Vegetativen? Wie es für die nichtempfindenden Seienden keine *cognitio naturalis* geben kann – eine solche wäre ein Widerspruch in sich –, so auch keinen *appetitus naturalis*; denn das Streben folgt dem Erkennen und beide gehören zusammen.

Diese Sicherheit in der Ablehnung eines «Naturstrebens» wird jedoch dann fragwürdig, wenn Thomas auf seine wirkliche Lehrmeinung hin selbst befragt wird. Denn in Ver 22,1, wo er die Frage «Utrum omnia bonum appetunt» behandelt, bejaht er sie angesichts einer Vielzahl von Einwänden, in welchen er die soeben angedeuteten Schwierigkeiten schärfstens formuliert.

Der Aquinate hat seine Auffassung vom *appetitus naturalis* an keiner Stelle ausführlich dargelegt. Dennoch ist es sehr wohl möglich, sie von verschiedenen gelegentlichen Andeutungen her sowie aus dem Kontext seiner Lehre überhaupt verständlich zu machen.

Das Naturstreben (*appetitus naturalis*) ist für Thomas nichts anderes als die Hinordnung (*inclinatio*) eines Seienden auf anderes bzw. auf ein Ziel hin, wie diese aus der Natur oder Wesensart des Seienden selbst resultiert<sup>69</sup>. In einer solchen Begriffsbestimmung des Naturstrebens ist nun wenigstens zweierlei eingeschlossen: 1. Das Seiende wird nicht als etwas ganz und gar Isoliertes, gleichsam sich selbst Genügendes, in den Blick genommen, vielmehr erscheint es als mit anderem Seienden in einem Zusammenhang stehend. Dieser Zusammenhang aber ist letztlich der *ordo universi*, wie er aus dem Tätigsein bzw. dem Erleiden der verschiedenen Seienden erwächst. 2. Dieser *ordo universi* wird wiederum nicht den Einzelseienden gleichsam von außen her übergestülpt; die Sinnbezüge innerhalb der Welt sind den Dingen vom Urheber der Weltordnung nicht rein äußerlich beigefügt worden, sondern sie erwachsen aus der Eigenart (Natur) des Seienden selbst: das Hingeordnetsein auf anderes, wie es im Tätigsein verwirklicht wird, ist durch etwas bedingt, das dem Seienden innerlich zukommt<sup>70</sup>. Das Seiende ist aber das, was

<sup>69</sup> «Appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid ex natura sua» (I 78,1 ad 3). «Nihil est ... aliud appetitus naturalis quam ordinatio aliquorum secundum propriam naturam in suum finem» (Phys I lect. 15: n. 138).

<sup>70</sup> «Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet, secundum quod diversimode in se aliquid habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur» (Ver 23,1). «Cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura» (CG I 72: n. 619).

es ist, durch seine *forma* <sup>71</sup>; von dieser aber sagt Thomas: «Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio» <sup>72</sup>.

Die Bedeutung dieses wie selbstverständlich genannten Prinzips ergibt sich aus folgender Überlegung: Alle Seienden, wie verschieden sie auch sein mögen, sind Seiende durch die Teilhabe an dem aus sich einen und einzigen Sein (*esse commune*) <sup>73</sup>. Ihre offenkundige Verschiedenheit ist also nicht vom Sein her zu begründen, in dem sie alle übereinkommen, sondern von der Wesenheit oder Form her, durch welche das Seiende das ist, was es ist, und in welcher es sein Sein hat <sup>74</sup>. Die Wesenheit oder Form ist also gewissermaßen ein Prinzip, das das aus sich unendliche Sein einschränkt oder determiniert <sup>75</sup>. Von den zwei konstitutiven Prinzipien des Seienden (Sein und Wesenheit) her ist also sowohl eine Einheit als auch eine Verschiedenheit in dem einen Bereich des Seienden (der Wirklichkeit überhaupt) grundgelegt. Einheit in der Verschiedenheit oder auch Verschiedenheit in der Einheit ist aber Bedingung der Ordnung (*ordo*) als solcher. Kraft der Wesenheit oder Form hat also ein Seiendes innerhalb des *ordo universi* einen ihm entsprechenden Platz <sup>76</sup>, hat es im Verhältnis zu anderem diesem Gemäßes bzw. Widersprechendes.

Durch seine Form ist ein Seiendes zunächst in sich als ein solches bestimmt. Die aktuelle Bezugnahme auf anderes erfolgt im Tätigsein. Daher wird der *ordo universi*, wie er durch die Prinzipien Sein und Wesenheit grundgelegt hat, im Tätigsein der Dinge verwirklicht <sup>77</sup>. Für das Tätigsein aber gilt:

<sup>71</sup> Das Wort *forma* wird von Thomas in vielfacher Bedeutung (= analog) verwandt. Zunächst ist *forma* dasselbe wie *figura*, d. h. die äußere Gestalt eines körperlichen Seienden. Im weiteren Sinne ist *forma* gleichsam die innere Gestalt eines Seienden, wie sie dem begreifenden Erkennen zugänglich ist. Im besonderen ist die *forma* gleichbedeutend mit *essentia* (EE 1: n. 3), oder sie ist als *forma substantialis* das bestimmende Prinzip gegenüber der Erstmaterie. Außerdem spricht Thomas von den *formae accidentales*.

<sup>72</sup> Z. B. I 80,1; vgl. I 87,4; I-II 8,1; An 13; Mal 6; 16,2. Im Zusammenhang mit dem *appetitus naturalis*: «... sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis, et inclinatis consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actis ...» (Mal 6).

<sup>73</sup> Vgl. Anm. 30 u. 31.

<sup>74</sup> «... essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse» (EE 1: n. 3).

<sup>75</sup> «Res ... per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas» (CG III 97: n. 2724).

<sup>76</sup> CG III 97 (n. 2725).

<sup>77</sup> Vgl. Anm. 50.

1. Nur Wirkliches, d. h. ausschließlich das, was ist oder wirklich das Sein besitzt, kann auch wirken <sup>78</sup>.

2. Die Art und Weise des Tätigseins folgt der Art und Weise, nach welcher etwas das Sein hat <sup>79</sup>, es folgt m. a. W. der Wesenheit, so daß die Art und Weise des Tätigseins die Wesenart eines Seienden manifestiert <sup>80</sup>.

3. Das Tätigsein ist vom Ziel her bestimmt.

Das Ziel einer Tätigkeit des Seiendes korrespondiert somit seiner Form, und die Verschiedenheiten der Formen können auch vom Ziel her angegeben werden <sup>81</sup>, das der Tätige durch die Tätigkeit zu erreichen oder zu realisieren sucht. Im Tätigsein wird das verwirklicht oder wenigstens intendiert, was durch die Form als Entsprechendes bzw. Gemäßes vorgegeben ist.

Im Lichte dieser Überlegungen ist die Formel «*Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*» und die Lehre vom *appetitus naturalis* in der thomanischen Metaphysik selbst begründet <sup>82</sup>, die das Tätigsein von den konstitutiven Prinzipien des Seienden selbst her und im Blick auf das Ganze der Wirklichkeit zu verstehen sucht.

In den meisten Fällen spricht Thomas jedoch von einem *appetitus naturalis* bezüglich jener Dinge, die nur diesen besitzen, weil sie nicht der Erkenntnis mächtig sind <sup>83</sup>.

Eine weitere Abklärung des Naturstrebens ist nun möglich, sofern die Stellen herangezogen werden, an denen der Aquinate die Frage erörtert: «*Utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia*» <sup>84</sup>.

<sup>78</sup> «... agere sequitur ad esse in actu» (CG III 69: n. 2450). «... agere non competit nisi existenti in actu» (CG IV 51: n. 3863b).

<sup>79</sup> Wesenheit als Natur: «*Nomen naturae ... videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei ...*» (EE 1: n. 3).

<sup>80</sup> «*Operatio ... rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam*» (CG II 79: n. 1600b).

<sup>81</sup> CG III 97 (n. 2724).

<sup>82</sup> Der *appetitus naturalis* ist in der Natur oder Wesenheit eines Seienden begründet. Eine bestimmte Natur hat der Mensch, eine bestimmte Natur hat z. B. auch der Wille. Daher kann Thomas erklären: «... naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens» (I 78,1 ad 3; vgl. I 80,1 ad 3).

Diese Zusammenhänge werden vor allem an späterer Stelle wichtig. Nur von hier her läßt es sich begründen, daß es keineswegs der Freiheit widerspricht, wenn der Mensch naturhaft alles das will, was ihm gemäß seiner Eigenart als Mensch gemäß ist: Erkennen, Erhaltung des Lebens und ganz allgemein das, was für ein typisch menschliches Leben unumgänglich ist. Vgl. I-II 10,1; I-II 94,2.

<sup>83</sup> Z. B. I 19,1; I 59,1; I 80,1 u. ö.

<sup>84</sup> I 80,1; Ver 22,3. Im Folgenden kann eine sehr summarische Wiedergabe von Ver 22,3 genügen.

Dasjenige, was die Sinnenwesen (Mensch und Tier) von den nicht-empfindenden Wesen unterscheidet, ist deren Selbstbewegung, so die Ortsbewegung, so die im Bewegen der Glieder sich manifestierende Tat des Ausgreifens auf anderes, das Streben als ein Erlangen = bzw. Erhaschenwollen von etwas. Eine solche Selbstbewegung entstammt dem «Inneren» des Sinnenwesens; sie ist von ihm selbst her auf Grund eines Erkennens bedingt und offenbart irgendwie eine Spontaneität. Diese und die mit ihr gegebene Variationsbreite des Verhaltens auf anderes hin erfordert einen *appetitus* als eine *specialis animae potentia* bei den Sinnenwesen.

*Appetitus naturalis* und jenes Streben, das auf ein Strebevermögen der Seele zurückgeht, sind also genau zu unterscheiden:

a) Zwar sind beide als *appetitus* (Streben) nichts anderes als die Tendenz auf das hin, was die Vollkommenheit eines Seienden ausmacht: «Tendit appetitus in perfectionem unionis»<sup>85</sup>.

b) Aber der *appetitus naturalis* setzt kein Erkennen seitens des strebenden Subjekts voraus; er ist von dessen Erkennen ganz und gar unabhängig. Dagegen erwächst das sensitive Streben und das Wollen aus einem Erkennen des strebenden Subjekts selbst. Darin liegt der grundlegende Unterschied<sup>86</sup>.

Ferner: Das Naturstreben ist *ad unum* determiniert<sup>87</sup> und schließt deshalb eine eigenständige Variationsbreite in der Aktivität seitens des Subjekts aus. Im Gegensatz dazu kann sich das «psychische» Streben auf vielerlei erstrecken und geht deshalb auf eine besondere *potentia animae* zurück.

Die thomanische Lehre vom *appetitus naturalis* ist, wie zu zeigen versucht wurde, in der Metaphysik des Aquinaten begründet. Zwar mag man hinsichtlich des Namens streiten<sup>88</sup>, aber etwas anderes ist der Name und etwas anderes die mit dem Namen bezeichnete Sache. In unserem Falle wird sogar ausdrücklich gegen eine mythologische Psychisierung des Anorganischen Stellung bezogen.

Aus der Gegenüberstellung zum sogenannten «Naturstreben» wird zunächst die Besonderheit des «psychischen» Strebens – einerlei vorab

<sup>85</sup> CG I 91 (n. 760); vgl. III 108 (n. 2837).

<sup>86</sup> CG III 26 (n. 2078); vgl. I-II 11,2 ad 3.

<sup>87</sup> Ver 22,3 ad 2.

<sup>88</sup> Ebenfalls mag die an manchen Stellen vorliegende Bindung an die alte Naturlehre stören. So z. B. CG II 83 (n. 1661d).

ob «sinnenhaftes» oder «vernunftgeleitetes» – verdeutlicht: Dieses folgt dem Erkennen und kann sich auf vielerlei erstrecken.

Aber zeigt sich nicht notwendig auch im «psychischen» Streben eine «Natur»? Diese Frage muß nach den vorangegangenen Erörterungen offenbar bejaht werden. Wie es der Pflanze Gemäßes gibt, auf welches hin ihr «Streben» tendiert, so gibt es ebenfalls mancherlei dem Menschen Gemäßes. Jedoch muß die Einschränkung gemacht werden, daß der Mensch das ihm Entsprechende in anderer Weise «erstrebt»<sup>89</sup>, weil seine «Natur» und folglich sein Verhalten nicht derart *ad unum* determiniert ist, wie sich solches z. B. für die Pflanze zeigt.

Im folgenden Abschnitt ist nunmehr die Eigenart des «psychischen» Strebens zu verdeutlichen.

## 2. Das Streben als eine seelische Wirklichkeit

Es ist nicht leicht, die Eigenart des Strebens aufzuzeigen<sup>90</sup>. Die emotionalen Regungen des Menschen sind zwar etwas anderes als sein Erkennen; aber sie sind vom Erkennen getragen, und wie dieses in sich vielschichtig ist, so ebenfalls das Streben<sup>91</sup>.

Beim Menschen (und *mutatis mutandis* beim Tier) gibt es äußerlich sichtbar vielfältige Bewegungen und Handlungen, durch die etwas erreicht oder verwirklicht werden soll: der Mensch strebt auf etwas zu bzw. nach etwas. Das alles geschieht absichtlich. Die Taten – das Streben als äußere Handlung – werden bewußt vollzogen. Somit geht das äußere Tun auf einen inneren Akt zurück, der mehr ist als ein bloßes Erkennen, auf ein dem Tätigen immanentes Streben<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> «Appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem quo invenitur in omnibus» (I 80,1 ad 1). – Wenn Thomas lehrt, daß dem Menschen kraft seiner Natur als Mensch bestimmte Sachverhalte als Güter vorgegeben sind (vgl. Anm. 82), so läßt sich von hier her die Tatsache des Liebens bzw. Strebens, das stets auf konvenienter gehen muß, verständlich machen. Auch das menschliche Wollen fällt nicht aus dem Rahmen allgemeinsten metaphysischer Voraussetzungen heraus. Andererseits läßt sich die Eigenart des dem Erkennen folgenden Strebens aus der Entgegensetzung zum rein naturhaften und völlig *ad unum* determinierten «Streben» schärfer abklären.

<sup>90</sup> J. MALIK, Der Begriff des Strebens bei Thomas von Aquin. Philos. Jahrb. 70 (1962) 34–66: 34.

<sup>91</sup> Das Erkennen ist uns bekannter und gewissermaßen durchsichtiger als das Wollen (Streben): I 37,1. Daher werden die Akte des Strebens von den Akten des Erkennens her benannt (I-II 40,2 ad 2), zumal die Strebekraft stets der Erkenntnis-kraft entspricht (I 64,2).

<sup>92</sup> Zu dieser Unterscheidung: MALIK, a. a. O., 56 ff.



Dieser innere oder immanente Akt des Strebens, der die Ursache der äußeren Handlungen ist, soll in den nachfolgenden Erörterungen in seiner Eigenart bestimmt werden. Wenn dieser innere Akt des Strebens einerseits vom Erkennen getragen ist, andererseits aber auch wiederum unverkennbar von diesem unterschieden ist, so folgt daraus, daß die Eigenart des Strebens aus der Abgrenzung zum Erkennen zu ermitteln ist. Ein solches Abgrenzen setzt jedoch Gemeinsamkeiten von Erkennen und Streben voraus.

Noch eine Bemerkung ist vorzuschicken: Eigentlich ist der Ausdruck «Streben» zu eng und zu einseitig, um die ganze Fülle der seelischen Regungen wiederzugeben, die hier gemeint sind. Die Affekte der Liebe, Zuneigung und Freude, des Verlangens und des Beglücktseins, der Hoffnung und Zuversicht; aber auch Trauer, Leid, Abscheu, Widerwille, Verzweiflung, Furcht und Zorn schwingen in dem immanenten Akt des Strebens mit oder können in ihm mitschwingen<sup>93</sup>. Die Wurzel oder der Grundaffekt ist jedoch die Liebe: Nur dort, wo Liebe oder Hinneigung zu etwas ist, kommt es zu Taten; nur dort, wo eine Liebe ist, kann auch Haß sein: «Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum»<sup>94</sup>.

Um unwillkürlich sich nahelegende Mißverständnisse nach Möglichkeit auszuschließen, sei der immanente Akt des Strebens vorzugsweise mit *Liebe* wiedergegeben. Doch ist auch diese Wortwahl durchaus nicht in jeder Hinsicht befriedigend.

#### a) Die Parallelität von Erkennen und Lieben

Wenn bisher von «Tätigkeit» oder «Wirken» die Rede war, so lag zunächst niemals ein Anlaß vor, diese «Tätigkeit» bzw. dieses «Wirken» anders aufzufassen als eine Einflußnahme auf anderes hin. «Tätigkeit» stand als eine nach außen hin gerichtete Tätigkeit zur Debatte. Erst im Zusammenhang mit dem Streben (Lieben), wie es dem Erkennen folgt, tauchte der Begriff des «inneren» oder «immanenten» Aktes auf.

Nun unterscheidet Thomas in der Tat eine zweifache Tätigkeit<sup>95</sup>, eine «transeunte» und eine «immanente». Beide sind grundlegend ver-

<sup>93</sup> Vgl. die Lehre von den *passiones* der I-II 22 ff. Dazu auch oben Anm. 10.

<sup>94</sup> DN 4 lect. 9 (n. 401).

<sup>95</sup> «Duplex est actio: una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis» (I 18,3 ad 1; vgl. Pot 10,1 u. a.).

schieden, und die Differenz beider gestattet es ihm, die Eigenart sowohl des Erkennens als auch des Liebens in der Gegenüberstellung zum Machen oder Herstellen von etwas schärfer zu fassen.

Eine transeunte Tätigkeit ist jedwede Aktivität, in welcher ein Tätiger etwas anderes verändert, also jedes Verfertigen, Umgestalten, Bewirken, Gestalten ... von etwas. Die transeunte Tätigkeit stellt sich mit hin dar als jener wirkmächtige Einfluß eines Subjekts, durch den ein Gestaltbares oder Veränderliches umgestaltet oder verändert wird. Transeunte Tätigkeiten gibt es demnach überall dort, wo ein Wirkzusammenhang irgendwelcher Art zwischen verschiedenen Seienden vorliegt.

Ist die transeunte Tätigkeit sozusagen der Übergriff nach außen hin, so ist die immanente Tätigkeit zunächst einmal dadurch charakterisiert, daß sie im Tätigen selbst verbleibt. Die thomanische Bestimmung des Erkennens und Liebens als einer *actio immanens* besagt damit zunächst, daß in beiden Fällen nichts «gemacht», nichts «hergestellt» oder «verändert» wird<sup>96</sup>. Erkennen ist daher seinem Wesen nach nicht Begriffsbildung oder ähnliches; Lieben oder Wollen ist als solches noch kein Tun.

Damit ist ein weiterer Unterschied gegeben: In der transeunten Tätigkeit erhält ein Gestaltbares vom Tätigen her eine neuartige oder andere Bestimmung bzw. Aktualität. Die transeunte Tätigkeit erweist sich als die Vervollkommnung dessen, was durch sie gestaltet wird. Dagegen ist die immanente Tätigkeit als Tätigkeit zwar auch eine Vervollkommnung oder eine Vollkommenheit, aber nicht eines anderen, sondern des Tätigen selbst<sup>97</sup>.

Noch ein letzter Unterschied ist zu nennen: Ganz allgemein ist Tun etwas Bestimmtes tun; alles Herstellen, Verfertigen, Machen ... ist auf einen Gegenstand bezogen. Das gilt auch für das immanente Tun, sei es nun Erkennen oder Lieben. Jedoch ist das Verhältnis zum Gegenstand in der transeunten und in der immanenten Tätigkeit jeweils verschieden. Ist nämlich in der transeunten Tätigkeit der Gegenstand, auf

<sup>96</sup> Dem steht nicht entgegen, daß der erkennende und wollende Mensch kraft seines Erkennens und Wollens in anderer, intensiverer Weise handelnd und wirkend in der Welt auftreten kann als jene Wesen, die nicht erkennen und wollen können. Doch folgt aus diesem Zusammenhang nicht, daß Erkennen und Lieben nach einer Analogie zu einem «Herstellen» irgendwelcher Art zu interpretieren wären.

<sup>97</sup> I 18,3 ad 1; Pot 10,1. – Vollkommenheit oder Aktualität ist nach Thomas Sein: «Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent» (I 4,2). Wenn also die immanente Tätigkeit eine Vollkommenheit des Tätigen selbst ist, so ist sie eine bestimmte Seinsweise des Tätigen.



welchen diese übergreift, vom Tätigen selbst verschieden, so erwächst die immanente Tätigkeit daraus, daß der Gegenstand mit dem Tätigen vereinigt wird <sup>98</sup>.

Erkennen und Lieben sind unbeschadet ihrer Verschiedenheit zunächst einmal als immanente Tätigkeiten zu bestimmen. Diese generelle Charakteristik soll sie scharf von allem Tun als Machen oder Herstellen unterscheiden. Gilt für dieses (= *actio transiens*) Verhältnis von *actio* – *passio*, so ist es für jenes (= *actio immanens*) überboten: Der Erkennende und Liebende tritt als solcher in eine völlig neuartige Beziehung zur Welt, für die es auf der Stufe der nicht-empfindenden Wesen nichts Vergleichbares gibt.

#### b) Der Unterschied von Erkennen und Lieben

Auf dem Hintergrunde der Gemeinsamkeit als *actio immanens* heben sich nun Erkennen und Lieben in ihrer jeweiligen Eigenart ab.

Die Besonderheit des Erkennens liegt darin: Der Erkennende nimmt in eigenartiger Weise anderes in Besitz und gliedert es sich ein: Dinge, die *in rerum natura* bestehen, erhalten außerdem noch im Erkennenden ein Erkenntsein (*esse cognitum*), sofern der Erkennende als Erkennender (intentional) das Erkannte ist. Es findet m. a. W. eine doppelte Assimilation statt: Der Erkennende ist im Erkenntnisakt, ohne sein Ei-

<sup>98</sup> «Objectum aliter se habet in actione quae manet in agente, et in actione quae transit in aliquid exterius. Nam in actione quae transit in aliquid exterius, objectum sive materia in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum a calefaciente, et aedificatum ab aedificante. Sed in actione quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actus, quod objectum uniatur agenti» (I 56,1).

