

Das Böse und Gott als Erstsache nach dem hl. Thomas von Aquin

VON GIOVANNI B. SALA S. J.

1. Einleitung

In seiner „Summa Contra Gentiles“ [= CG] III 71: 2476¹ bringt Thomas von Aquin verschiedene Argumente zugunsten der These, daß „divina providentia non excludit totaliter malum a rebus“. Dadurch, folgert er, „wird der Irrtum einiger ausgeschlossen, die deswegen, weil sie das Böse in der Welt vorkommen sahen, behaupteten, es gebe Gott nicht. So führt Boëthius im ersten Buch seiner *De consolatione philosophiae* einen Philosophen ein, der fragt: ‚Wenn es Gott gibt, woher dann das Böse?‘“². Damit hat Boëthius einem Problem die klassische Kurzformel gegeben, das um so dringender wurde, je mehr die Frage nach dem Ursprung der Welt von den anfänglichen mythischen Vorstellungen zu Erklärungen vorstoßen konnte, „die der göttlichen Transzendenz größere Achtung entgegen brachten“³. Volle Klarheit darüber – soweit dem Menschen überhaupt möglich – brachte die göttliche Offenbarung des Alten und Neuen Testaments: Die Welt stammt von einem allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott.

Aber gerade der Glaube an ein absolutes Wesen, das nicht nur die Weisheit und Macht selbst ist, sondern auch vollkommene Gerechtigkeit und Güte, fand im unübersehbaren Faktum des Bösen in der Welt seine größte Herausforderung: Wie ist die Präsenz des Bösen mit einer gereinigten, rationalen Vorstellung Gottes, ja mit dem Wort der Offenbarung, „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8), zu vereinbaren? Während die Philosophen der Antike alle möglichen Variationen einer Lösung auf der Grundlage des für das griechische Denken typischen Dualismus (Geist-Materie, Vernunft-Sinnlichkeit, Wirklichkeit-Erscheinung) versucht hatten, war dieser Weg für die christlichen Denker, die von einer Schöpfung aus dem Nichts wußten, nicht begehbar. Seitdem der christliche Glaube neue Grundeinsichten über Gott und die Welt in jene Kultur brachte, die das Erbe der ausgehenden Antike übernommen und bis in die Neuzeit fortgesetzt hat, ist die alte Frage nach der Erklärung des Bösen ein Dauerthema geblieben. Mit der Veröffentlichung seiner „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal“ prägte Leibniz 1710 dafür ein eigenes Begriffswort: die „Rechtfertigung Gottes“ vor dem Forum der menschlichen Vernunft, oder, wie Kant gegen Ende desselben Jahrhunderts schrieb: „Die Verteidigung der höchsten

¹ Die nach dem Doppelpunkt folgende Zahl gibt die Numerierung der Paragraphen in der *Marietti*-Edition der Werke des Thomas wieder.

² Boëthius, *De consolatione philosophiae*, Liber I, Prosa IV: ML 63, 625. Der vollständige Text lautet: „Si quidem Deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?“.

³ *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Fides et ratio“, 36.

Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.“⁴

In seinem Werk hat Leibniz, im Anschluß an Ausführungen früherer Autoren, vor allem von Augustinus, drei Arten von Bösem unterschieden: „Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance et le mal moral dans le péché.“⁵ Die erste Art besagt nichts anderes, als daß jegliches geschaffene und daher kontingente Ding ein ens finitum ist. Es handelt sich also nicht um ein Böses im eigentlichen Sinne⁶, sondern um die Bedingung dafür, daß es überhaupt etwas Böses geben kann. