

***Bonum est quod omnia appetunt* – Zur transzendentalen Grundlegung des sittlich Guten bei Thomas von Aquin**

Berthold Wald¹

Resumo: Este artigo analisa o fundamento transcendental do bem moral segundo o filósofo Tomás de Aquino.

Palavras Chave: Bem – Ética – Moral – Tomás de Aquino – Josef Pieper.

Abstract: This article analyses the transcendental basis of moral goodness according to philosopher Thomas of Aquinas.

Keywords: Goodness – Ethic – Moral – Thomas of Aquinas – Josef Pieper.

Einleitung

Was ist das Gute? Diese Frage dürfte schwerer zu beantworten sein als die Frage „Was ist Wahrheit?“ Eine grundlegende Schwierigkeit ist die Vieldeutigkeit, mit der die Ausdrücke „wahr“ und „gut“ verwendet werden. Wir können sagen „Diese Aussage ist wahr, weil der Sachverhalt so ist“. Wir hätten dann über „Wahrheit“ im Sinne von Aussagenwahrheit nachzudenken. Wir könnten auch sagen, weil der Sache selbst Wahrheit zukommt, darum kann es wahre Aussagen darüber geben. Das wäre dann „Wahrheit“ in dem schon weniger vertrauten Sinn von „Wahrheit der Dinge“. Wir hätten uns damit auf etwas bezogen, das ist und das – weil es ist – in dem, was es ist, erkannt werden kann. Im Fall von „gut“ ist die Fragesituation um eine ganze Dimension komplexer. Auch hier machen wir Aussagen über das, was ist, etwa „Notleidenden zu helfen ist gut“. Doch geht der Sinn der Aussage über eine bloße Feststellung hinaus: „ist gut“ bedeutet, es *soll* so sein, was gleichermaßen gilt, ob wir Handlungen, Sachverhalte, Dinge oder Personen „gut“ nennen. Immer ist da eine futurische Spannung auf das hin, was noch nicht ist, aber gut werden soll bzw. das zwar schon ist, aber gut bleiben soll.

¹ Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn, Deutschland.

Hier schließen sich eine Reihe weiterer Fragen an: Wie kann der Zusammenhang zwischen dem, was ist (worüber man wahre Aussagen machen kann) und dem, was sein soll (was dann gut zu nennen wäre) gedacht werden? Gibt es überhaupt einen Zusammenhang zwischen wahr und gut, zwischen Sein und Sollen? Das wäre der Bereich der sogenannten meta-ethischen Fragen zur Logik von „gut“ als Prädikat in Aussagen bzw. als Attribut in Bestimmungen wie „guter Mensch“. Zur Debatte steht hier die Frage, ob und inwiefern ethische Aussagen wahrheitsfähig sind oder nicht eher eine Sache des Gefühls, eine Folge gewohnheitsmäßig wirksamer Konventionen und rechtlicher Konstruktionen. Man könnte auch in erkenntnistheoretischer Absicht fragen, wie ich denn von etwas wissen kann, das sein soll, also von etwas, das gut wäre, aber noch nicht ist und erst durch sittliches Handeln sein wird? Schließlich könnte man in deontologischer Absicht fragen, warum ich mich an das halten soll, wovon ich weiß, dass es gut wäre, dass es sei? Kurz: Was ist der verbindliche Grund des Sollens – etwa das Sein, das moralische Gesetz, das Gewissen, die Gebote Gottes?

Auf diese und mögliche weitere Fragen werde ich keine direkte Antwort geben, sondern es auf dem Umweg über eine Thomas-Interpretation versuchen. Meine Absicht dabei ist nicht, die ohnehin zahlreichen Interpretationen durch eine weitere zu vermehren.² Beabsichtigt ist, von Thomas her das schwierige Feld der Frage nach dem Guten so zu beleuchten, dass Ansatzpunkte für mögliche Antworten auf die gestellten Fragen deutlich werden. Im Ganzen wird es darum gehen zu sehen, ob die neuzeitliche Trennung von Metaphysik und metaphysisch begründeter Anthropologie auf der einen und der Autonomie philosophischer Ethik auf der anderen Seite, die Wolfgang Kluxen³ auch schon in Thomas hineingelesen hat, zu Recht besteht oder nicht, und was daraus folgt für unser Verständnis des sittlich Guten. Ich werde dem in drei Punkten nachgehen, zuerst mit Bezug auf das Gute als einer transzendentalen Bestimmung des Seins. Es folgt zu der berühmten (für manche Interpreten berüchtigten) „omnia-Formel“ im Lex-Traktat der *Summa theologiae* ein Abschnitt, der die Verbindung zwischen transzendental-metaphysischer und metaphysisch-anthropologischer Perspektive auf das Gute ausleuchtet. In diesem Abschnitt wird es um die naturrechtliche Erfassung des sittlich Guten und ihre Deutung gehen, im dritten und letzten Abschnitt dann um die Frage, ob die transzendentalen Seinsbestimmungen ohne den bei Thomas selbst gegebenen Bezug auf Gott als Fundament tragfähig sind und aktuell.

² Dabei halte ich mich vor allem an JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals – The case of Thomas Aquinas*, Leiden, New York, Köln 1996; RALPH McINERNEY, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington 1982; JOSEF PIEPER, *Über das Gute und das Böse. Vier Vorlesungen (Thomas-Interpretationen)*, in: JOSEF PIEPER, *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik* (hg. von BERTHOLD WALD), Hamburg 2001, 1–57; im selben Band: *Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de veritate*, 58–111.

³ Vgl. WOLFGANG KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, Hamburg 21980, 93–100, 184–186. OTTO HERMANN PESCH ist Kluxens Trennungsthese in seinem umfangreichen Kommentar zum „Lex-Traktat“ der *Summa theologiae* gefolgt (*Die Deutsche Thomas-Ausgabe* (hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln), Band 13: THOMAS VON AQUIN, *Das Gesetz* (kommentiert von OTTO HERMANN PESCH), *Summa theologiae I-II*, 90–105, Heidelberg, Graz, Wien, Köln 1977, 531–743; hier besonders zur Frage 94, Das natürliche Gesetz, die Seiten 568, 574–578.

1. Das Gute als transzendente Bestimmung des Seins

1.1 Dimensionen des Seins und der Sinn transzendentaler Bestimmungen

Der systematische Ort des Lehrstücks von den transzendentalen Bestimmungen des Seins im Werk des Thomas von Aquin ist die Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Josef Pieper hat in seiner Interpretation dieser Lehre darauf hingewiesen, dass ein unbefangener moderner Leser wohl kaum darauf gefasst sein wird, „dass die Frage, was Wahrheit sei, auf die Weise beantwortet wird, dass zunächst gar nicht von Wahrheit gesprochen wird, sondern vom Sein.“⁴ Thomas nimmt als selbstverständlich an, dass die zu klärende Frage nach der Wahrheit zuerst eine ontologische Frage, und erst in zweiter Hinsicht eine erkenntnistheoretische Frage ist. Auch die Logik wahrer Aussagen über die Wirklichkeit ist abhängig von den Eigenschaften des Seins. Vom Sein sagt Thomas, es sei das, was „der Geist zu allererst als das am meisten Bekannte erfasst.“⁵ Alles weitere Begreifen von was auch immer hängt daran und ist im Erfassen des seinshaft Gegebenen zunächst noch unerkant miteingeschlossen. Das kann im Sinn von konzeptioneller Abhängigkeit verstanden werden – Sein ist in jedem Zuwachs an Erkenntnis stets mitgedacht – es kann auch so gemeint sein, dass alles konkrete Erkennen zur Bedingung hat, das Seiende in seinem Sein als gegeben hinzunehmen, vor aller kritischen Prüfung und damit auf andere Weise, als im spekulativen Entwurf eines sich selbst begründenden Wissens.⁶ Man kann auch so sagen: Die „Seinswirklichkeit“ ist das „Erstgegebene“;⁷ weshalb alle Begriffe vom Wirklichen strukturell besagen: „seiend ,und noch etwas dazu“.⁸ Was da als Hinzukommend erfasst wird, liegt nicht außerhalb des Seins, – was sollte das auch sein? Es kommt hinzu als nähere Bestimmung von Sein, welche einen Modus des Seins bezeichnet, der im Wort „Sein“ noch unbenannt ist. Bei den Modi des Seins wiederum ist zu unterscheiden zwischen solchen, die nicht allem Seienden zukommen, – nicht alles Seiende ist Substanz (*ens per se*), es gibt auch akzidentell Wirkliches (*ens per accidens*) – und solchen, die allem Seienden zukommen, sofern es ist. Sie übersteigen die kategorialen Unterschiede von Weisen zu sein (*per se* oder *per accidens*) und heißen darum trans-zendentale Bestimmungen des Seins. Thomas nennt sie auch generelle Modi des Seins, die zum Ausdruck bringen, was im Wort seiend (*ens*) unausgesprochen bleibt, aber sehr wohl zum Sinn von Sein gehört. Es sind gewissermaßen Synonyme für „seiend“ (*ens*), die sich gleichermaßen auf alles Seiende beziehen, es aber auf unterschiedliche Weise bezeichnen.⁹ Von sich her unbestimmtes bloßes Sein, das erst nachträglich durch weitere Eigenschaften zu formen wäre, gibt es nicht. Sein ist immer schon entweder in der Weise von Substanz (*ens per se*) oder von Akzidenz (*ens per aliud*) bestimmt und darüber hinausgehend in

⁴ PIEPER, *Wirklichkeit und Wahrheit*, 61.

⁵ *Ver.* 1, 1.

⁶ JOSEPH SCHELLING (*Philosophie der Offenbarung (1841/42)*) (hg. von MANFRED FRANK), Frankfurt a. M. 1977; Herv. im Original) hat mit seiner Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie darauf hingewiesen, „daß die Vernunft, sofern sie sich selbst zum Prinzip nimmt, keiner wirklichen Erkenntnis fähig ist.“ (S. 152) „Nicht mit dem wirklich Existierenden, sondern mit dem Existierenkönnenden endet die negative Philosophie.“ (S. 154) „Die positive kann ohne sie anfangen, als eine Wissenschaft, die an sich selbst ein Wollen ist. *Ihr Anfang ist der Art, daß er keiner Begründung fähig ist.*“ (S. 138) Am Anfang des Erkennens steht der „Wille zum Objekt“, weil Seinskenntnis nur hingenommen, aber nicht „kritisch“ begründet werden kann. Schelling hat damit die Rückwendung zur Philosophie des Mittelalters entscheidend beeinflusst.

⁷ Pieper, *Wirklichkeit und Wahrheit*, 68 (Hervorhebung Pieper).

⁸ Ebd., 69 (Herv. im Original)

⁹ Sie werden bei Thomas (*Ver* 1, 1) aus grundlegend verschiedenen Hinsichten auf das Sein abgeleitet. Vgl. dazu PIEPER, *Wirklichkeit und Wahrheit*, 77 ff.

der Weise, die in den fünf transzendentalen Namen des Seins zum Ausdruck gelangt: Alles Seiende ist sachhaltig bestimmt (*res*), in sich eines (*unum*), von anderem Seienden verschieden (*aliquid*), schließlich als Seiendes auch gut (*bonum*) und wahr (*verum*).¹⁰ „Man kann auch sagen: Wirklichsein ist kein simples, einschichtiges Faktum; es bedeutet mehr als bloße Vorhandenheit, Antreffbarkeit; man muss das Wirkliche, um es in seiner Buntheit und Vielgestaltigkeit in den Blick zu bekommen, mit mehreren Namen benennen, und das heißt ja: auf mehrere objektiv gegebene Strukturseiten hin ansehen.“¹¹

1.2 Alles Seiende ist gut

Nicht nur die Frage nach der Wahrheit, auch die Frage nach dem Guten fällt so in den Bereich der transzendentalen Bestimmungen des Seins. Der Kernaussage lautet hier: „*omne ens est bonum*“¹² – alles Seiende ist gut. Das bedeutet aber, wie wir sehen werden: Die Frage nach dem *sittlich* Guten ist in ähnlicher Weise sekundär wie die erkenntnistheoretische bzw. aussagenlogische Frage nach der Wahrheit. Primärer Grund der Wahrheit und des Guten ist das Sein, weil „es in der Natur des Seins selbst liegt, gut zu sein“.¹³ „Alles Seiende ist gut aus dem Grund, dass es Sein hat.“¹⁴ Das ist ein Satz, der in seinem Wahrheitsanspruch beim Wort genommen werden will, in seiner Sinnhaftigkeit aber noch zu erschließen bleibt. Auf jeden Fall ist die von Thomas behauptete ontische Gutheit der Dinge nicht so zu verstehen, „dass da Dinge sind, die (zunächst einmal) etwas Bestimmtes sind – Baum oder Kristall oder Blume – , und [...] dann außerdem und zusätzlich auch noch gut [...] (etwa aufgrund einer besonderen Schönheit, Nützlichkeit, Tauglichkeit als Baum, Kristall oder Blume!) – nein: ‚Alles, was ist und sei es auf welche Weise immer – sofern es seiend ist, ist es gut!‘¹⁵ Nicht durch ihr Blume-Sein oder Baum-Sein oder Kristall-Sein sind die Dinge gut, sondern durch ihr Wirklichsein.“¹⁶ „Es ist das Wirklichsein der Dinge selbst, das gewollt, bejaht, geliebt ist“¹⁷ als gut.

Thomas wehrt damit alle Versuche ab, einen realen Unterschied zwischen dem Sein und dem Guten anzunehmen: die platonische Auffassung, wonach das Gute sich außerhalb des Seienden befindet, ebenso wie die manichäische Auffassung, wonach das Gute nicht allem Seiendem zukommt.¹⁸ Gegen eine wie immer begründete Einschränkung der Gutheit des Seins wie auch gegen die Abtrennung des Guten vom Sein vertritt Thomas die Konvertibilität von „gut“ und „sein“. Wenn ich sage „etwas Wirkliches“ oder wenn ich sage „etwas Gutes“, dann habe ich zwar nicht dasselbe

¹⁰ Josef Pieper merkt dazu an: „Wirklich-sein ist kein simples, einschichtiges Faktum; es bedeutet mehr als bloße Vorhandenheit, Antreffbarkeit; man muss das Wirkliche, um es in seiner Buntheit und Vielgestaltigkeit in den Blick zu bekommen, mit mehreren Namen benennen, und das heißt ja: auf mehrere objektiv gegebene Strukturseiten hin ansehen.“ (*Wirklichkeit und Wahrheit*, 71).

¹¹ Ebd., 74.

¹² *Ver.* 21, 2. In der *Summa theologiae* ist ausdrücklich danach gefragt: „*Utrum omne ens sit bonum*“. Die Antwort hebt den transzendentalen Charakter des Guten noch deutlicher hervor: „*omne ens, inquantum est ens, est bonum*“ (*S. th.* I, 5, 3; Herv. von mir)

¹³ PIEPER, *Über das Gute*, 4.

¹⁴ *Ver.* 21, 2.

¹⁵ *C. G.* 3, 7.

¹⁶ PIEPER, *Über das Gute*, 7 f.

¹⁷ Ebd., 8.

¹⁸ Vgl. zu den Thomas abgewehrten Auffassung des Guten AERTSEN, *The Transcendentals*, 292 ff, 297 ff.

gesagt, wohl aber dasselbe auf verschiedene Weise benannt.¹⁹ Anders gesagt: die Konvertibilität der allerallgemeinsten Bestimmungen des Seins ist eine direkte Folge ihrer Transzendentalität. Warum das so ist, wird noch deutlicher, wenn wir fragen, in welchem Sinn dem Begriff des Seins (*ratio entis*) begrifflich etwas hinzugefügt werden kann, in unserem Fall, wie sich der Begriff des Seins zum Begriff des Guten (*ratio boni*) verhält.

1.3 Unterschied in der Bedeutung von „gut“ und „seiend“

Das bis hierher über das Gute als transzendentaler Bestimmung des Seins Gesagte lässt sich so zusammenfassen: das Seiende ist gut, weil es ist. Darum sind „seiend“ und „gut“ konvertible Bestimmungen, was wiederum heißt, sie beziehen sich auf denselben Gegenstand und sind umfanggleich. Die Begründung dafür, worum es gut ist zu sein, steht noch aus und wird später nachzuholen sein. Zunächst einmal muss etwas darüber gesagt werden, was denn der Ausdruck „gut“ außerhalb der Konvertibilität mit „seiend“ für sich genommen besagt. Die Frage lautet daher: Was heißt denn nun „gut“ und worin unterscheidet sich „gut“ von den übrigen Transzendentalien? Die Frage nach dem Sinn von „gut“ (*ratio boni*) stellt sich zunächst noch mit Bezug auf die Frage nach dem Sinn von „seiend“ (*ratio entis*), später dann in Abgrenzung gegenüber dem Sinn von „wahr“ (*ratio veri*). Thomas verweist darauf, wie schon gesehen, daß „seiend“ (*ens*) das Erstgegebene ist, während „gut“ als Bestimmung des Seins das zuletzt Gegebene ist. „Gut“ drückt ein Vollkommensein von etwas aus, das nicht immer schon besteht, sondern erst noch zu erreichen ist in der Aktualisierung des Seins. Der spezifische Sinn von „gut“ bedeutet, vollendet zu sein in seinem Sein, während der spezifische Sinn von Sein hergenommen ist vom Wirklichsein der Dinge.²⁰ Das Vollendete nennen wir schlechthin gut und das Wirkliche nennen wir schlechthin seiend. Das schlechthin Wirkliche und das schlechthin Gute sind darum nicht bloß dem Sinn, sondern auch der Sache nach verschieden. Wenn nämlich der Ausdruck „seiend“ sich strikten Sinnes auf das Wirklichsein (*esse in actu*) bezieht und dieses im substantialen Sein der Sache (*esse substantiale*) besteht, dann liegt genau hierin die Möglichkeit weiterer Bestimmungen des Seins. Das Gutsein eines Seienden ist eine solche hinzukommende Bestimmung, was bedeutet, Gutsein ist eine akzidentelle Bestimmung (*bonum secundum quid*) von dem, was schlechthin schon ist (*ens simpliciter*). Umgekehrt gilt: was seiner äußersten Möglichkeit nach im Sein vollendet ist, das nennen wir schlechthin gut (*bonum simpliciter*), wobei dieser qualitativen Vollkommenheit bezogen auf das substantiale Sein eines Seienden der Status einer akzidentellen Bestimmung (*ens secundum quid*) zukommt. „So also wird bezogen auf das primäre Sein, welches das substantiale Sein ist, etwas schlechthin seiend genannt und gut nur in einer bestimmten Hinsicht, insofern es [Bestimmung des Seins] ist, während etwas bezogen seine äußerste Verwirklichung in bestimmtem Sinn seiend genannt wird, gut jedoch schlechthin. [...] Darum ist etwas gemäß dem primären Akt schlechthin seiend, und gemäß dem äußersten Akt schlechthin gut.“²¹ Das Gute hat also den Sinn des

¹⁹ Vgl. *Ver.* 21, 2: *Utrum ens et bonum convertantur secundum suppositum*. „Dieser Satz des hl. Thomas ist in seiner Präzision etwas Radikaleres und Aggressiveres (sozusagen) als die Formulierung *omne ens est bonum*.“ (PIEPER, Über das Gute, 7).