Nach Thomas ist kein endliches Seiendes mit seinem Tätigsein identisch (I 54,1); es muß vielmehr zwischen dem tätigen Subjekt als solchem und dessen Tun unterschieden werden. Unmittelbares Prinzip der Tätigkeiten sind dabei die Tätigkeitsvermögen, die ebenfalls real vom Subjekt verschieden sind (I 77,1). Ganz allgemein ist nämlich die Substanz nur durch Akzidentien auf anderes hingeordnet (I 59,2). Kraft der Vermögen (*potentiae animae*) ist die Substanz fähig, erkennen und lieben zu können. Eine solche Möglichkeit zum Erkennen und Lieben ist jedoch nicht das wirkliche Erkennen und Lieben. Um *anderes* zu erkennen bzw. zu lieben, muß dieses andere, der erkannte bzw. geliebte Gegenstand irgendwie maßgebend sein: Damit der wirkliche Akt des Erkennens oder Liebens zustandekomme, muß der erkennbare bzw. liebenswerte Gegenstand die Weite der Vermögen gewissermaßen einschränken oder bestimmen. In diesem und nur in diesem Sinne ist ein jedes Erkenntnis- und Strebevermögen ein passives Vermögen (vgl. Ver 26,3). Doch resultiert aus diesem Bestimmtwerden oder dieser «Passivität» gerade die Aktivität des Erkennens und Liebens.

gensein zu verlieren, das andere (Erkannte) als anderes; das andere ist als anderes (oder gegenständlich) auch noch im Erkennenden <sup>99</sup>.

Ist damit das Erkennen, bildlich ausgedrückt, eine zentripetale Bewegung, so ist das Lieben (Streben) dagegen zentrifugal gerichtet: Das Gute weckt im Subjekt einen Impuls, der im Akt des Liebens das Subjekt sich dem Gute zuneigen läßt: Interesse, Anteilnahme, Zuneigung, Ergriffensein, Bewunderung, Sehnsucht ... – oder wie auch immer dieser Impuls beschrieben werden mag – drängen stets zu dem Gute hin <sup>100</sup>.

Während sich also das Erkennen in einer gleichsam «statischen» Ordnung abspielt (geht doch die Tätigkeit des Erkennens darauf, daß das Erkannte «in der Seele ... nach Art der Seele» sei <sup>101</sup>, verläuft das Lieben (Streben) in einer «dynamischen»: Lieben ist die Hinwendung zum wirklichen Sein des geliebten Gegenstandes; Lieben hat es mit dem Gegenstande zu tun, sofern er in sich ist; er ist auf die einmalige Wirklichkeit des Geliebten als solche gerichtet: «Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic objectum animae est aliquid dupliciter: Uno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, id est spiritualiter; et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid objectum animae secundum quod ad ipsum anima in-

<sup>99</sup> Ver 2,2 veranschaulicht Thomas die Vollkommenheit des Erkennens so: Das Einzelding bleibt in gewisser Weise stets etwas Unvollkommenes. Es ist in seiner Einzelheit nur ein Teil jener Vollkommenheit, die das gesamte Universum in sich umfaßt. Alles das, was nun gleichsam über sich Vollkommeneres hat, bleibt diesem gegenüber unvollkommen. Es ist das jene Unvollkommenheit, die aus der Begrenztheit der Einzeldinge stammt. Sie wird indessen im Erkennen einigermaßen behoben. Der Erkennende ist und bleibt er selbst und hat dennoch im Akt des Erkennens anderes als anderes. Im Erkennen wird die Seele in gewisser Weise alles. Solcherart ist es möglich, daß die Vollkommenheit des gesamten Universums irgendwie in einem einzelnen Seienden ist – im Menschen, der im Erkennen über sich selbst hinauswächst. – Es ist in diesem Zusammenhang unmöglich, die thomanische Erkenntnistheorie auch nur andeutungsweise darzulegen.

<sup>100</sup> «Im Willensakt hat die Seele zunächst nur eine Hinneigung zum angemessenen Gut. Neben den Begriffen Hinneigung (*inclinatio*) und Hinordnung (*ordo*) verwendet Thomas zur Kennzeichnung der besonderen Natur des Strebeaktes noch die Begriffe Beziehung (*habitus*), Verhältnis (*proportio, comparatio*), Hinzielung (*tendentia*), Ausrichtung (*directio*) und Bewegung (*motus*), die alle, außer dem Begriff Bewegung, dasselbe besagen» (MALIK a. a. O., 52 f.; dort auch die einzelnen Belege).

<sup>101</sup> Ver 22,10.

clinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in seipsa existentis; et haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile»<sup>102</sup>.

Dieser betonte «Realismus» des Liebens (bzw. Strebens) wird von Thomas in sehr ähnlichen Formulierungen durchgehend von den Werken der Frühzeit an bis zu denen der Spätzeit vorgetragen<sup>103</sup>.

Läßt sich nun aus der angegebenen Differenz von Erkennen und Lieben durch einen verschiedenen Bezug zum Seienden die Wesensart des Liebens, eben sein «dynamischer» Charakter, irgendwie verständlich machen?

Das Seiende wird als solches durch zwei Prinzipien konstituiert:

a) Alle Seienden, wie verschieden sie auch sein mögen, sind Seiende durch die Teilhabe an dem aus sich einen und einzigen Sein (*esse commune*). Es gibt nur einen Bereich des Seienden, zu dem alles das zählt, was ist oder sein hat.

b) Durch seine Wesenheit ist das Seiende ein in sich bestimmtes Seiendes. Der eine Bereich des Seienden wird durch die verschiedenen Wesenheiten in sich differenziert.

Nach dem eigentümlichen Ansatz der thomanischen Metaphysik bestimmt nun die Wesenheit nicht das Sein in ähnlicher Weise, wie die Form eine aus sich unbestimmte Materie determiniert; vielmehr ist das Sein nach Art eines Aktes, die Wesenheit dem Sein gegenüber nach Art einer Potenz zu fassen<sup>104</sup>. Damit ist das Sein das dem Seienden «Inner-

<sup>102</sup> Ebd. – In Ver 14,11 ad 4 s. c. wird die Partikularität des Gegenstandes besonders hervorgehoben: «Dilectio terminatur ad rem ipsam extra animam, quae in particulari subsistit; cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animae».

<sup>103</sup> 2 d. 39: 1,2; Ver 1,2; 4,2 ad 7; CG I 72 (n. 619); I 16,1; 19,3 ad 6; 82,3; I-II 22,2; 66,6 ad 1; II-II 26,1 ad 2. – Häufig wird auch der aristotelische Satz zitiert: «Bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente» (Met 6,4: 1027 b 25); Ver 1,2; cf. 21,1; 2 d. 39: 1,2; I 16,1 s. c.; 82,3. Der «Realismus» des Strebens hat für Thomas bedeutsame Konsequenzen:

1. Er ist der Grund für seine sehr abgewogene Antwort in der Frage nach dem Primat des Intellekts oder des Willens: I 82,3 parr.

2. Für gewöhnlich wird der Unterschied von sinnhaftem und geistigem Erkennen an dem Unterschied von partikulär und universal aufgewiesen. Wenn jedoch das Lieben (Streben) im Unterschied zum Erkennen auf den Gegenstand bezogen ist, sofern dieser in sich besteht, dann kann die Differenz von *appetitus sensitivus* (= sinnhaftes Streben) und *appetitus rationalis sive intellectivus* (= Wollen) wenigstens nicht unmittelbar aus dem Gegensatz partikulär – universal hergeleitet werden. Denn das Seiende, wie es in sich besteht und als ein solches die *ratio appetibilis in quantum est appetibile* ausmacht, ist immer etwas Partikuläres.

<sup>104</sup> Pot 7,2 ad 9.

lichste»<sup>105</sup>, das am meisten «Formelle»<sup>106</sup>. Durch sein Sein als *actus ultimus*<sup>107</sup> ist also das Seiende gewissermaßen erst endgültig das für sich Bestehende, in sich Beschlossene und folglich vor allem anderen Unterschiedene.

Wenn nun ein und dasselbe Seiende *erkannt* und *geliebt* wird, so besteht *ratione obiecti* bezüglich dieser beiden immanenten Akte folgender Unterschied:

Sofern ein Seiendes ist, bietet es sich als erkennbar dar<sup>108</sup>; nur als etwas, das das Sein hat, kann es das Erkenntnisvermögen determinieren. Das Erkennen als solches aber liegt darin, daß das Seiende seinen Bestimmtheiten nach «in der Seele ... nach Art der Seele» ist<sup>109</sup>. Ein und dasselbe besteht also einmal in *rerum natura* durch sein Sein und es besteht außerdem nochmals als ein Erkanntes im Akt des Erkennens. Weil das Wesen des Seienden nicht dessen Sein ist, kann es seinen Wesensbestimmungen nach ebenfalls als ein Erkannt-Seiendes im Erkenntnisakt des Erkennenden bestehen. Daher die «zentripetale» Bewegung des Erkennens, die geradezu «statische» Ordnung der Gegenwart des Erkannten im Erkennenden<sup>110</sup>.

Richtet sich also das Erkennen auf das Seiende, sofern dieses seinen Wesensbestimmungen nach geradezu nochmals «in der Seele ... nach Art der Seele» bestehen kann, so bezieht sich das Lieben auf das Seiende, sofern es in seinem Sein für sich besteht und in sich beschlossen ist. Dem Liebenden steht daher das Seiende gerade unter dem Aspekt gegenüber, nach welchem es unmöglich noch einmal in einer anderen Seinsweise gesetzt werden kann. Denn das Sein ist eben jenes Prinzip, wodurch ein Wesen in sich besteht und es selbst ist.

Während Erkennender und Erkennbares sich nicht völlig irreduzibel gegenüberstehen – seinen Bestimmtheiten nach wird das Seiende in einer neuartigen Seinsweise (*spiritualiter*) nochmals gesetzt –, stehen

<sup>105</sup> I 8,1.

<sup>106</sup> I 7,1; vgl. I 8,1.

<sup>107</sup> «Ipsum esse est actus ultimus» (An 6 ad 2).

<sup>108</sup> Vgl. I 16,3. «Unumquodque autem in quantum habet de esse, in quantum est cognoscibile».

<sup>109</sup> Ver 22,10 (vgl. o. S. 34).

<sup>110</sup> Vgl. I 14,1, wo Thomas den Unterschied von den Wesen, die erkennen können, und jenen, die nicht des Erkennens mächtig sind, dahin bestimmt: letztere haben nur und ausschließlich ihre «Form» oder Wesensbestimmtheit; erstere dagegen sind durch ihr Erkenntnisvermögen in die Lage versetzt, gleichsam zusätzlich und ohne Verlust ihres Eigenseins auch noch die Bestimmtheiten anderer Seiender zu haben.

sich Liebender und Geliebtes ganz und gar irreduzibel gegenüber: Unter dem Blickwinkel seines Seins ist das Seiende nichts als es selbst und nichts anderes als ein Sein-Habendes, kann es nicht nochmals gesetzt werden: *Das Geliebte muß notwendig vom Liebenden verschieden bleiben*. Daher die zentrifugale Bewegung des Liebens (Strebens) und der «dynamische» Charakter; ist doch der immanente Akt des Liebens gerade der Ursprung äußerer Taten, die lediglich den Zweck haben, irgendwie den Abstand zwischen Liebendem und Geliebtem zu überbrücken.

Im Akt des Erkennens erfaßt der Erkennende anderes als anderes: anderes erhält in ihm Sein «nach Art der Seele». Im Akt des Liebens hingegen ist er von anderem – einem Guten – irgendwie erfaßt worden, so daß das Lieben ein Sich-Hinneigen zu dem wirklichen, partikulären Sein des Geliebten ist<sup>111</sup>. Man mag somit von einem «ekstatischen» Charakter des Liebens sprechen: Der Liebende ist und bleibt er selbst und verliert sein Eigensein nicht, ebensowenig wie der Erkennende sein Eigensein einbüßt. Im Lieben und im Erkennen werden die Begrenzungen auf die Individualität überboten. Aber in jeweils anderer Weise geschieht solches. Holt, bildlich gesprochen, der Erkennende als Erkennender anderes in sich hinein, so ist der Liebende als Liebender von dem wirklichen Seienden als einem Gut «be-lebt», «be-seelt», «be-geistert». Der Liebende ist er selbst und außerdem neigungsmäßig, affektiv, einem Antrieb oder einem Impulse nach das geliebte Gut<sup>112</sup>.

In den immanenten Akten des Erkennens und Liebens übersteigt oder «transzendiert» der Tätige also die Grenzen seiner Individualität. Unter diesem Gesichtspunkt muß gesagt werden: «Cognitum est in

<sup>111</sup> Nach Thomas ist daher das Strebevermögen in einem höheren Maße ein «passives» Vermögen als das Erkenntnisvermögen: «Hic autem modus passionis (omne recipere est pati) quamvis conveniat potentiis apprehensivis et appetitivis. Magis tamen competit appetitivis; quia, cum operatio apprehensivae sit in rem apprehensam secundum quod est in apprehendente, operatio autem appetitivae sit ad rem secundum quod est in seipsa; quod recipitur in apprehensiva, minus habet de proprietate rei apprehensae, quam id quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis; unde verum, quod perficit intelligentiam, est in mente; bonum vero, quod perficit appetitivam, est in rebus, ut dicitur in VI Metaph.» (Ver 26, 3). – «Vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa ... (I-II 22, 2 ad 2).

<sup>112</sup> Das wirkliche Seiende außerhalb bewegt den Intellekt. Die erkannte Sache bewegt das Strebevermögen, und das Streben zielt dann dahin, wiederum zur Sache zu gelangen, von der die Bewegung ihren Anfang nahm. In den seelischen Akten des Erkennens und Liebens besteht somit im Hinblick auf die Wirklichkeit eine Art von Kreisbewegung (Ver 1, 2).

cognoscente» und «amatum est in amante». Aber die Weise der Immanenz oder des Inneseins ist beidemale eine andere. Das Erkannte ist nämlich im Erkennenden nach der Ähnlichkeit seiner Formbestimmtheit. Das Geliebte ist dagegen im Liebenden als der Ursprung jener Bewegung, die ihn sich zum wirklichen Sein des Guten hinneigen läßt; das Geliebte ist im Liebenden dynamisch gegenwärtig <sup>113</sup>.

Eine solche dynamische Gegenwart des Guten im Liebenden wäre ganz und gar unverständlich, bestünde nicht ein Konvenienzverhältnis zwischen dem Liebenden und dem, was er liebt <sup>114</sup>. Das, worauf sich die Tendenz des Strebenden richtet, muß eine Entsprechung zum Strebenden aufweisen, die letztlich in dessen Natur gründet.

Offenbar ist das Lieben von einem vorgängigen Erkennen abhängig. Wäre etwas nicht zunächst einmal erkenntnismäßig irgendwie gegenwärtig, so könnte es nicht nachfolgend dynamisch gegenwärtig sein. Erst ein erkanntes Seiendes kann in seiner Konnaturalität zum Strebenden hin aufleuchten. Aber der Grund für ein Lieben liegt nicht in einem psychologischen Ablauf zwischen Erkenntnis- und Strebekräften, sondern in dem Charakter der Güte desjenigen, was im Akt der Erkenntnis präsent ist. Der eigentliche Grund des Liebens ist daher im Guten selbst zu suchen.

Dem anziehenden, anlockenden «Reiz», der von dem liebenswerten Gute gleichsam ausströmt, entspricht in der Strebekraft grundlegend der Akt des Wohlgefallens, der Zuneigung, der Anteilnahme oder der Liebe. Die Liebe aber ist nichts anderes als eine innere Angleichung, eine innere Abstimmung auf das geliebte Gut hin <sup>115</sup>.

### 3. *Der Wille als appetitus intellectivus*

Nach den allgemeinen Darlegungen über das Streben als einer seelischen Wirklichkeit wird es nunmehr die Aufgabe sein, die Eigenart des Willens als eines *appetitus intellectivus* im Sinne des Aquinaten genauer anzugeben.

<sup>113</sup> «... quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum» (CG IV 19 (n. 3560). – Vgl. Pot 10,2 ad 11; I 37,1; I-II 16,4; I-II 25,2 c et ad 2; I-II 28,1 et 2.

<sup>114</sup> Einzelne Belege auf Thomas dafür bei MALIK, a. a. O., 49 f.

<sup>115</sup> Zum ganzen Abschnitt: H. D. SIMONIN, Autour de la solution thomiste du problème de l'amour. Arch. d'Hist. doct. et litt. du Moyen-Age 6 (1931) 174–274.



## a) Der Unterschied von sinnhaftem und geistigem Streben

Die Unterscheidung eines sinnhaften und eines geistigen Erkennens einerseits sowie eines sinnlichen und eines geistigen Strebens (Wollen) andererseits ist eine «glatte», den Forderungen formaler Logik vollauf entsprechende Einteilung der seelischen Kräfte des Menschen. Das mag ein Grund dafür sein, daß sie allzu rasch als selbstverständlich und fraglos hingenommen wird. Die Schwierigkeiten beginnen jedoch in dem Augenblick, da derart als selbstverständlich Angenommenes auf seinen Rechtsgrund hin befragt wird. Weshalb – so sei gefragt – muß eigentlich notwendig ein «Wille» als *appetitus intellectivus* von einem sinnlichen Streben als etwas Andersartigem, Wesensverschiedenem abgehoben werden?

Für den Unterschied eines Willens als einer geistigen Strebekraft vom sinnlichen Strebevermögen spricht zunächst einmal die Tatsache, daß für den Menschen z. B. in Wissenschaften, sittlichen Gutsein ... unbestreitbare Güter bestehen, die ihrem Wesen nach unanschaulich und immateriell oder geistig sind<sup>116</sup>. Geistige Güter können aber nur von einer geistigen Strebekraft geliebt und intendiert werden.

Dennoch bleiben angesichts dieses Argumentes Fragen: im Regelfalle ist nämlich das, was wir als «Wollen» bezeichnen und aus bewußten Überlegungen hervorgeht, auf anschauliche, irgendwie greifbare Güter bezogen. Ist nun das tagtägliche «Wollen», aus dem das wirkliche Handeln des Menschen in der sichtbaren, wirklichen Welt erwächst, tatsächlich nichts anderes als ein «sinnliches Streben»? Ist ein «Wollen» als geistiges Streben nur geistigen Gütern gegenüber gegeben? Solche Behauptungen wären sehr zu bezweifeln.

Wie Thomas ausdrücklich lehrt<sup>117</sup>, kann ein und dasselbe Gut sowohl vom sinnlichen Strebevermögen als auch vom Willen begehrt werden. Für eine Unterscheidung beider Strebekräfte müßte in diesem Falle im Objekt selbst, dem Gut, ein verschiedener Aspekt angegeben werden. Ein solcher scheint indessen nicht zu bestehen. Denn für das Gut als ein Gut ist es beiläufig, ob es sinnhaft oder geistig erfaßt wird<sup>118</sup>.

Die Unterscheidung eines sinnhaften und eines geistigen Erkennens ergibt sich aus dem Gegensatz von «singulär» und «allgemein». Da

<sup>116</sup> «... similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes et alia huiusmodi» (I 80,2 ad 2).

<sup>117</sup> Ver 22,4 ad 4.

<sup>118</sup> Vgl. Ver 22,4 arg. 1; I 80,2 arg. 1.

nun alles Streben kraft seiner Eigenart als Streben auf singuläres Seiendes gerichtet ist, scheint gerade unter diesem Aspekt die Verschiedenheit von sinnlichem und geistigem Streben äußerst fragwürdig zu sein<sup>119</sup>.

Es bestehen also nicht unerhebliche Schwierigkeiten gegenüber einer Differenzierung der Strebekräfte des Menschen nach sinnlichen und geistigen.

«Phänomenologische» Analysen finden sich in breiter Ausführung bei Thomas nicht; sie sind jedoch in sehr knappen Andeutungen enthalten, die er gelegentlich gibt. So beschreibt er auch in Ver 22,4 die Eigenart des Willens als eines besonderen Strebevermögens, das wegen seiner Wesensart vom sinnlichen Streben abgehoben werden muß, in folgendem Hinweis: «... habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa»<sup>120</sup>. M. a. W.: Der Wille wird als Wille und damit als eine Strebekraft besonderer Wesensart dort sichtbar, wo der Mensch einem erkannten, lebenswerten Gut gegenüber sein Lieben gewissermaßen selbst verfügen kann; er hat seine Stellungnahme gleichsam in seiner Gewalt, so daß er sich dem lebenswerten Gut, wie es ihn anspricht, sowohl zuneigen als auch in einer Indifferenz verharren kann. Ein solches Lieben aus eigenem Entscheid ist in der Tat etwas anderes als ein triebhaftes Angezogenwerden von einem begehrenswerten Gut<sup>121</sup>.

Eine eigentliche Begründung für den prinzipiellen Unterschied des Willens als eines verstandesmäßigen Strebens vom sinnlichen Streben bietet Thomas I 80,2 mit folgender Überlegung: «Das Strebevermögen ist ein leidendes Vermögen<sup>122</sup>, das naturhaft von einem Wahrgenom-

<sup>119</sup> Vgl. I 80,2 arg. 2; Ver 22,4 obj. 2.

<sup>120</sup> Vgl. Ver 22,4 ad 1: «Voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam; sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio: quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum ... Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter».