²⁰ *S. th.* I, 5, 1: „esse enim est actualitas omnis rei“; *S. th.* I, 5, 3: „Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quoddam perfectum.“

²¹ *S. th.* I, 5, 1 ad 1: „Sic igitur secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur

Vollkommenen und das Sein den Sinn des primär Gegebenen, das erst in der Verwirklichung der darin angelegten Seinsmöglichkeiten zur Vollkommenheit gelangt. Darum hebt der Mangel an Gutem zwar die Vollkommenheit des Guten schlechthin auf, das Gute aber nicht jeder Hinsicht, sofern das Sein selbst den Charakter des Guten hat. Thomas macht das einem Beispiel klar. „Einen ungerechten Menschen nennen wir nicht schlechthin gut, wohl aber in bestimmter Hinsicht, nämlich sofern er Mensch ist.“²² Oder noch einmal anders gesagt: „To be a human being is a good, but this is not identical to being a good human being.“²³

Das Sein und das Gute sind also in ihrer sachhaltigen Verschiedenheit auf einander bezogen. „In accidental acts each being completes the initial goodness of its substantial being.“²⁴ Das Gute verstanden als Vervollkommnung des Seins hat damit den Charakter der „Fortsetzung“, wie Josef Pieper sagt.²⁵ Thomas arbeitet den Unterschied und die Bezogenheit von „seiend“ und „gut“ nicht zuletzt darum sehr sorgfältig aus, weil hierauf die Verbindung zwischen dem ontisch Guten und dem sittlich Guten beruht, die wiederum grundlegend für seine Lehre von den Tugenden ist.

1.4 Aktualisierung des Seins im Bezogensein auf anderes Sein

Vollkommenheit eines Seienden ist also der primäre Sinn von gut. Doch lässt diese formale Bestimmung noch offen, auf welche Weise die Vervollkommnung eines Seienden geschieht, anders gesagt, wie das Gut-werden zu denken ist. Hier kommt nun ein weiterer Unterschied zwischen den transzendentalen Bestimmungen des Seins ins Spiel, die zwar Synonyma sind für „seiend“, aber nicht untereinander synonym. Der Unterschied ist folgender: Die Seinsnamen *res*, *unum aliquid* bezeichnen Seinsweisen, die jeglichem Seienden *durch sich selbst* zukommen, während *verum* und *bonum* das Seiende in seiner *Bezogenheit auf anderes* Seiendes benennen. „Wahr“ und „gut“ sind Beziehungsbegriffe, in denen sich das Übereinkommen des Seienden mit der Erkenntniskraft und der Kraft des Begehrens ausspricht. Seiendes wird „wahr“ genannt durch seine Beziehung auf den erkennenden Geist, und es wird „gut“ genannt durch seine Beziehung auf den Willen.²⁶ Dieses Bezogensein auf anderes Seiendes (*respectum ad alia*)²⁷ konstituiert wie das Vollenendetsein im Sein den Sinn des Guten (*ratio boni*) und – in der Konvertibilität von seiend und gut – auch den Sinn von Sein (*ratio entis*). Damit ist „etwas äußerst Weitreichendes gesagt“: [...] Zu sein – das würde also, kraft des vollen Begriffs von Wirklichsein selbst, bedeuten: mit – sein! ‚*ordo ad aliud*‘.“²⁸ Mitgedacht und in einem letzten Schritt noch zu explizieren, ist,

aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. [...] quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter.“

²² *Ver.* 21, 5: „Unde hominem iniustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo.“ Thomas formuliert dann eine weitreichende Implikation: „Darum kann das vollkommene oder absolute Gutsein bei uns anders als bei Gott sowohl zunehmen wie abnehmen und auch vollkommen verschwinden, obwohl eine seinsmäßige Gutheit in uns immer bleibt.“ Das hat zur Folge, dass die Personwürde auch bei denen zu respektieren ist, die schwerste Verbrechen begangen haben.

²³ AERTSEN, *The Transcendentals*, 317.

²⁴ Ebd., 318.

²⁵ PIEPER, *Über das Gute*, 34.

²⁶ Vgl. *Ver.* 1, 1. Den Willen versteht Thomas durchgehend als rationales Begehungsvermögen (*appetitus rationalis*), und Lieben als die Grundform des Wollens (vgl. PIEPER, *Über das Gute*, 6 ff.).

²⁷ *Ver.* 21, 5: „Nam unumquodque dicitur *ens* in quantum *absolute* consideratur; *bonum* vero [...] secundum *respectum ad alia*“.

²⁸ PIEPER, *Wahrheit und Wirklichkeit*, 75

dass in der Realisierung dieses Mit-seins durch das erkennende und liebende Bezogen-sein auf Seiendes dessen Verwirklichung und Vollendung geschieht: das Gutsein schlechthin.

Wie im Bezogen-sein Verwirklichung geschieht, muss noch eigens mit Blick auf den strukturellen Unterschied der Bezugsweisen von „gut“ und „wahr“ bedacht werden. Zunächst fügen das Wahrsein und das Gutsein dem Begriff des Seienden die Bestimmung des zu Vervollkommenden hinzu.²⁹ Vollkommen ist etwas in dem Maß, wie es verwirklicht ist. Vollkommenheit aber hat selbst den Charakter des Begehrenswerten und des Guten.³⁰ Soweit kommen das Erkennen und Wollen überein: Bezugnahme auf das Seiende heißt Aktualisierung des jeweiligen Vermögens, Aktualisierung wiederum bedeutet Verwirklichung im Kontakt mit den Dingen und ist selbst als ein Gut gewollt. Doch ist da ein Unterschied in der Erfüllung oder Vollendung im Kontakt mit Realität: Wahrheit als Ziel der Erkenntnis meint: Seiendes aktualisiert die Erkenntniskraft, insofern es als Erkanntes aufgenommen wird vom erkennenden Geist, während das Wollen des Guten meint, aus sich heraus zu gehen in der Hinwendung zum Wirklichsein der erkannten Dinge.³¹ Das Sein der Dinge (*ens*) ist es, das in der Weise des Ziels ein anderes Seiendes zur Erfüllung bringt, indem es als ein Gut (*bonum*) begehrt und geliebt wird.³² „In dem Maße nämlich, wie ein Seiendes gemäß seinem Sein einem anderen Sein Vollkommenheit verleiht und bewahrt, hat es den Charakter des Ziels für dasjenige Seiende, was vervollkommnet wird.“³³ Die Vollkommenheit des Guten reicht daher weiter als die Vollkommenheit des Wahren. Wollen, Lieben und Begehren richten sich über das Erkannt-sein hinaus auf die Existenz der Dinge. Und Seinsvollendung im Erkennen der Dinge findet sich auch nur bei solchen Wesen, die von Natur fähig sind, etwas Seiendes zu erkennen, was heißt, immateriell in sich aufzunehmen, während zur Vollkommenheit durch das Begehrte und Geliebte auch solche Wesen fähig sind, denen die Fähigkeit zu geistiger Erkenntnis fehlt. „Alle Wesen begehren nach dem, was für sie gut ist. Aber nicht alle Wesen erkennen, was wahr ist.“³⁴ An der Universalität des Begehrens zeigt sich, dass das Gutsein den Charakter des Seienden tiefer prägt als das Wahrsein. Das Gutsein des Seienden bedeutet: Sein ist die grundlegende Gabe für alles weitere, was sich daran zeigt, dass ausnahmslos alle Wesen danach begehren zu sein im Kontakt mit anderem Sein.

2. Bonum est quod omnia appetunt

2.1 Transzendentaler Sinn dieser Bestimmung

Viele Male findet sich im Werk des Thomas eine wie selbstverständlich ausgesprochene Feststellung, wonach das Gute das ist, was alle begehren. Damit ist einschliessweise gesagt, das Gute als transzendente Seinsbestimmung übersteigt nicht bloß alle kategorialen Unterschiede im Sein, sondern auch die Verschiedenheit

²⁹ *Ver.* 21, 1: „Verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi.“

³⁰ *S. th.* I, 5, 3: „Perfectum autem habet rationem appetibilis et bonum.“

³¹ *Ver.* 21, 1: „Verum enim est in mente, [...] bonum enim in rebus est.“

³² *Ebd.*: „Sic ergo *primo et principaliter* dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed *secundario* dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem.“

³³ *Ebd.*: „In quantum autem unum ens secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur.“

³⁴ *Ver.* 21, 3: „Et ideo omnia appetunt bonum; sed non omnia cognoscunt verum.“

der Seienden, die fähig sind, das Gute zu begehren. Die erhebliche Tragweite der Transzendentalität des Guten lässt sich bei Thomas in drei Kontexten aufweisen: im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, dann in den Trakten über den Willen und das Gute, und schließlich in der systematischen Grundlegung der Ethik und Rechtsphilosophie. Werfen zuerst einen Blick auf die Kommentierung der Ethik, worin Thomas die eigene Sicht entwickelt im Hinausgehen über den aristotelischen Text.³⁵ Wie aus dem unmittelbaren Kontext bei Aristoteles hervorgeht, liegt der Ton seiner Bestimmung des Guten (gegen Platon) auf der kategorialen Verschiedenheit menschlicher Zielsetzungen – von technischen Fertigkeiten, über wissenschaftliche Vorgehensweisen bis hin zum sittlichen Handeln. All das hat ein Gut zum Ziel, „weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt.“³⁶

Thomas versteht die von Aristoteles hervorgehobene Vielgestaltigkeit des Guten zunächst im Sinn der transzendentalen Konvertibilität des Guten mit dem Seienden.³⁷ Dann aber folgt ein Zusatz, der über die Textvorlage hinausgeht: Der Ausdruck „was alle erstreben“ sei nicht bloß auf die erkennenden Wesen bezogen, sondern ebenso auf Wesen ohne Erkenntniskraft, sofern diese aus einer naturhaften Neigung heraus nach dem Guten streben, ohne darum zu wissen.³⁸ Und das wiederum bedeutet, dass es nicht ein einziges und selbiges Gutes sein kann, wonach alle streben. Vielmehr ist der Ausdruck „gut“ hier in allgemeiner Bedeutung, und das heißt, im Sinn einer transzendentalen Bestimmung genommen.³⁹ Das Gute hat immer den Charakter des Zieles bei aller Verschiedenheit der Ziele und der Wege zum Ziel. Das letzte Ziel (*finale bonum*), wonach alles verlangt, ist die äußerste Verwirklichung (*ultima perfectio*) des eigenen Seins.⁴⁰

Derselbe Befund zeigt sich auch in den systematischen Texten über den Willen, vorzugsweise in der *Quaestio disputata De appetitu boni, et voluntate*.⁴¹ Die Antwort beginnt gleich im ersten Satz mit der These, dass das Streben nach dem Guten allen Wesen zukommt, ob sie nun Erkenntnisfähigkeit besitzen oder nicht.⁴² Der Grund dafür ist, dass Begehren nicht notwendigerweise geistig sein muss, wie im Fall des Willens, noch allein durch Einsicht sein Ziel erreicht, eben weil die Natur von Gott so eingerichtet ist, dass die nicht-geistigen Wesen naturhaft ihr Ziel erreichen, das ihrer Natur gemäß ist.⁴³ Das Gute muss also im analogen Sinn verstanden werden und ist jeweils in Gehalt und Form anders zu bestimmen. Bei aller Verschiedenheit des Erstrebten verhält es sich jedoch immer so, dass die volle Aktualisierung der

³⁵ Vgl. dazu AERTSEN, *The Transcendentals*, 299 f.