<sup>121</sup> Die prinzipielle Verschiedenheit eines sinnlichen Strebens von einem sich selbst bestimmenden Wollen leuchtet gerade an der Tatsache auf, daß es durchaus in der Möglichkeit des Menschen steht, die z. B. auf den Anblick einer wohlschmeckenden Speise spontan sich meldenden Regungen zu beherrschen, diesen Regungen nicht nachzugeben ... usw. Der hier festzustellende Antagonismus fordert für das Streben des Menschen zwei prinzipiell verschiedene Vermögen. – Zum Verhältnis des sinnlichen Strebens und Willens: I-II 9,2; I-II 10,3.

<sup>122</sup> Siehe oben S. 114 f. sowie die Belege in Anm. 111.



menen bewegt wird. Daher ist das wahrgenommene Erstrebbares ein nicht bewegtes Bewegendes, das Streben jedoch ein bewegtes Bewegendes (Aristoteles). Das Leidende und Bewegbare wird aber aufgeteilt nach der Aufteilung des Tätigen und Bewegenden. Denn das Bewegende muß dem Bewegbaren angepaßt sein und das Tätige dem Leidenden. Und das leidende Vermögen selbst hat seine Eigenart von der Hinordnung zu seinem Tätigen. Weil nun das vom Verstand und das von den Sinnen Wahrgenommene der Gattung nach verschieden sind, so folgt, daß das verstandesmäßige Streben ein anderes Vermögen ist als das sinnliche»<sup>123</sup>. Dieser Beweis setzt den Zusammenhang der seelischen Kräfte, wie er im vorigen Abschnitt erörtert wurde, in allem voraus. Zu seinem Verständnis muß jedoch in einigen Andeutungen die thomastische Lehre vom verstandesmäßigen Erkennen herangezogen werden<sup>124</sup>.

Für Thomas ist das Erkennen des Verstandes in einem und zugleich das Erkennen von etwas Allgemeinem und Wesentlichem; in seiner Allgemeinerkenntnis dringt der Verstand irgendwie zum Wesen der Dinge vor<sup>125</sup>; er erfaßt die Substanz der Dinge. Wenn nun ganz allgemein das erkannte Gut (*bonum apprehensum*) der Gegenstand des seelischen Strebens ist, so ist das sinnhaft erfaßte Gut ein anderes als das verstandesmäßig erkannte. Letzteres wird nämlich unter einem allgemeinen Gesichtspunkt des Gutseins erfaßt, ersteres dagegen nur in seiner Einzelheit<sup>126</sup>.

Ferner ist das Erkennen des Verstandes dadurch charakterisiert, daß es sich auf Unkörperliches oder Immaterielles erstreckt «wie z. B.

<sup>123</sup> Deutsch nach Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 6.

<sup>124</sup> Den prinzipiellen Unterschied von sinnhaftem und verstandesmäßigem Erkennen behandelt Thomas CG II 66.

<sup>125</sup> «... sensus sistit circa exteriora accidentia rei; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam; obiectum enim intellectus est quod quid est» (I-II 31, 5).

<sup>126</sup> «Alio autem modo apprehendit bonum intellectus et sensus. Nam intellectus apprehendit bonum secundum universalem rationem boni; sensus autem apprehendit sub determinata ratione boni» (An 3 lect. 14 (n. 804). – Gegenstand des Strebens ist stets «aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis» (Ver 22, 4 ad 2). Auch das Wollen als verstandesmäßiges Streben erstreckt sich ausschließlich auf konkretes und niemals auf etwas Allgemeines als solches. Soweit besteht die soeben erhobene Schwierigkeit für die Unterscheidung eines sinnhaften und eines vernünftigen Strebens zu Recht. Aber die Allgemeinerkenntnis des Verstandes bedingt es, daß das konkrete Gut (*bonum*) dem Strebenden in dem Charakter seiner Güte (*bonitas*) gegenwärtig ist, kraft deren es zu anderen Gütern in einer Beziehung steht oder stehen kann. Daher wird das konkrete Gut (*bonum*) willentlich aus Motiven bejaht, die über das partikuläre, konkrete Gut hinausweisen.

die Weisheit, die Wahrheit und die Beziehungen zwischen den Dingen»<sup>127</sup>. Daraus folgt unmittelbar, daß für den Menschen geistige Güter bestehen und daß er die Beziehungen in sich verschiedener Güter auf Grund ihres Gutseins erfassen kann.

Endlich ist der Mensch kraft seines Verstandes der reflexen Selbsterkenntnis und damit eines geistigen Selbstbesitzes mächtig<sup>128</sup>, so daß er auch in seinem verstandesmäßigen Streben sich gewissermaßen selbst in den Blick nehmen kann<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> CG II 66 (n. 43). – Der Verstand begreift Körperliches und Materielles nach unkörperlichen, unanschaulichen Merkmalen. Das Unkörperliche oder Immaterielle ist also nicht eigentlich ein Bereich «neben» oder «über» dem Körperlichen und Materiellen, der gleichsam beziehungslos zu diesem stünde. – In ähnlicher Weise bestehen für den Menschen auch die geistigen Güter in der raumzeitlichen Welt: Sittliches Gutsein z. B. von Menschen in den konkreten, alltäglichen Verhältnissen seines Lebens zu verwirklichen. Wenn nun geistige Güter (z. B. sittliches Gutsein) rangmäßig höher stehen als materielle (z. B. Genuß einer Speise), so schließt das für den wollenden Menschen die Forderung ein, niedere Güter im Hinblick auf höhere zu begehren: Höhere Güter sollen das Ziel sein, dem niedere als Mittel unterzuordnen sind. Eine Rangordnung von Gütern nach verschiedener Werthhaftigkeit, die eo ipso Forderungen an den wollenden Menschen einschließt, ergibt sich aus der Tatsache, daß der Verstand das Gute unter dem allgemeinen Gesichtspunkt des Gutseins erfaßt.

<sup>128</sup> CG II 66 (n. 1440).

<sup>129</sup> Die erkennenden Wesen haben ein anderes Weltverhältnis als jene, die nicht erkennen können. Während nämlich jene, die nicht erkennen, in ihrer Einzelheit auf sich selbst beschränkt bleiben, ist in den Erkennenden die Einzelheit gewissermaßen überboten, sofern anderes als anderes «nach Art der Seele» in ihnen gegenwärtig ist (Ver 2, 2). Dieser erkenntnismäßigen und gleichsam «statischen» Gegenwart entspricht jene andere, vergleichsweise «dynamische», die des Strebens (Liebens; vgl. o. S. 119 f.).

Dem sinnhaften Erkennen ist anderes als anderes nur in seiner Einzelheit gegenwärtig. Dagegen ist das verstandesmäßige Erkennen als Allgemeinheitserkentnis immer schon über das Einzelne hinaus; wird das Einzelne doch vom Verstande als Seiendes und damit im umfassendsten Horizonte, den es geben kann, begriffen. Erst für das Erkennen des Verstandes bewahrheitet sich im Vollsinnen die aristotelische Formel, wonach die Seele im Erkennen gleichsam «alles ist» (An 8: 431 b 21).

Diesem erkenntnismäßigen Weltverhältnis durch den Verstand entspricht ein strebensmäßiges und «dynamisches» seitens des Willens: Das Wollen, das das konkrete Gut wegen seines Gutseins überhaupt (bonitas) begehrt, ist in einer vergleichbaren Weise immer schon über das konkrete Gut hinaus, wie der Verstand in seinem Begreifen stets über das Einzelne als solches hinauslangt. Wie also der Verstand dasjenige, was er begreift, im Horizont des Seienden und als Seiendes erfaßt, so begehrt der Wille das konkrete Gut als Gutes überhaupt oder sofern es gut ist; das einzelne Gut determiniert zielhaft das Streben (Lieben) in Kraft eines irgendwie als endgültig oder vollauf gut akzeptierten Zieles.

Erst für das Erkennen des Verstandes besteht die Möglichkeit der refle-

## b) Das Wesen des Willens

Das Wollen wird als ein Streben besonderer Art dort sichtbar, wo der Mensch einem erkannten Gute gegenüber sein Lieben gewissermaßen selbst in der Gewalt hat. Während beim *appetitus animalis* oder beim sinnlichen Streben die Hinneigung auf das erkannte Gut wie von der «Natur» festgelegt ist und eine Notwendigkeit besteht, derart, daß das Gut nicht nicht begehrt werden kann, ist der Mensch seinem *appetitus rationalis* nach von einer solchen Notwendigkeit des Begehren-Müssens frei und hat die Möglichkeit zu einem eigenen Entscheid. Der Wollende ist als Wollender selbst Herr seines Aktes <sup>130</sup>.

Soweit das unmittelbare Phänomen des Wollens, das in den bisherigen Erörterungen außerdem in einen Zusammenhang mit dem intellektuellen Erkennen gestellt und von diesem her sozusagen deduktiv begründet wurde. Diese Darlegungen sind nunmehr weiterzuführen <sup>131</sup>: Es ist die Frage nach der Eigenart oder dem Wesen bzw. der Natur des Willens als jenes Vermögens zu stellen, kraft dessen der Mensch eben wollen, d. h. in eigenem Entscheid und nicht aus einem Verfügtsein durch eine «Natur» ein erkanntes Gut lieben kann.

In der Frage nach dem Wesen des Willens geht es um eine Art von Rückgriff auf ein Prinzip: Eine besondere Klasse seelischer Akte, die Akte des Wollens, sollen in ihrer Eigenart von einem ihnen vorausliegenden Ursprung ergründet werden. Von einer Vielheit wird mithin auf eine die Vielheit begründende Einheit als Prinzip (dieser Vielheit) zurückgegangen: Die Willensakte sind vielfältig, der ihnen zugrundeliegende Wille als ein Seelenvermögen ist etwas Eines; die Willensakte sind etwas

xiven Selbsterkenntnis; nur der Mensch kann sich als Mensch in seiner Stellung innerhalb der Welt zu begreifen versuchen. Dieser Selbsterkenntnis entspricht das Wollen: der Mensch nimmt sich in seinem verstandesmäßigen Streben gewissermaßen selbst in den Blick, um gemäß seiner Selbsterkenntnis die volle Entfaltung seiner selbst zu erreichen. Gerade dieses Endziel als das abschließende oder endgültige Gutsein hat für alle konkreten Einzelgüter einen sie als Güter bedingenden Wert: das konkrete Einzelgut ist deshalb und insofern gut, als es in Beziehung zum Endziel steht. Wie somit im Begreifen des Verstandes das Einzelne unter dem allgemeinsten Aspekt des Seienden erfaßt wird, so wird im Wollen das einzelne Gut im Hinblick auf das Endziel, wie es der Mensch als abschließendes, endgültiges Gutsein für sich akzeptiert, gewollt.

<sup>130</sup> Ver 22, 4.

<sup>131</sup> Dazu die beiden Fragen, die Thomas behandelt: a) «Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat»: I 82,1; vgl. I-II 10,1; Ver 22, 5; b) «Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult»: I 82,2; vgl. I-II 10,2; Ver 22,6.

Transitorisches, das Vermögen des Willens ist dagegen etwas Bleibendes, das notwendig mit der Natur des Menschen gegeben ist <sup>132</sup>.

Eine solche philosophische Weise der Ergründung im Rückgriff auf ein konstitutives Prinzip schließt jedoch in diesem Falle eine ausdrücklich zu nennende Schwierigkeit ein: Einerseits muß für den Willen als eine bestimmte «Natur», d. h. als ein besonderes Seelenvermögen etwas angegeben werden, nämlich ein besonderes Objekt, auf welches er *per se* und damit notwendig hingeeordnet ist <sup>133</sup>. Wenn also m. a. W. die «Natur» oder das Wesen des Willens definiert werden soll, so gibt es unumgänglich auch etwas, das dem Willen «natürlich» ist und ihm notwendig zukommt <sup>134</sup>. Andererseits widerspricht aber das Willensphänomen unter einem doppelten Aspekt der Notwendigkeit: Wollen schließt nämlich erstens die Notwendigkeit aus, wie sie als Zwang von außen her bestehen kann, zweitens steht das Wollen im Gegensatz zur Notwendigkeit einer Natur; das Wollen ist doch gerade deshalb von dem sinnlichen Streben zu unterscheiden, weil es von einer naturhaften («es»-haften) Determination frei ist. – Anders formuliert: Der Rückgriff auf den Willen als das Vermögen, aus dem die vielfältigen Willensakte hervorgehen, muß eine «Natur» ermitteln lassen: ein Erstes und ein Fundament der Akte, dem eine Notwendigkeit eignet. Ergibt sich aber evtl. aus der «Natur» und der Notwendigkeit des Willens, daß er keineswegs alles notwendig will?

Thomas unterscheidet im Zusammenhang der zur Diskussion stehenden Fragen eine vielfache Bedeutung des Wortes «Notwendigkeit» <sup>135</sup>. Ist ganz allgemein «notwendig das, was nicht nicht sein kann», so mag eine solche Notwendigkeit als «natürliche» oder «absolute Notwendigkeit» einmal auf die inneren Ursachen bezogen werden; außerdem kann von einer Notwendigkeit im Hinblick auf die äußeren Ursachen gesprochen werden, nämlich entweder die Ziel- oder die Wirkursache.

Die äußere Notwendigkeit seitens einer Wirkursache oder die «Notwendigkeit des Zwanges» (*necessitas coactionis*) widerspricht schlecht-

<sup>132</sup> Die Lehre von den «Seelenvermögen», die in der neueren Psychologie vor allem von HERBART scharf angegriffen wurde, kann hier in ihrer Eigenart nicht dargelegt werden. Bemerken wir lediglich, daß sie allein als eine philosophische Weise des Fragens, als eine Ergründung von einem konstitutiven Prinzip her sinnvoll und rechtmäßig ist.

<sup>133</sup> Vgl. I 77, 3.

<sup>134</sup> Vgl. I-II 10, 1.

<sup>135</sup> I 82, 1.

hin dem Willen <sup>136</sup>. Dagegen widerspricht dem Willen nicht die mit einem Ziel verbundene Notwendigkeit, d. h. jene Notwendigkeit bestimmter Mittel, die unumgänglich sind, wenn ein bestimmtes Ziel erreicht werden soll <sup>137</sup>.

Die «natürliche» oder «absolute Notwendigkeit» ist, wie gesagt wurde, auf die inneren Ursachen oder die konstitutiven Prinzipien eines Seienden bezogen; sie bezeichnet also ein Grund-Folge-Verhältnis derart, daß einem Etwas, weil es eben ein solches Etwas ist, notwendig ihm entsprechende Eigentümlichkeiten zukommen müssen. So ist die Winkelsumme eines Dreiecks mit innerer Notwendigkeit gleich zwei Rechten. Für den Willen als ein Vermögen der Seele liegt diese innere oder «natürliche Notwendigkeit» in seiner Bezogenheit auf sein spezifisches Objekt; lediglich diese Bezogenheit oder Hinordnung auf sein spezifisches Objekt, auf «das Gute überhaupt» (*bonum in communi*) <sup>138</sup>, macht den Willen zum Willen.

Die «natürliche Notwendigkeit» des Willens läßt sich aber auch noch in einer anderen Weise angeben: Da das Gute eine Strebekraft final bestimmt und Zielursache ist, ist der Wille auf jenes Gute, das endgültig und abschließend gut ist, als auf ein Endziel notwendig bebezogen. Die Hinordnung auf das Endziel ist dem Willen seinem Wesen bzw. seiner Natur nach notwendig <sup>139</sup>.

<sup>136</sup> Eine Notwendigkeit seitens einer Wirkursache liegt dann vor, wenn jemand (bzw. etwas) so unter der Herrschaft eines Tätigen steht, daß er nicht gegen diesen handeln kann; er erliegt dem Zwang. Die Begründung dafür, daß die Notwendigkeit des Zwanges schlechthin dem Willen widerstreitet, gibt Thomas I 82,1 in folgender, sehr präziser Weise: «Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium».

<sup>137</sup> In der *necessitas finis* kommt die Stellung und Einbettung des Menschen in der Welt zum Ausdruck. Er ist eben nicht ein ursprünglich weltloses Wesen. Nur in der Anerkennung der konkreten Bedingungen und Möglichkeiten, die ihm gegeben sind, und in deren Ausnützung kann er die von ihm erstrebten Ziele verwirklichen.

<sup>138</sup> I-II 10,1: «Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum». – I-II 9,1: «Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis».

<sup>139</sup> Vgl. I 82,1; I-II 10,1; Ver 22,5. – I 82,1 bringt Thomas für seine Lehre, wonach der Wille notwendig auf das Endziel hingebunden ist, folgende Begründung: «... nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate



Diese abstrakte Betrachtungsweise der Bestimmung der Natur des Willens vom Guten überhaupt (*bonum in communi*) bzw. vom Endziel (*finis ultimus*) her muß jedoch ergänzt werden. Denn der Wille ist ebensowenig wie der Verstand eine in sich ruhende Größe. Nicht der Verstand begreift, nicht der Wille will, sondern der Mensch – ein Ganzes aus «Leib und Seele» – begreift kraft seines Verstandes und will kraft seines Willens. Die notwendige Beziehung des Willens auf das Endziel als die «beatitudo» schließt daher die Wahrung aller speziellen Belange des Menschseins ein: «naturhaft» wird ebenfalls vom Willen erstrebt die Erhaltung des leiblichen Lebens und alles das, was dem Leben notwendig ist, sowie die Wahrheitserkenntnis ...<sup>140</sup>.

Das unmittelbare Phänomen des Wollens ist, wie gezeigt wurde, dadurch charakterisiert, daß der Wollende von einer Notwendigkeit des Begehren-Müssens frei ist und sein Lieben dem erkannten Gute gegenüber selbst verfügen kann. Der Wollende ist also selbst Herr seines Wollens.

Die Ausführungen über das Wesen des Willens ergeben indessen die Konsequenz, daß der Wille das Endziel und das, was in einer not-

inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo; finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis ...»

Zur Erklärung des Zusammenhangs von *bonum in communi*, *finis ultimus* und *beatitudo* mögen folgende Hinweise dienen: Offenbar gibt es ein gegenseitiges Bezogen-sein unterschiedlicher Güter und eine Rangordnung von Gütern. Manches ist ausschließlich gut, sofern es Schädliches verhindert; anderes ist als Mittel für etwas gut. Solchem, das nur eine relative Güte besitzt, steht das gegenüber, das irgendwie in sich selbst gut ist. Dieser Gliederung entspricht die Unterscheidung von Mittel zum Ziel und Ziel selbst. Bei dem, was selbst als Ziel des menschlichen Handelns fungiert, kann nicht nur nach Nah- und Fernzielen, sondern auch nach mehr oder minder wertvollen Zielen unterschieden werden. Dabei hat in der Rangordnung der Ziele das höhere oder das höher akzeptierte Ziel für die niederen eine sie motivierende Funktion. Wie Thomas nun I-II 1, 4 nachweist, gibt es in der Rangordnung der Ziele ein Endziel. Vgl. W. KLUXEN, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz 1964, 115 f. Dieses Endziel, wie es jemand für sich akzeptiert, ist einerseits gleichsam das Auswahlprinzip seines Wählens oder das tragende Motiv für sein Lieben einzelner Dinge oder Sachverhalte; andererseits ist das Endziel nach dem Dafürhalten der Person etwas Letztgültiges, weil es all ihre Möglichkeiten gewissermaßen ausschöpft und damit zu einer nicht mehr zu überbietenden Vollendung führt: das Endziel umfaßt gleichsam alles Gute, was es für den Menschen geben mag. Von der strebenden Person her gesehen ist die Erreichung des *finis ultimus* ihre *beatitudo*, ihre «Glückseligkeit» als letztmögliche Vollendung. Da außerdem der *finis ultimus* alle übrigen Einzelgüter umfaßt und ihnen erst eigentlich ihr Gutsein (*bonitas*) verleiht, ist der *finis ultimus* konkret das *bonum in communi*. Vgl. D. EICKEL-SCHULTE, Beatitudo als Prozeß, in: P. ENGELHARDT, Sein und Ethos. Mainz 1964, 158 f.; KLUXEN, a. a. O., 112 ff.



wendigen Verknüpfung mit diesem steht, kraft seines Wesens notwendig begehren muß<sup>141</sup>. Ebenfalls müßte ein Gut, das schlechthin und in jeder Beziehung gut wäre, vom Willen kraft seiner Natur notwendig geliebt werden, falls es gegenwärtig wäre und der Willensakt überhaupt gesetzt würde<sup>142</sup>. Dem Endziel und einem schlechthinigen, allseits vollkommenen Gute gegenüber ist der Wollende nicht Herr seines Aktes; er will aus einer Notwendigkeit heraus, die nicht die eines Zwanges ist, sondern aus der Natur des Willens selbst resultiert<sup>143</sup>.

Gerade die aus der Natur des Willens erwachsende Notwendigkeit begründet aber für Thomas das unmittelbare Phänomen des Wollens. Denn einem jeden Einzelgute gegenüber, das als solches nicht schlechthin und in jeder Hinsicht gut ist, erfolgt der Willensakt nicht aus der Notwendigkeit seiner Natur<sup>144</sup>. Die gleiche Unbestimmtheit liegt ebenfalls vor, wenn ein Einzelgut nicht notwendig mit dem Endziel verbunden ist<sup>145</sup>.

<sup>140</sup> «Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde *naturaliter* homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et husius modi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem ...» I-II 10,1; Ver 22,5 ad 3.

<sup>141</sup> I 82,2: Wie es Sätze gibt, die mit den Erstprinzipien notwendig verknüpft sind und denen der Verstand wegen dieser Verknüpfung notwendig zustimmen muß, so gibt es ebenfalls Einzelgüter, die mit dem Endziel in einer notwendigen Beziehung stehen.

<sup>142</sup> I-II 10,2.

<sup>143</sup> Ver 22,5.

<sup>144</sup> I-II 10,2: «Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle ... Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem terri secundum diversas considerationes.»