³⁶ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, I, 1; 1094a 1-4 (zitiert nach der Ausgabe von GÜNTHER BIEN, Hamburg 1972, 1).

³⁷ *In Eth.* 1, 1 (9): „Secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur.“

³⁸ In derselben Weise geht Thomas auch in seinem *Metaphysik-Kommentar* (*In Met.* V, 16 (1000)) über den Text hinaus im Anschluss an eine Stelle im V. Buch der *Metaphysik*, an der Aristoteles „gut“ und „schlecht“ bestimmt als „Qualität bei den beseelten Wesen und unter diesen am meisten bei den nach Vorsatz handelnden“. (ARISTOTELES, *Metaphysik* V, 14; 1020b 23-25 in der Ausgabe von HORST SEIDL, Hamburg 1982, 223).

³⁹ Ebd. (11): „Quod autem dicit ‚Quod omnia appetunt‘ non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum. [...] Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt [...] sed bonum communiter sumptum.“

⁴⁰ Ebd. (12).

⁴¹ *Ver.* 22.

⁴² *Ver.* 22, 1: „Dicendum, quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed quae sunt cognitionis expertia.“

⁴³ *Ver.* 22, 1 ad 4: „Dicendum, quod cum dicitur: *omnia bonum appetunt*, non oportet bonum determinare ad hoc vel illud: sed in communitate accipi, quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens.“

eigenen Seinsmöglichkeiten, das *esse actu*, als Heraustreten aus der reinen Potentialität intendiert ist.⁴⁴

Der Ertrag dieser sowohl interpretatorisch wie systematisch gesicherten Einsicht in den transzendentalen Charakter des Guten geht zweifellos ein in die Grundlegung der Ethik und Rechtsphilosophie des Thomas von Aquin. *Locus classicus* ist hier die Frage, ob das Naturgesetz ein einziges oder mehrere Gebote umfasst.⁴⁵ Diese Fragestellung ist ohne Parallele in seinem Werk.⁴⁶ Nirgendwo sonst hat Thomas mit so offenkundiger Sorgfalt die transzendente Grundlegung der theoretischen und praktischen Vernunft in ihrer strukturellen Gleichheit herausgearbeitet. Sowohl das theoretische Wissen um das, was ist, als auch das praktische Wissen um das, was sein soll, hat seine Wurzel in den transzendentalen Bestimmungen des Seins und des Guten. Wie das Seiendsein (*ens*) das Ersterfasste im Bereich der theoretischen Vernunft, so ist das Gutsein (*bonum*) das Ersterfasste im Bereich der praktischen Vernunft. Und wie alles theoretische Wissen vom Erfassen des Seienden ausgeht, so alles praktische Wissen vom Erstreben des Guten. Der Charakter des „Ersterstrebten“ gehört ebenso zur Natur des Guten, wie der Charakter des „Ersterkannten“ zur Natur des Seienden. Auch wenn das Gute wie das Seiende das Ersterfasste ist, findet sich die volle Wirklichkeit des Guten (*bonum simpliciter*) nicht schon zu Beginn, sondern zuletzt, in der vollen Aktualisierung des Seienden als dem Ziel-Sinn von Sein. Im Anschluss an Aristoteles bezeichnet Thomas die in allem Seienden angelegte Perfektibilität mit Blick auf den Menschen als *ultimum potentiae*, als das „Äußerste dessen, was einer sein kann.“⁴⁷

2.2 Transzendente Grundlegung des ersten Prinzips praktischer Vernunft

Der transzendente Charakter des Guten als das, wonach alles strebt, ist unmittelbar konstitutiv für das Erfassen des ersten Prinzips praktischer Vernunft: „Das Gute ist das, wonach alles strebt. Und dies ist also (*ergo*) das erste Prinzip der praktischen Vernunft: das Gute ist zu tun und das Böse zu meiden.“⁴⁸ Thomas scheint damit zu sagen, dass der Imperativ, „das Gute ist zu tun“ aus dem Indikativ, „das Gute ist das, wonach alles strebt“ abgeleitet ist. Schuld an diesem Missverständnis ist das „*ergo*“, das in den Zeiten nach Hume und Moore schon beinahe zwanghaft als Indikator für den naturalistischen Fehlschluss aufgefasst wird. Der zweite Satz ist nun aber gerade keine Ableitung aus einer Feststellung darüber, was alle Wesen naturhaft wollen, sowenig wie das Nicht-Widerspruchs-Prinzip aus dem Erfassen des Seins

⁴⁴ Ebd.: „Si tamen ad aliquod unum determinetur, hoc unum erit esse. [...] appetunt enim eius continuationem; et quod habet esse in actu uno modo, habet esse in potentia alio modo; [...] et sic quod non habet esse actu, appetit esse actu.“

⁴⁵ *S. th.* I-II, 94, 2: „Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum.“ „His classic exposition of natural law in *Summa theologiae* I-II, 94, 2 has been often discussed, but little attention is paid to a number of aspects of this text that are of importance for his doctrine of the transcendentals and for the relation between transcendentalism and morality.“ (AERTSEN, *The Transcendentals*, 326).

⁴⁶ Vgl. McINERNEY, *Ethica Thomistica*, 40; Vgl. auch JAN AERTSEN, *Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals*, in: LEO J. ELDERS, KLAUS HEDWIG (Hg.), *Lex et Libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1987, 99.

⁴⁷ JOSEF PIEPER, Die Aktualität der Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß, in: JOSEF PIEPER, *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie* (hg. von BERTHOLD WALD), Hamburg 2005, Bd. 8.1, 294.

⁴⁸ *S. th.* I-II, 94, 2: „Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc ergo est primum principium legis, quod bonum est faciendum et malum vitandum.“

abgeleitet ist. Beide Prinzipien sind in allem mitgegeben, was immer die Vernunft als „seiend“ und als „gut“ erfasst. Die praktische Vernunft erfasst den Imperativ des Guten als durch sich selbst bekanntes erstes Prinzip des Sittlichen, weil das Verlangen nach dem Guten alles menschliche Handeln bestimmt. Das erste Prinzip praktischer Vernunft, „das Gute ist zu tun und das Böse zu unterlassen“ ist so unmittelbar auf dem Begriff des Guten, der *ratio boni*, fundiert in dem Satz „das Gute ist das, wonach alles verlangt“. Damit sollte klar sein, dass das verbindende „ergo“ zwischen beiden Sätzen kein schlussfolgerndes, sondern ein explikatives „darum“ meint. Es macht explizit, was in jeder Handlung eingeschlossen ist: das Urteil nämlich, es sei gut, gerade so und nicht anders zu handeln. Es gibt kein Handeln ohne Bezug auf das Gute, weil es kein rein faktisches oder „leeres“ Begehren gibt. Vielmehr begehren wir zu tun, was immer wir jeweils tun, um eines Gutes willen, was eben heißt: *sub ratione boni*. Das gilt auch dann, wenn der Wille ein Gut begehrt, das in Wahrheit (*in rei veritate*) keines ist.⁴⁹

Dass wir tun *sollen*, was wir begehren zu tun, ist nun keineswegs tautologisch. Es wäre nur dann eine Tautologie, wenn damit eine Identität zwischen dem, was wir faktisch begehren und der Finalität des Begehrens behauptet wäre. Eine solche Identität ist weder behauptet noch stillschweigend vorausgesetzt. Ganz im Gegenteil: gerade weil das faktische Begehren, das *per se* immer auf ein Gut gerichtet ist, *per accidens* zu dem naturhaft intendierten Gut, der äußersten Verwirklichung der eigenen Existenz, im Widerspruch stehen kann, darum ist der Imperativ, du sollst, was du mit naturhafter Unabänderlichkeit willst, keine sinnleere Tautologie, sowenig wie der Satz „Werde, was du bist!“ Der Imperativ „Tue das Gute“ zeigt an, dass sich unser faktisches Begehren mit dem, was wir in allem Begehren eigentlich meinen, in Übereinstimmung befinden soll, es aber nicht notwendigerweise ist, weil wir in den konkreten Entscheidungen frei sind und irren können. Die mögliche Disproportion zwischen dem jeweils Erstrebten zu der darin wirksamen Finalität des Guten, ist erstmals im platonischen *Gorgias* aufgedeckt worden durch die Unterscheidung zwischen dem im Einzelfall Gewollten und dem letzten Ziel, um dessentwillen das Einzelne gewollt und für gut gehalten wird.⁵⁰ Ralph McNerny hat diese platonische Unterscheidung im Blick auf die transzendente Fundierung des ersten Prinzips praktischer Vernunft in einer schlüssigen Form reformuliert. Er spricht nicht explizit von der Transzendentalität des Guten, sondern von der „formality under which it is desired“ und schlägt vor, zwischen *desirable1* und *desirable2* zu unterscheiden.

„Let us speak of *desirable1* to cover what we do in fact desire. [...] Nonetheless [...] *desirable1* may involve a mistaken judgment, because what is desired as perfective of the desirer is not in truth perfective of him. [...] We ought to desire what we desire in the sense that the object of our desire ought to deserve the formality under which it is desired, viz. perfective and fulfilling. Let us use *desirable2* to designate objects which truly save that formality, the *ratio boni*. To say that we ought to desire what is truly perfective of us is not to introduce something that is not already present in any given desire, some new motive, some factor coming from we know not where. Any action assumes that *desirable1* is *desirable2*. If we learn that *desirable1* is not *desirable2* we already have a motive to desire what is truly

⁴⁹ *S. th.* I-II, 8, 1: „Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philosophus dicit, in II *Physic.*, quod *finis est bonum, vel apparens bonum.*“

⁵⁰ Vgl. PLATON, *Gorgias*, 467 c 5 ff.: „Wollen die Menschen in jedem einzelnen Fall das, was sie tun, oder vielmehr das, um des willen sie das tun, was sie tun?“ Als Konsequenz dieser Unterscheidung muss Polos dem Sokrates zugestehen, dass, obwohl einer tut, was ihm beliebt, er damit nicht notwendigerweise tut, was er will. (PLATON, *Gorgias*, in: PLATON, *Sämtliche Dialoge* (hg. von OTTO APELT), Hamburg 1988, Bd. 1, 61. Das Argument wird in den Kapiteln 23 und 24 entwickelt).

desirable². That does not mean that we will necessarily act on our corrected perception, of course; knowledge is not virtue.“⁵¹

Es ist also weder tautologisch noch naturalistisch zu sagen, wir sollen das Gute tun, da wir ja das Gute begehren. Das erste Prinzip der praktischen Vernunft gründet unmittelbar auf dem Erfassen des Guten als Ziel-Sinn aller Handlungen, seien sie nun gut oder schlecht. Es ist das Gute und das zuerst, wonach alles strebt, wissend oder unwissentlich. „Das in allem Gesuchte“, so könnte man den transzendentalen Begriff des Guten definieren, analog zu „das in allem zuerst Erkannte“ als transzendentalen Begriff des Seienden. Als Ersterfasstes ist das Gute das, wonach alles strebt, und als zu verwirklichendes Gutes ist es unmittelbar erfasst als das, was getan werden soll. Was die vernunftlosen Wesen naturhaft intendieren und verwirklichen, ihr volles Wirklichsein, das intendiert auch der Mensch nicht weniger naturhaft. Er intendiert es jedoch auf seine Weise, das heißt so, dass er es in seinem Anspruch erkennt und als Appell versteht, sich für das in Wahrheit Gute zu entscheiden. Das Sollen wird darum nicht abgeleitet aus einem Faktum, sondern es ist in der Erkenntnis der Natur des Guten mitgegeben. Damit ist nicht gesagt, dass das als gut Erkannte auch geschieht, gerade weil auch die schuldhafte Verfehlung des Guten dem Anspruch des Guten folgt und ihn zugleich pervertiert. Dass ich selbst auf etwas aus bin, das gut ist für mich, beruht auf Selbsterfahrung: ich weiß darum unmittelbar. Und ebenso unvermittelt weiß ich, dass unter dem wirklich Erstrebenswerten nichts Beliebigen zu verstehen ist, sondern das Gute, das getan werden und das Böse, das vermieden werden soll. Dass alle Wesen nach dem Guten streben, ist nur durch äußere Beobachtung vermittelt, das erste Prinzip der praktischen Vernunft. „Du sollst das Gute tun und Böse meiden“ dagegen in der Reflexion auf meine Selbsterfahrung unmittelbar erkannt.

2.3 *Lex naturalis* als elementare Konkretisierung des sittlich Guten

Fragen wir jetzt nach dem sittlich Guten, das den Anspruch des ersten Prinzips praktischer Vernunft an den sittlichen Willen der handelnden Person konkretisiert. Die elementare Formulierung dieses Anspruchs als natürliches Gesetz (*lex naturalis*) des Handelns basiert auf dem, was wir naturhaft wollen. Von dort her erschließt sich die Präzeptivität des Guten in grundlegenden Hinsichten durch die Reflexion auf die naturhafte Finalität des eigenen Tuns. Weil das Verlangen nach dem Guten (*appetitus boni*) von der noch unerfüllten Hinneigung auf das volle Wirklichsein seinen Ausgang nimmt, wird der Sinn des Guten (*ratio boni*) unmittelbar von den naturhaft gewollten Zielen her erfasst und spezifiziert. Die Spezifizierung des Guten erwächst aus der Erkenntnis einer objektiv gegebenen Struktur, die nur dort die Form eines Sollens annimmt, wo das Gute als universaler Ziel-Sinn zwar naturhaft vorgegeben ist, die Realisierung des Guten aber nicht gleichfalls naturhaft geschieht. Der Grund für diese „Lücke“ zwischen der vorgegebenen Finalität und ihrer konkreten Realisierung liegt in der Natur des menschlichen Willens, der beides ist: naturhaft determiniert im Begehren nach dem angemessenen Guten (*bonum conveniens*), und frei, sich in der Erkenntnis des Guten dazu zu verhalten.

Dieses naturhafte Verlangen nach dem angemessenen Guten betrifft das ganze Sein des Menschen in den elementaren Vollzügen seines Daseins, sofern er da ist, lebt

⁵¹ McINERNY, *Ethica Thomistica*, 37.

und erkennt.⁵² Die durch die Natur des Menschen vorgegebenen elementaren Neigungen (der Wille zur Selbsterhaltung des eigenen Lebens, zum Leben in der Beziehung als Mann und Frau mit der Möglichkeit zur Weitergabe des Lebens, das Verlangen nach der Erkenntnis Gottes und der Entfaltung des geistigen Lebens) gehören zweifellos zum Kernbereich der menschlichen Existenz, der unmittelbar in den Regelungsbereich naturrechtlich geltender Gebote fällt. Thomas sieht ausdrücklich die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes bezogen auf die Ordnung der naturhaften Antriebe im Menschen.⁵³ Das bedeutet nun keineswegs, dass die naturhaften Antriebe im Menschen schon von sich her Gesetzescharakter haben und also die von der Vernunft formulierte *lex naturalis* lediglich eine Verdoppelung der Naturordnung wäre. Vielmehr definiert Thomas, wie schon aus dem ersten Artikel des Lex-Traktats hervorgeht, den Terminus ‚*lex*‘ in zweifacher Hinsicht: an erster Stelle durch den Bezug auf die "zumessende und regelnde" Vernunft, und in einem weiten und abgeleiteten Sinn mit Bezug auf das, was in seiner naturhaften Hinneigung von anderswoher bereits "geregelt und bemessen" ist.⁵⁴

Diese natürlichen Gesetzmäßigkeiten können nun deshalb nicht unmittelbar selbst schon als Gesetze für das sittliche Handeln gelten, weil die einzelnen *inclinationes naturae* auf verschiedene Güter gerichtet und insofern mögliche Objekte des menschlichen Willens sind. Als verschiedenartige Teilgüter fallen sie jedoch unter ein einziges Objekt des Willens: das Gut der menschlichen Person.⁵⁵ Die naturhaft vorgegebenen Ziele der menschlichen Antriebsstruktur enthalten so für jeden einzelnen Menschen selbst noch einen gewissen Regelungsbedarf unter dem Gesichtspunkt ihrer Einheit in der handelnden Person.⁵⁶ Weder könnten sie alle stets zum selben Zeitpunkt verwirklicht sein, noch verpflichten sie als unbedingtes Gebot. Jeder kann und sollte sogar unter besonderen Umständen sein Leben opfern, wenn dies von ihm im Kampf gegen das Unrecht oder aus Liebe zu Gott (z.B. im Martyrium) gefordert wäre. „Das Gesetz nun, das dem Menschen kraft göttlicher Anordnung seiner Wesensart gemäß gegeben ist, besteht darin, dass er mit Vernunft handelt.“⁵⁷ Die Vernunft erfasst in der Reflexion auf das naturhaft wirksame Verlangen ebenso naturhaft, was die wesensgemäßen Ziele und Güter des Menschen sind. Weil es sich dabei um die fundamentalsten Verwirklichungsbedingungen des menschlichen Lebens handelt, müssen diese jedem Menschen mit sittlicher Notwendigkeit zugestanden werden. Das natürliche Gesetz betrifft darum alles, was sich auf diese naturhaften Neigungen bezieht. „In seinen ersten und allgemeinen Geboten (*prima principia communia*) ist es für alle Menschen dasselbe sowohl

⁵² Vgl. *S.th.* I-II, 10, 1. „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 alia huiusmodi quae respiciunt consistentiam naturalem: quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis sicut quaedam particularia bona“.

⁵³ *S.th.* I-II, 94, 2. „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae“.

⁵⁴ Vgl. *S. th.* I-II, 90, 1 ad 1: „Cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. – Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participativae.“

⁵⁵ Vgl. Anm. 51, letzter Satz. Das verbreitete Missverständnis dieser Position, die präzeptive Struktur der *lex naturalis* unmittelbar aus den Naturtendenzen abzuleiten, hat M. Rhonheimer zum Anlass genommen, "die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin" herauszuarbeiten. Vgl. MARTIN RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck, Wien 1987, 24-142, 241-268.

⁵⁶ Die Verselbständigung der partikulären Antriebe im Menschen – außerhalb eines umfassenden Lebenszieles unter Leitung der Vernunft – ist für Thomas gerade das sichtbare Zeichen für den Zustand des gefallen Menschen. (Vgl. *S. th.* I, 95, 1 und 2).