<sup>145</sup> I 82,2. – Wie der Verstand naturhaft und notwendig auf die Erstprinzipien bezogen ist, so der Wille ebenfalls naturhaft und notwendig auf das Endziel. Dieser Vergleich von Verstand und Wille wird I 82,2 von Thomas dahingehend weitergeführt, daß er an Sätze erinnert, aus deren Leugnung oder Bejahung nichts für die Erstprinzipien folgt; sie stehen mit diesen in keinem inneren Zusammenhang. Daher liegt für ihre Leugnung oder Bejahung auch keinerlei Notwendigkeit vor. In vergleichbarer Weise gibt es Einzelgüter, die mit dem Endziel des Menschen, wie von ihm her (oder subjektiv) die *beatitudo* ist, in keiner notwendigen Beziehung stehen. Der Mensch kann auch ohne dieselben sein Glück finden. Daher werden sie nicht notwendig begehrt. Die Selbstbestimmung des Willens zum Lieben solcher Einzelgüter, das Selbstverfügen der Stellungnahme ihnen gegenüber, erfolgt aber aus der Tendenz auf das Ziel hin, dem sie irgendwie dienlich sind. Denn wie der Verstand von der Erkenntnis der Erstprinzipien her sich selbst gewissermaßen

Die thomanische Lehre, wonach der Wille seiner Natur nach auf das *bonum in communi* und auf das Endziel bezogen ist, gestattet eine Ergründung des unmittelbaren Phänomens des Wollens: die *voluntas ut natura* fundiert die *voluntas ut voluntas*. Sie zwingt aber auch eine weitere Frage auf, vor allem dann, wenn der Wille in seiner Beziehung zum Guten das Thema ist: Was ist genau das *bonum in communi*?

Das *bonum in communi* kann zunächst in eine Parallele zur Allgemeinerkenntnis des Verstandes gesetzt werden; ist doch der Wille jenes Strebevermögen, das der Verstandeserkenntnis folgt<sup>146</sup>. Diese Parallelität hat jedoch am Unterschied von Erkennen und Streben ihre Grenzen. Denn das Streben ist auf das Sein von etwas bzw. auf eine Verwirklichung von etwas in besonderer Weise bezogen. Konkret ist das *bonum in communi* jenes Gut, das der Wollende als endgültiges, allumfassendes Ziel seines Lebens als Ganzen akzeptiert. Dieses Gut als Endziel motiviert einerseits das Wollen der Mittel sowie der Nahziele, andererseits ist es subjektiv die *beatitudo* des Menschen<sup>147</sup>.

Nun ist die Unterscheidung von Mittel und Ziel, von Nah- und Fernzielen, von Zielen verschiedener Werthaftigkeit keine entscheidende Frage; ebenfalls ist die Lehre vom Endziel als solchem ohne erhebliche Schwierigkeit. Anders dagegen die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung des Endzieles; denn auch für dieses bleibt die Unterscheidung von echtem oder wahren Gut und Scheingut bestehen.

In dieser Hinsicht sind die Diskussionen von I-II 2 aufschlußreich: Wenn faktisch Menschen ihr Endziel und damit ihre *beatitudo* setzen in den Besitz von Reichtümern, in Ehrenstellung und Ruhm, in Macht,

zur Erkenntnis der Folgerungen bewegt, so bewegt sich der Wille dadurch, daß er ein Ziel will, auch zum Wollen jener Dinge, die zum Ziele hin dienlich sind (I-II 9,3).— Eine Unbestimmtheit des Willens und damit die Möglichkeit zu einer Selbstbestimmung kennt Thomas in einer zweifachen Form (so z. B. I-II 10,2): Einmal hinsichtlich des Willensaktes selbst, so daß es in der Gewalt des Menschen steht, zu handeln und nicht zu handeln. Zum anderen im Hinblick auf die Spezifikation des Willensaktes durch ein Einzelgut, das nicht schlechthin gut ist und nicht in einer notwendigen Beziehung zum Endziel steht.

<sup>146</sup> Vgl. oben Anm. 129; ferner I-II 10,1 ad 3: «Naturae semper respondat unum, proportionatum tamen naturae ... cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum; sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens vel quod quid est. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur».

<sup>147</sup> Das Allgemeine (*universale*) ist nach scholastischer Deutung ein *unum versus alia*. Das Endziel ist als Gut ein solches *unum (bonum) versus alia (bona)*, sofern es das Gutsein aller sonstigen Güter für den Wollenden fundiert.

in Lebensgenuß oder seelische Güter, so haben alle diese Güter doch nur den Charakter von *bona particularia*, sofern sie anderen echt menschlichen Gütern jeweils entgegengesetzt sind bzw. wegen ihrer Bedingtheit nicht etwas Endgültiges sein können. Einzig und allein in Gott kann die *beatitudo* des Menschen bestehen<sup>148</sup>. Der tragende Grundgedanke dieser Argumentation liegt darin, daß alle *bona particularia* nur *bona per participationem* sind und von Gott, dem *bonum per essentiam*<sup>149</sup>, her ihr Gutsein haben<sup>150</sup>.

### c) Menschlicher und göttlicher Wille

Im Sinne des Aquinaten ist eine letzte Abklärung des Willens mit den bisherigen Erörterungen noch nicht erreicht.

Der Mensch hat kraft seiner Geistigkeit einen Willen. Kann nun rechtens von einem Willen und von Freiheit des Willens auch bei den geschaffenen reinen Geistern<sup>151</sup> und ebenfalls bei Gott gesprochen werden? Solche Fragen der Theologie erzwingen weitere Bestimmungen der

<sup>148</sup> I-II 2, 8: «Beatitudo ... est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam ...». Vgl. KLUXEN, a. a. O., 128 f.

<sup>149</sup> I 6, 3; Ver 21, 5; CG I 38 (n. 312).

<sup>150</sup> I 6, 4; Ver 21, 4; CG I 40. – Eine echte Vollendung des Menschen kann nur in der Überbietung seiner Einzelheit liegen, in einer erkenntnismäßigen und willentlichen Partizipation an anderem. In dieser Sicht nimmt die personale Begegnung mit anderen Menschen in Freundschaft, Güte, Treue, Wohlwollen, Ehrfurcht ... einen besonderen Rang ein. Ein personaler Kontakt mit Gott wäre endlich die höchste Vollendung des Menschen. Da Gott in seiner Wesenheit vom Menschen nicht unmittelbar erschaut wird, fällt die Bejahung Gottes als des Endzieles jedoch unter die freie Wahl des Menschen (I 82, 2).

<sup>151</sup> Die mittelalterlichen Anschauungen von den geschaffenen reinen Geistwesen mögen auf den ersten Blick dem heutigen Leser recht fremd sein. Tatsächlich ist die Lehre von den *intelligentiae* bzw. *spirituales creaturae* aristotelisches und neuplatonisches Gedankengut, das in einem Zusammenhang mit dem antiken und mittelalterlichen Weltbild steht. Dieser Konnex wird vor allem in den Beweisen für das Sein der reinen Geistwesen sichtbar (vgl. CG III 23; I 70, 3) – Abgesehen von der zeitgeschichtlichen Bedingtheit hat jedoch als eine Art von Grenzbegriff der «geschaffene reine Geist» in philosophischen Erörterungen insofern einen Wert, als von hier her Fragen nach der Eigenart des Geistigen schärfer gestellt werden können. – Aus den Darlegungen zum Willen der geschaffenen reinen Geistwesen und deren Freiheit ist bei Thomas vor allem die Frage «Utrum voluntas daemonum sit obstinata in malo» (I 64, 2) ertragreich. Die Eigenart des menschlichen Willens (im Unterschied zu dem eines geschaffenen reinen Geistes) wird in Entsprechung zum rationalen und diskursiven Erkennen des Menschen bestimmt.

Willenslehre. Zu ihnen kann zwar in unserem Zusammenhang nur in äußerster Kürze Stellung genommen werden. Dennoch sollte dieser Ausblick nicht unterbleiben, da sich von hier her zu dem bereits Gesagten einige nicht unwichtige Ergänzungen ergeben.

1. Gegen die Lehre von einem Willen Gottes lassen sich nicht unerhebliche Bedenken anmelden; das vor allem dann, wenn der Wille primär als die Kraft auf ein Ziel hin aufgefaßt wird, das erreicht werden soll<sup>152</sup>. Thomas kann deshalb von einem Willen Gottes sprechen, weil der Wille prinzipiell bestimmt wird als *appetitus* «ad bonum apprehensum per formam intelligibilem». Wenn also Gott erkennt und den höchsten Intellekt hat, so muß er auch in höchstem Maße einen Willen haben. Gott ist nämlich und erkennt sich als das *bonum subsistens*. Zwar kann Gott, weil er sein absolutes Gutsein selbst ist, dieses nicht mehr erstreben. Aber der Grundakt des Willens ist nicht das auslangende Erstreben, sondern das Lieben<sup>153</sup>.

2. Wird in Gott ein Wille zugestanden, der in der Liebe seines absoluten und göttlichen Gutseins selbst besteht, so scheint es wegen dieses «Sich-selbst-genügens» offenbar nicht möglich zu sein, daß Gott außerdem etwas Außergöttliches will, zumal Gottes Wollen mit seinem Sein identisch ist.

Der Akt des Willens richtet sich auf das Gute, genauer auf das Gutsein des Wollenden selbst und zwar um das eigene Gutsein (bzw. Vollkommenheit) zu erreichen und in der erreichten Vollkommenheit

<sup>152</sup> Wir sprechen «einem Menschen 'Willen' zu, wenn er das, was sich seinem Vorhaben von außen oder innen (Gefühle) entgegenstellt, zu besiegen und das, was er will, durchzusetzen vermag. Hier wird der Wille als eine Kraft verstanden und empfunden, die ihrer selbst bewußt ist und Druck auf sich und andere ausübt. Man neigt selbst dazu, den gleichsam technisch-konstruierten Charakter des Willens und seines Vorhaben der lebendigen Spontaneität der Gefühle, die er oft bekämpft, entgegenzustellen. Ein solcher Wille erscheint leicht als ein reines Vermögen zur Tat, unabhängig von jedem Gegenstand und jedem Gefühl» (S. PINCKAERS, Eudämonismus und sittliche Verbindlichkeit in der Ethik des heiligen Thomas. In: Sein und Ethos, 286. Anm. 12.

<sup>153</sup> I 19,1; Ver 23,1; CG I 72 f. – In der Frage nach dem Willen Gottes wird der Grundakt des Willens als ein Lieben bestimmt. Der Wille ist nun für Thomas ein *appetitus* und steht als solcher irgendwie in einer Linie mit dem *appetitus naturalis* und dem *appetitus animalis*, obwohl er als *appetitus intellectivus* eine Sonderstellung hat. *Appetitus* aber kommt von *appetere* her, bei welchem der Nachdruck auf dem Ausgreifen (auf dem Wege sein) liegt. Diesen Aspekt zeigt auch das Wollen; und es kann die Gefahr bestehen, nur diesen zu sehen oder ihn überzubetonen. Hier erzwingt die Frage nach dem Willen in Gott, das Phänomen des Wollens von einer anderen Seite und tiefer zu sehen; den Willen (bzw. das Lieben) scharf gegen eine «Naturalisierung» abzugrenzen. Vgl. PINCKAERS, a. a. O., 279 ff.

zu ruhen. Darüber hinaus ist es nun ebenfalls ein ganz allgemeines Charakteristikum des Gutseins bzw. der Vollkommenheit, sich anderem nach Möglichkeit mitzuteilen<sup>154</sup>. Zum Lieben gehört es also, das Gute an anderes weiterzugeben, soweit das möglich ist. Lieben ist also gerade nicht ein «Sich-in-sich-selbst-verschließen», vielmehr gehört wesensnotwendig ein Mitteilen der eigenen Vollkommenheit dazu.