⁵⁷ *S. th.* I-II, 91, 6: „Homini lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur.“

hinsichtlich seiner Rechtheit als auch hinsichtlich seiner Kenntnis.“⁵⁸ Zu respektieren, was jeder Mensch naturhaft will, ist konstitutiv für eine natürliche Gerechtigkeitspflicht, die alle positive Gesetzgebung bindet. Unschuldige vorsätzlich zu töten, Menschen daran zu hindern, eine Ehe einzugehen und Kinder zu haben, Ihnen die Freiheit zu nehmen, Gott zu verehren und die Wahrheit zu suchen, kann niemals Recht sein. Die Normen des staatlichen Rechts sind nur dann gerecht, wenn sie an der unwandelbaren Richtigkeit der obersten moralischen Grundsätze partizipieren. Mit Augustinus erinnert Thomas daran, dass ungerechte Gesetze überhaupt keine Gesetze sind, weil die Geltung eines Gesetzes an seiner Gerechtigkeit hängt. Darum kommt dem positiven Recht nur insoweit Rechtscharakter zu, als es vom natürlichen Recht abgeleitet ist. Solche „Ableitung“ ist in zweifacher Hinsicht möglich: als Ableitung (*conclusio*) allgemeiner Rechtsnormen aus den obersten Grundsätzen des Naturrechts und als nähere Bestimmung (*determinatio*), was in der Anwendung der allgemeinen Rechtsnormen geboten ist.⁵⁹ Eine systematisch vollständige Deduktion und Determination ist hier nicht möglich, eben weil jedes Gesetz in seiner Angemessenheit sich der ordnenden Vernunft verdankt. Auch sind diese Ableitungen und näheren Bestimmungen nur in der Mehrzahl der Fälle (*ut in pluribus*) für alle dieselben und darum nicht mit Notwendigkeit überall gleich und richtig, weil die Lebensverhältnisse der Menschen nicht bloß hinderlich, sondern auch vernunftwidrig sein können. Einen Beleg dafür sieht Thomas im Bericht Caesars über die klar naturrechtswidrige Erlaubnis des Diebstahls bei den Germanen.⁶⁰ Hieran könnte man unschwer anknüpfen unter Hinweis darauf, was die Nachfahren der Germanen sich heute an vernunftwidrigen Verstößen gegen das Naturrecht erlauben. Die höchstrichterliche Qualifizierung der Abtreibung als rechtswidrig, aber dennoch erlaubt, gehört zweifellos dazu.

2.4 Autonomie der praktischen Vernunft?

Die ontologische Gründung des sittlich Guten auf den transzendentalen Bestimmungen des Seins und des Guten wird grundsätzlich in Frage gestellt vonseiten einer Thomas-Interpretation, die sachliche und interpretatorische Bedenken geltend macht bezüglich der Relation zwischen Transzendentalität und Moralität und schon bei Thomas von Aquin Ansatzpunkte für eine Autonomie der praktischen Vernunft sehen will. Beispielhaft sei hier auf den Kommentar von Otto Hermann Pesch zu den Quaestionen über das Gesetz in der *Summa Theologiae* verwiesen, insbesondere zu der Frage, ob das natürliche Gesetz mehrere Gebote oder nur eines enthält.⁶¹ Dieser Text ist ein Schlüsseltext der philosophischen Ethik und so auch in der neueren

⁵⁸ S. th. 94, 4: „Lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam.“

⁵⁹ S. th. 95, 2: „Sicut Augustinus dixit [...] ‘non videtur esse lex, quae iusta non fuerit.’ Unde in quantum habet de iustitia, in quantum habet de virtute legis. [...] Unde omnis lex humanitas posita in quantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur, [...] uno modo sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium.“

⁶⁰ Vgl. S. th. I-II, 94, 4: „[...] propter aliqua particularia impedimenta [...] et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud Germanicos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Julius Caesar, in libro de Bello Gallico.“ Die einschränkende Bedingung für die universale Gültigkeit der später so genannten „praecepta secunda“ folgt aus der Kontingenz der Handlungsmaterie und nicht aus einer Unbestimmtheit im Wesen des Gesetzes, die zu seiner Veränderlichkeit führt. (Vgl. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage*, 378-386).

⁶¹ S. th. I-II, 94, 2.

Thomasauslegung, die Peschs Kommentierung in der Deutschen Thomasausgabe maßgeblich bestimmt.⁶²

Peschs Erklärung des Textes beginnt mit dem Hinweis auf die bloß „formale – ganz praktisch-pragmatische – Wesensbestimmung des Guten [...]: das Gute ist das, wonach alle streben.“⁶³ Die Bewertung dieser Bestimmung als „praktisch-pragmatisch“ verkürzt jedoch den Sinn der Aussage auf den Bereich des menschlichen Handelns, während Thomas klarerweise den transzendentalen Charakter des Guten meint. Schon die Übersetzung von „quod omnia appetunt“ mit „wonach alle streben“ ist zwar grammatisch korrekt, aber semantisch irreführend. Wie schon in der Kommentierung dieser von Aristoteles übernommenen Bestimmung zu sehen war, ist „omnia“ bei Thomas (anders als bei Aristoteles) nicht exklusiv, sondern inklusiv gemeint. Es bezieht sich gerade nicht nur auf alle Menschen, sondern auf alles Lebendige und ist eine Aussage über die transzendente Natur des Guten. Semantisch korrekt wäre entweder eine Einfügung „wonach alle [Wesen] streben“ oder eine grammatikalische Änderung „wonach *alles* strebt.“

Willkürlich und unverständlich wird es, wenn das erste Prinzip der praktischen Vernunft „das Gute ist zu tun, und das Böse ist zu meiden“ durch Ergänzung und Umformung abgeleitet wird: Zuerst „fügt man dem [gemeint ist das Gute, wonach alle streben] das Gegenteil hinzu: Das Böse ist das, was alle meiden, kehrt sodann die solchermaßen ergänzte, „vom handelnden Menschen auf sein Ziel hin getroffene Aussage“ um, und schon nimmt „diese die Gestalt eines obersten, natürlichen Gesetzes für das Handeln des Menschen an: Das Gute ist zu tun und das Böse ist zu meiden.“ Diese freie Spekulation soll eine Verständnishilfe für den Leser sein, den Zusammenhang zwischen dem (bereits pragmatisch missdeuteten) Charakter des Guten und dem ersten Prinzip der praktischen Vernunft zu verstehen, das „sich auf die Bewandnis des Guten [gründet]“.⁶⁴ Mit dem sich anschließenden Referat der „spezieller“ bestimmten „Bewandnis des Guten“ auf dem Weg über die „natürlichen Neigungen und Strebungen“ endet die Erklärung des Textes, und es beginnt die „Beurteilung dieses Überlegungsganges [...] im Licht moderner empirisch-anthropologischer Erkenntnisse“.⁶⁵ „Nichts hindert“, empirisch gewonnene Erkenntnisse über den Menschen „philosophisch zu explizieren“ und in den „bewusst ganz ‚praktischen‘ [?] Ansatz bei Thomas einzubringen“, aber dann nur in „eine im Licht moderner Erkenntnisse transformierte und neu angeeignete Konzeption vom Naturgesetz.“⁶⁶ Eine Transformation hält Pesch schon darum für nötig, um das bei Thomas zu unterstellende „unterschwellige Hineinwirken *theologischer* Gewissheiten“ in eine philosophisch begründete Konzeption vom Naturgesetz auszuschließen.

Dieses Hineinwirken zeigt sich für Pesch „erst recht“ im Hinblick auf „den Begriff ‚das Gute‘“, worin die ungeklärte „Frage einer philosophischen Ethik bei Thomas zutage [tritt]“. Weil Thomas nicht als Philosoph, sondern als Theologe argumentiert, hat er „den offenkundigen Zirkel des Gedankengangs“ in der

⁶² PESCH, Kommentar, 574-578. Eine fundierte Kritik der von KLUXEN (*Philosophische Ethik*, 93-100, 184-186) vertretenen Autonomiethese findet sich in AERTSEN, *The Transcendentals*, Kap. 7, „Good as Transcendental“, 290-334; insbesondere 322 ff. Unabhängig von und teils schon vor Kluxen wurde die These von der Autonomie der praktischen Vernunft bei Thomas von Aquin von Germain Grisez, John Finnis und Theo Belmans vertreten. RALPH McINERNEY, *Ethica Thomistica*, 48-59 (zu Grisez und Finnis) hat diese Interpretationen einer gründlichen Kritik unterzogen und als unhaltbar erwiesen; zu Belmans siehe RALPH McINERNEY, *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington 1992, 220-239.

⁶³ PESCH, *Kommentar*, 575.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., 576.

Bestimmung des Guten nicht bemerkt: „Das Streben *soll* sich auf das [Gute] richten, worauf es sich schon *von selbst* richtet? Diese Tautologie führt in der Tat mitten ins Problem.“⁶⁷ Wie Pesch dann weiter ausführt, hat man für „gewöhnlich“ das Problem gelöst, indem man die (praktisch-pragmatische!) Bestimmung des Guten in Beziehung setzt zu einem metaphysischen Begriff des Guten: „Alles Seiende ist, sofern es ist, gut“. „So erfährt der phänomenologische, aus dem Blick auf die Tätigkeit der Vernunft gewonnene Satz: ‚das Gute ist das, was alle erstreben‘, seine metaphysische Gründung. Indem daraus der oberste Satz des Naturgesetzes abgeleitet wird, gründet die Ethik auf der Metaphysik.“⁶⁸ Inwiefern die Gründung der Ethik auf der Metaphysik eine Auswirkung „unterschwelliger“ theologischer Prämissen sein soll oder selbst eine Gestalt von Theologie, wird weder durch Interpretation belegt noch überhaupt sachlich begründet.

Gegen „diese verbreitete Lösung“ einer metaphysischen Grundlegung der Ethik werden nun „sachliche und interpretatorische Bedenken“⁶⁹ geltend gemacht. *Sachlich* bedenklich erscheint Pesch, dass im Rekurs auf die naturhaft erstrebte Seinsvollendung das „untermenschlich Seiende“ nicht klar vom Menschen unterschieden wird. Eine „rein metaphysische, für *alle* Seienden gültige Bestimmung des Guten“ soll es nicht geben können, weil „der gerade *nicht* naturhaft zielgerichtet strebende, sondern sein *offenes* Sein vollenden wollende Mensch [...] in die Definition des Guten mit ein[tritt]“.⁷⁰ Der herkömmlichen Interpretation wird vorgehalten, „sowohl den *praktischen* Ansatz der thomasischen Begründung als auch den fundamentalen Unterschied zwischen der Seinsvollendung im allgemeinen und der Vollendung des Menschen [zu] übersehen oder [zu] unterschätzen.“⁷¹ Eine sachlich und dem Text angemessene Interpretation hat für Pesch jedoch davon auszugehen, dass die Ethik bei Thomas nicht anfängt „beim metaphysischen Wesen der Wirklichkeit oder auch nur des Menschen“, sondern: „Am Anfang der Ethik steht der *Mensch selbst* mit der Offenheit seines Seinkönnens (Wolfgang Kluxen), das es zu erfüllen gilt.“⁷² Wo bei Thomas tatsächlich „ein Weg von der metaphysischen Wirklichkeit des Menschen zur Ethik führt, [...] ist es ein theologischer.“⁷³

Ob Peschs Thomasdeutung sachlich angemessen ist oder nicht, muss nach den vorangegangenen Darlegungen nicht weiter diskutiert werden. Anfragen über das bereits Gesagte hinaus ergeben sich vor allem bezüglich der Behauptung, nur das „untermenschlich Seiende“ sei naturhaft zielgerichtet. Das steht klar im Widerspruch zur Meinung des Thomas von Aquin, der den menschlichen Willen als rationales Begehungsvermögen (*appetitus rationalis*) definiert und das gerade wegen seiner naturhaften, nicht noch einmal frei wählbaren Ausrichtung auf die Seinsvollendung des Menschen.⁷⁴ Natürlich muss der Mensch diese Vollendung selber wollen, damit sie wirksam werden kann. Aber es ist höchst missverständlich und zweideutig, die noch ausstehende Seinsvollendung als „*offenes* Sein“ zu bezeichnen. Nicht das Sein ist offen und steht in der Definitionsmacht des Menschen, sondern die Vollendung seines Seins, die er erreichen soll, aber auch behindern und verfehlen kann, wenn er sich gegen das naturhaft intendierte Gute stellt. Darum ist „die Verwirklichung des Sittlich-

⁶⁷ Ebd. (Hervorhebung Pesch) Weshalb der Tautologie-Einwand unbegründet ist, ist weiter oben in 2.2 schon dargelegt worden.

⁶⁸ Ebd. Pesch verweist in einer Anmerkung auf die Thomas-Interpretation Josef Pieper.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd., 577 (Hervorhebung Pesch).

⁷¹ Ebd. (Hervorhebung Pesch).

⁷² Ebd. (Hervorhebung Pesch).

⁷³ Ebd., 578.

⁷⁴ Vgl. dazu PIEPER, *Über das Gute*, 24 ff.

Guten [...] wesentlich *Nachvollzug*; sie ist das Weiterschreiten auf einem Wege, auf den gesetzt wir uns bereits vorfinden und auf dem wir uns *bereits bewegen*.“⁷⁵

Es ist unschwer zu erkennen, dass Peschs Einwände gegen die „gewöhnliche“ Interpretation der modernen Auffassung von der Autonomie praktischer Vernunft folgen und diese in den Text hineinzulesen suchen. Von dorthin gesehen sind Aussagen über das Sein des Menschen den Humanwissenschaften zu überlassen, während die praktische Vernunft mit Blick auf eine sich verändernde Faktenlage darüber entscheidet, was gut für den Menschen ist. Für den dabei in Anspruch genommenen Begriff des Guten ist eine metaphysische Begründung irrelevant. Ausschlaggebend ist „die faktische Erfahrung des Sittlichen“, die hinzunehmen ist als „die unmittelbar sich zeigende Besonderheit des moralisch Guten“.⁷⁶ Eine solche Sicht hat klarerweise mehr gemein mit existentialphilosophischen und pragmatischen Auffassungen menschlicher Freiheit und Definitionsmacht als mit der transzendentalen Grundlegung des Guten bei Thomas von Aquin.

3. Transzendente Grundlegung des Transzendentalen?

3.1 Exposition der Fragestellung

Abschließend soll die Frage gestellt werden, ob der transzendente Charakter der Gutheit des Seins nicht in analoger Weise wie der transzendente Charakter der Wahrheit des Seins den Rückgriff auf eine transzendente Grundlegung verlangt. Wir hatten zu Anfang gesehen, dass „gut“ und „wahr“ als transzendente Eigenschaften des Seins Relationsbegriffe sind. Sie können nicht gedacht werden ohne eine Beziehung auf den Intellekt und den Willen. Für den Begriff der Wahrheit des Seins sagt Thomas explizit, dass Seiendes wahr genannt wird mit Bezug auf den göttlichen und den menschlichen Intellekt.⁷⁷ Der göttliche Intellekt ist maßgebend für die Wahrheit der Dinge und der menschliche Intellekt empfängt von den Dingen sein Maß.⁷⁸ Weil alles Seiende *creatura* ist, darum ist alles Seiende „wahr“ und in seiner Wahrheit erkennbar für uns. Müsste nicht dasselbe auch gelten für den transzendentalen Begriff des Guten? Auch das Gute ist ein Relationsbegriff durch seine Beziehung auf den Willen. Aber ist alles Seiende darum gut, weil es auf den Willen des Menschen bezogen ist? Die Frage ist also, ob der Bezug auf den menschlichen Willen die Gutheit des Seienden konstituiert, oder ob nicht die Gutheit des Seins der Grund dafür ist, dass das Seiende ein Gut für den Menschen sein kann,

⁷⁵ Ebd., 33 (Hervorhebung Pieper).

⁷⁶ KLUXEN, *Philosophische Ethik*, 169. AERTSEN (*The Transcendentals*, 330) bemerkt dazu: „Our analysis of Thomas’s account of natural law leads to a different conclusion from Kluxens [...] thesis. Metaphysics and Ethics are joined together and connected at a *philosophical* level by the doctrine of the transcendentals. [...]“

Ethics as *science* is not based on the ‚actual experience of the moral‘; it requires a reflection on the foundations of praxis.“ (Hervorhebungen Aertsen).

⁷⁷ *Ver.* 1, 2: „Res ergo naturalis inter duo intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur.“

⁷⁸ Ebd.: „Intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans. [...] Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum.“

etwas Geliebtes und über alle Maßen Kostbares, wohin es ihn drängt, und zwar mit der ganzen Sehnsucht seines noch erfüllten Verlangens zu sein.

Es gibt für die Frage nach der transzendenten Begründung transzendentaler Gutheit bei Thomas keinen Text, der mit der systematischen Herleitung von Wahrheit als Eigenschaft des Seins aus dem transzendenten Ursprung des Seins vergleichbar wäre. Die Klärung dieser Frage hängt so an der Interpretation von Zusammenhängen, die für die Auffassung von der Gutheit des Seins von Bedeutung sind. Das Verlangen nach Sein, kann nicht der Grund, sondern nur ein Zeichen sein für die Gutheit des Seins.⁷⁹ In der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus ist schon von Augustinus her klar, dass die These von der Gutheit des Seins im Mittelalter und so auch bei Thomas von Aquin einen „religiösen Hintergrund“ hat.⁸⁰ „Alles Seiende ist gut“ bedeutet vor diesem Hintergrund, dass es nichts durch sich selbst Böses geben kann, das *als* Böses Sein hat. „Kein Seiendes kann böse genannt werden, sofern es ist, sondern sofern es ihm an Sein mangelt.“⁸¹ Das Böse hat kein „Wesen“, weil es keine Wesenheit gibt, die für sich genommen böse sein könnte.⁸² Wenn also „gut“ als transzendente Eigenschaft allem Seienden zukommt, dann ist zwingend mitgedacht, dass alles Böse, dessen furchtbare Realität damit nicht geleugnet ist, in einem Guten wurzelt: in etwas Seienden, das als Seiendes von sich her gut ist.⁸³ Aber kann man das sagen und vor allem denken: alles Seiende ist von sich her gut? Das müsste ja zugleich bedeuten, alles Seiendes hat von sich her Sein. Hier wird nun doch unvermeidlich der theologische Kontext in den Blick kommen, der im Hintergrund der Transzendentalien-Lehre steht.⁸⁴

3.2 Kreatürlichkeit des Seins

Die zentrale These, ohne welche auch der Satz von der Gutheit des Seins in letzter Hinsicht unbegründet wäre, bezieht sich auf das Sein Gottes: Gott allein *ist* wesenhaft seiend (*est suum esse*), im Unterschied zu allem Seienden, das Sein *hat* (*habet esse*), aber nicht sein Sein *ist*.⁸⁵ Was Sein *hat*, aber nicht selber wesenhaft Sein *ist*, dem kommt alles Übrige unter derselben Voraussetzung zu, und also auch die Gutheit, die mit dem Sein konvertibel ist. Der abgeleitete Status auch der Gutheit des Seins ist leicht erkennen, wenn nach der Gutheit Gottes gefragt wird. „Gott allein ist

⁷⁹ C. G. III, 107: „Esse autem, inquam huiusmodi, est bonum: cuius signum est quod omnia esse appetunt.“

⁸⁰ „The medieval thesis of the transcendentality of the good was prepared philosophically by both Aristotle’s critique of Plato’s idea of the Good and Augustine’s critique of the Manichaean doctrine. The thesis ‘every being is good’ *also* has a religious background. It is the expression of the universality of God’s act of creation.” (AERTSEN, *The Transcendentals*, 298; Hervorhebung von mir). Es ist allerdings die Frage, ob da – zusätzlich zur philosophischen Begründung – *auch noch* ein theologischer Hintergrund anzunehmen ist, oder ob dieser Hintergrund schlechthin konstitutiv für die These von der Gutheit des Seienden ist.

⁸¹ S. th. I, 5, 3 ad 2: „Nullum ens dicitur malum in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse.“

⁸² C. G. 3, 7: „Nulla essentia est secundum se mala [...] malum non habet aliquam essentiam.“

⁸³ S. th. I, 17, 4 ad 2: „Omne malum fundatur in aliquo bono.“

⁸⁴ „Aquinas central meta-ethical thesis has a theological interpretation more fundamental than any of its other applications to ethics, and it is appropriate to end a consideration of his account of the metaphysics of goodness and the meta-ethical foundation of morality with this theological position.“ (ELEONRE STUMP, *Aquinas*, London, New York 2005, 90).