Findet sich eine solche Mitteilung des eigenen Guten als eine Vollkommenheit bereits im menschlichen Willen, dann muß sie erst recht dem göttlichen Willen eignen, von dem nach einer gewissen Ähnlichkeit alle geschaffene Vollkommenheit herleitet<sup>155</sup>.

3. Ist in dieser Weise ein Sich-Mitteilen Gottes als ein Wollen von Außergöttlichem begründet, so führt das unweigerlich zu einer anderen, äußerst schwierigen Frage: Kann rechtens von einer Freiheit Gottes angesichts seiner absoluten Unveränderlichkeit gesprochen werden?<sup>156</sup>

Es ist nun ganz und gar ausgeschlossen, die hier ins Spiel kommende Problematik auch nur annähernd darzulegen. Lediglich einige Grundgedanken aus der thomanischen Argumentation seien referiert: Von Freiheit sprechen wir bezüglich jener Dinge, die nicht notwendig, nicht aus innerer, naturhafter Tendenz erstrebt werden. Freiheit gibt es also dort nicht, wo ein «Naturinstinkt» das animalische Verhalten bestimmt. Ebenfalls besteht für den Willen keine Freiheit in seiner Hinordnung auf das ihm entsprechende Formalobjekt. Auch Gott muß notwendig sein eigenes absolutes Gutsein wollen<sup>157</sup>. Damit spitzt sich die Frage nach der Freiheit Gottes auf jene andere zu: Will Gott alles das, was er will, notwendig?<sup>158</sup>

Thomas unterscheidet anläßlich dieser Frage zweierlei Notwendigkeit,

<sup>154</sup> Vgl. oben S. 102 f.

<sup>155</sup> I 19,2; vgl. CG I 75 ff. – In der Frage, ob Gott Außergöttliches wollen kann, wird gegenüber Mißverständnissen eine weitere Korrektur der Willenslehre akzentuiert. Wäre das Streben bzw. Wollen nur auf das eigene Vollkommensein gerichtet, so wäre das ein Egoismus in sublimster Form.

<sup>156</sup> Die eminente Tragweite dieser Frage leuchtet an den Konsequenzen auf, die einerseits eine bejahende und andererseits eine verneinende Antwort hat. Wird die Freiheit Gottes bejaht, so ist Gott nach Analogie einer menschlichen Person zu fassen; denn die Grenze von Person und Sache ist genau dort, wo die Freiheit des Handelnden einsetzt. Müßte dagegen die Freiheit Gottes verneint werden, so bliebe bei intellektueller Ehrlichkeit nur eines: Gott als apersonalen, es-haften Weltgrund zu fassen. Im Namen eines göttlichen «Es» wäre aber entweder zugleich menschliche Personalität und Freiheit hintanzusetzen, oder menschliche Freiheit hätte sich gerade im Protest gegen das Göttliche zu manifestieren.

<sup>157</sup> I 19,10.

<sup>158</sup> I 19,3; Ver 23,4; CG I 80–83.



eine «absolute» und eine *ex suppositione*, d. h. auf Grund einer Voraussetzung<sup>159</sup>. Absolut notwendig ist die Beziehung des göttlichen Willens auf das göttliche Gutsein selbst. Alles Außergöttliche hingegen will Gott im Hinblick auf sein Gutsein: Ziel der Erschaffung der Welt, der Seinsmitteilung als eines Teilhabenlassens an der eigenen Vollkommenheit, kann nur das göttliche Gutsein selbst sein. Notwendig wird aber im Hinblick auf ein Ziel nur das gewollt, ohne welches das Ziel nicht erreicht werden kann. Wenn der Mensch z. B. am Leben bleiben will, muß er essen, trinken ... Hingegen ist es nicht notwendig, zur Erhaltung des Lebens eine bestimmte, in besonderer Weise zubereitete Speise zu essen. Da nun das Gutsein Gottes absolut ist, er in keiner Weise auf anderes angewiesen ist oder durch anderes Gute sein Gutsein mehrern könnte, muß Gott nicht notwendig Außergöttliches wollen. Nur unter der Voraussetzung (*ex suppositione*), daß Gott die Welt will, muß er sie wollen, da sein Willensentschluß sich nicht wandeln kann.

Gott ist also im Hinblick auf die Welt frei, weil er in seiner Göttlichkeit sich vollauf selbst genügt; Gott ist frei, weil er der Welt in völliger Souveränität und Unabhängigkeit gegenübersteht. Die Freiheit Gottes ist absolut – und diese absolute göttliche Freiheit ist nur ein besonderer Aspekt der Transzendenz Gottes, die auch in der Formulierung von Ver 22,4 zur Geltung kommt: «Es gehört aber zur göttlichen Würde, alles zu bewegen, zu lenken und zu leiten, ohne selbst von einem anderen bewegt, gelenkt oder geleitet zu sein.» Damit stehen wir am Ende unserer Darlegungen wiederum bei jenem Text, den wir als Ausgangspunkt wählten. In Ver 22,4 heißt es im Anschluß an den soeben zitierten Satz ferner: «Je näher also eine Natur Gott ist, um so weniger wird sie von einem anderen gelenkt, und um so mehr ist sie darauf angelegt, sich selbst zuzuneigen.» Weiterhin sagt Thomas, nachdem er das spezifische Willensphänomen in der Selbstverfügung des Liebenden aufgewiesen hat: «... So entfernt sie (die vernunftbegabte Natur) sich von der Natur der Dinge, die bewegt werden, und nähert sich der Natur dessen, was selbst bewegt und tätig ist.» In der Selbstverfügung des Liebenden hat m. a. W. der Mensch eine besondere, einmalige Nähe und eine Ähnlichkeit zu Gott, die den nicht vernünftigen Seienden abgeht.

Wie verhalten sich nun unter dem Gesichtspunkt der Selbstbestimmung göttlicher und menschlicher Wille zueinander?<sup>160</sup>

<sup>159</sup> Zur «absoluten» Notwendigkeit vgl. oben S. 126 f.

<sup>160</sup> In dieser abschließenden Zusammenfassung müssen eine Vielfalt sich nahelegender Fragen übergangen werden.



Sowohl bei der göttlichen als auch bei der menschlichen Freiheit handelt es sich um eine Selbstbestimmung partikulären Gütern gegenüber, die aus der Notwendigkeit erwächst, die der Wille seinem Wesen nach hat, das Gute als solches lieben zu müssen.

Der Unterschied von göttlicher und menschlicher Freiheit liegt aber darin, daß die Freiheit Gottes absolut ist, während dem Menschen nur eine relative Freiheit zukommt. Die Relativität der menschlichen Freiheit besteht jedoch in der Angewiesenheit des Menschen auf die Güter vielfältigster Art, ohne die er als Mensch entweder überhaupt nicht leben oder nicht menschenwürdig leben kann. Dieses Angewiesensein kommt noch stärker darin zum Ausdruck, daß die Entscheidungen des Menschen nicht absehen können von den konkreten Situationen, in denen er jeweils steht – Situationen, die in ihrer Einmaligkeit auch von vorgängigen Entscheidungen des Handelnden selbst mitgeprägt sind. Der freie Mensch ist ein Wesen, das in der Welt lebt und nur innerhalb der natürlichen und mitmenschlichen Umwelt auf seine Vollendung als Mensch tendieren kann. Dagegen ist die absolute göttliche Freiheit gerade die Überweltlichkeit (Transzendenz) Gottes.

Nur in einem analogen Verständnis des Wortes läßt sich von «Freiheit» im Blick auf den göttlichen und den menschlichen Willen sprechen. «Analog» aber heißt zunächst einmal: Schlechthin verschieden und nur unter einem begrenzten Blickpunkt gleich. «Analog» ist die Aussage ein und desselben Namens von schlechthin Verschiedenen auf Grund eines Verhältnisses zwischen beiden. Das leitet zu einer weiteren Frage über:

In welcher Beziehung steht der Mensch zu Gott, sofern er in seiner Freiheit Gott irgendwie ähnlich ist? Die menschliche Freiheit erwächst aus der inneren Notwendigkeit, mit welcher der Wille als *appetitus intellectualis* das *bonum in communi* (*bonum universale et perfectum*) anstreben muß. Der Wille ist also jene Kraft, durch welche der Mensch ein endgültiges, allumfassendes Gut als Endziel notwendig begehrt. In Wahrheit ist Gott als das *ipsum bonum subsistens* dieser *finis ultimus*: Nur in der *actio immanens* der Gotteserkenntnis und –liebe werden die Möglichkeiten des Menschen zur Gänze ausgeschöpft. Anders ausgedrückt: Der Mensch ist frei, weil er als Erkennender und Liebender im «Grunde» seines Wesens auf Gott hin geschaffen ist. Er ist, obwohl er nur innerhalb der Welt leben und sich als Mensch vollenden kann, frei von der Verklammerung in eine abgeschlossene Innerweltlichkeit und frei für eine personale Begegnung mit Gott.

An dieser Stelle sei nun ein Ausblick auf die eigentliche Glaubens-  
theologie gestattet:

In der philosophischen Reflexion kann Gott nur als die *causa prima* erkannt werden; und die philosophischen Aussagen über Gott sind – wegen des nur analogen Charakters unserer Gotteserkenntnis – dann am zutreffendsten, wenn sie verneinend formuliert werden.

Eine personale Begegnung hat dagegen immer ein freies, nicht erzwingbares gegenseitiges Sich-Erschließen von Personen im Sprechen und glaubenden Vertrauen zur unumgänglichen Voraussetzung. Eine wirkliche personale Begegnung des Menschen mit Gott kann somit nur dann zustandekommen, wenn Gott in seinem an den Menschen gerichteten Wort sich diesem kundtut und der hörende Mensch das Wort Gottes im Glauben annimmt. In diesem Sinne ist das Glauben als personale Begegnung ein «Auf-dem-Wege-sein» zu Gott und damit eine Vollendung der Freiheit.

Wir bestimmten die Freiheit des Menschen, wenn sie in metaphysischer Sicht betrachtet wird, als die Offenheit des Menschen auf Gott hin, der als das *ipsum bonum subsistens* zugleich der absolut freie Gott ist. Unmittelbar gegeben ist Gott in seiner Göttlichkeit dem Menschen, wie er in der Welt lebt, nicht – weder dem philosophisch reflektierenden noch dem glaubenden Menschen. Daher verbleibt dem Menschen auch Gott als dem Endziel gegenüber die Freiheit, die zugleich Gabe und Aufgabe ist. In der Freiheit liegt die einzigartige Würde des Menschen. Die Freiheit verlangt aber auch von ihm, aus eigenem Entscheid von der Welt her den Weg zu Gott zu gehen.