⁸⁵ S. th. I, 3, 4: „Illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia [...] Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo primum ens: quod est absurdum dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum suum essentia.“

gut durch sein Wesen.“⁸⁶ Und „gut“ wird etwas genannt im Hinblick auf seine Vollkommenheit. Seiendes wie der Mensch ist aber weder vollkommen bezogen auf sein Sein – es kommt ihm nicht von sich her zu – noch hinsichtlich der Vollendung im Sein. Seiendes hat zwar eine anfangshafte Gutheit durch seine Wesensform, die vollendete Gutheit jedoch, nach welcher alles verlangt, hat es erst durch die Art seines Handelns (*per modum operationis*),⁸⁷ während Gott allein jegliche Vollkommenheit zukommt durch sein Wesen (*per essentiam*).

Darum stellt Thomas der Antwort auf die Frage, ob alles Seiende gut sei, den Hinweis voran, wonach alles Seiende, das nicht Gott ist, Kreatur ist und darum alles Geschaffene, weil von Gott herkommend, auch gut.⁸⁸ Geschaffensein bedeutet: die Dinge sind und sie sind gut, weil Gott sie will. Der primäre Bezug des Seins auf den Willen, woher der Seinsname „gut“ genommen ist, meint daher nicht den menschlichen, sondern den göttlichen Willen. Die Wahrheit des Satzes „alles Sein ist gut“ hängt daran, dass alles Sein von Gott gewollt und geliebt ist, wie die Wahrheit des Satzes, „alles Seiende ist wahr“ das Erkenntnis durch Gott zur Voraussetzung hat. „In diesem Gewolltsein, Bejahtsein, Geliebtsein besteht das Wirklichsein der Dinge!“⁸⁹

Thomas hat den transzendenten Grund des Seins und der Gutheit des Seins vor allem in seiner Gotteslehre, in der Frage nach der Liebe Gottes, zur Sprache gebracht. In der *Summa theologiae* heißt es dazu: „Insofern etwas Sein hat, insofern ist es gewollt von Gott [...]. Unser Wollen ist nicht die Ursache der Gutheit der Dinge, sondern es wird von ihr wie von ihrem Gegenstand bewegt; unsere Liebe, kraft deren wir einem anderen Gutes wollen, ist nicht die Ursache seines Gutseins, sondern umgekehrt, sein Gutsein – sei es nun wirkliches oder nur vermeintliches Gutsein – ruft unsere Liebe hervor [...] [*Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*]; die Liebe Gottes aber ist es, durch welche das Gutsein in den Dingen geschaffen wird und in sie einströmt.“⁹⁰

An einer Stelle in den *Quaestiones disputatae de bono* ist denn auch (analog zum Begriff des Wahren) der Begriff des Guten geradezu definiert aus der Beziehung auf seinen transzendenten Grund in Gott: „Das Gute kann von der Kreatur nicht ausgesagt werden, es sei denn, man setze voraus die Beziehung des *creator* zur *creatura*“.⁹¹ Wenn das so ist, dann hat Josef Pieper Recht mit der vielleicht nur ungern akzeptierten Feststellung: „Die sogenannten ‚Transzendentalien‘ sind sinnvoll nur vollziehbar als auf die *creatura* bezogene Begriffe. Sonst sind sie sinnlos“.⁹²

Der von der Kreatürlichkeit des Seins her erst fassbare volle Sinn des Gutseins der Dinge lässt sich in fünf Punkten zusammenfassen: erstens, es gibt kein neutrales Sein als bloßes gleichgültiges Vorhanden-sein. Stattdessen wird man gewahr „welche gar nicht ausdenkbare, geradezu ungeheuerliche Positivität dem Seinsbegriff *dadurch* zuwächst, dass das Sein als im strengen und vollen Sinn als *kreatürliches* Sein verstanden wird.“⁹³ Zweitens bedeutet „Kreatürlichkeit des Seins“: „Das Sein wird, als ein Gut, gewollt *nicht* allein durch den *creator*, sondern (dem schöpferischen Wollen

⁸⁶ *S. th.* I, 6, 3.

⁸⁷ *In Eth.* I, 1 (12): „Finale bonum in quod tendit appetitus unius cuilibet, est ultima perfectio. Prima autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis.“

⁸⁸ *S. th.* I, 5, 3 s.c.: „Omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed ‘omnis creatura Dei, bona est’, ut dicitur 1 ad Timoth., cap. 4“.

⁸⁹ PIEPER, *Über das Gute*, 8 (Hervorhebung Pieper).

⁹⁰ *S. th.* I, 20, 2 (in der Übersetzung von PIEPER, *Über das Gute*, 9; Hervorhebung Pieper).

⁹¹ *Ver.* 21, 5: „bonum [...] non potest dici de creatura nisi praesupposito ordine creatoris ad creaturam.“ (übers. PIEPER, *Über das Gute*, 10).

⁹² PIEPER, *Über das Gute*, 14.

⁹³ *Ebd.*, 27.

des *creator* nachgeordnet, diesem Wollen buchstäblich ‚folgend‘) durch den Willen der *creatura* selbst.“⁹⁴ Drittens ist zu sagen, dass die Verwirklichung des Sittlich-Guten [...] wesentlich *Nachvollzug* [ist]; sie ist das Weiterschreiten auf einem Wege, auf den gesetzt wir uns bereits vorfinden und auf dem wir uns *bereits bewegen*.“⁹⁵ Viertens geschieht das Weiterschreiten in der Weise, dass die Tugenden fortsetzen und verwirklichen, worauf die naturhafte Neigung gerichtet ist. „Die Tugenden setzen uns in den Stand, unseren naturhaften Neigungen auf die gebührende Weise zu folgen“⁹⁶ – das ist *nicht so* gesagt, als sei das sozusagen ein Nebenerfolg – sondern *darin* liegt der Tugendcharakter, *dass* wir in den Stand gesetzt werden, der *inclinatio naturalis* zu folgen. Es ist *wesentlich so*.“⁹⁷ Fünftens, für die Grundlegung des sittlich Guten in der transzendentalen Gutheit des Seins bedeutet das, dass sich „die Lebenslehre als eine Folgerung aus der metaphysischen Seinslehre erweist. Und hierin eben unterscheidet sich die klassisch-abendländische Lebenslehre durchaus und radikal von fast der gesamten neuzeitlichen Ethik, deren Kennzeichen die Isolierung des Ethischen gegen das Ontische ist.“⁹⁸

3.3 Aktualität einer transzendenten Grundlegung der Transzendentalität

Einige wenige abschließende Hinweise sollen hier genügen. Josef Pieper hat in seiner Auslegung der Transzendentalität des Guten Bezug genommen auf eine „existentialistische Ethik“⁹⁹, welche den Gedanken der Kreatürlichkeit verneint und die Folgen einer nihilistischen Einstellung zum Sein der Dinge in schonungsloser Offenheit benennt. Wenn das Sein nicht gut ist und es nicht gut ist zu sein, weil es keinen Gott gibt, der es erschaffen hat (Sartre), dann ist der Mensch sich selbst überlassen. Er ist zwar frei, aber in der Gefahr, an der sinnlosen Freiheit zu verzweifeln. Josef Pieper verweist auf Albert Camus, der seinen Essay *Der Mythos des Sisyphos* mit dem Satz beginnen läßt: „Es gibt nur *ein* wirklich ernsthaftes philosophisches Problem, das ist der Selbstmord. Das Leben für lebenswert oder für nicht lebenswert halten, heißt auf die fundamentale Frage der Philosophie antworten. Alles übrige, ob der Geist neun oder zwölf Kategorien hat, kommt erst danach. Das sind Spielereien; zuerst heißt es antworten.“¹⁰⁰

Dazu merkt Pieper an: „Diese Radikalität ist großartig, und sie trifft durchaus den Kern; die Fragestellung ist völlig richtig. Aber die Antwort, *omne ens est bonum*; das Sein selbst hat den Charakter des Guten, des Geliebten; es ist *gut* zu sein – *diese* Antwort auf eine so radikale Frage verlangt, dass gleichfalls zurückgegriffen werde auf die tiefste *radix*, Wurzel des Seins, auf den Ursprung des Seienden aus dem kreaturischen Wollen Gottes, auf die Kreatürlichkeit des Seienden überhaupt und des Menschen im besonderen. Diese Antwort ist *nicht* möglich, wenn man sich weigert, das Seiende überhaupt und vor allem den Menschen zu verstehen als *creatura*, *ausdrücklich* und *formell* als Schöpfung.“¹⁰¹

⁹⁴ Ebd., 32 f. (Hervorhebung Pieper).

⁹⁵ Ebd., 33 (Hervorhebung Pieper).

⁹⁶ *S. th.* II-II, 108, 2.

⁹⁷ PIEPER, *Über das Gute*, 36 (Hervorhebung Pieper).

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd., 12 ff.

¹⁰⁰ ALBERT CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942, 15 (Übers. PIEPER, *Über das Gute*, 13).

¹⁰¹ PIEPER, *Über das Gute*, 13 (Hervorhebung Pieper).

Der Ausfall der Gottesfrage heute muss in seinen Folgen nicht von dieser dramatischen Zuspitzung her verstanden werden. Man kann auch versuchen zu leben, und man tut es ja auch, indem man sich freut an allem, was das Leben an Gutem bereithält. Vielleicht ist die Traurigkeit in einer sinnleeren Welt nur ein besonderes Leiden der Intellektuellen. Die moralischen Anstrengungen, die Welt in Ordnung zu bringen, die wiederum von Intellektuellen gefordert werden, sollten uns aber nicht darüber täuschen, dass die moralische Ordnung des Handelns an ihren Rändern an die Dunkelheit einer unvorhersehbaren Zukunft grenzt. In tragischen Situationen des Lebens erweist sich, dass wir nicht Herr darüber sind, was geschieht.¹⁰² Ob wir es auch dann noch fertig bringen zu sagen, es ist gut zu sein – alles Sein ist gut – wird ohne den Glauben an einen transzendenten Grund der Wirklichkeit kaum zu erwarten sein.

Recebido para publicação em 06-06-21; aceito em 05-07-21

¹⁰² „The moral order [...] can seem a small area of illumination within the circumambient darkness. The moral order is not as wide as human life. [...] If Thomas sensibly concentrates on human action [...] he is fully aware that such actions do not tell the full story of our lives.“ (McINERNEY, *Ethica Thomistica*, 10).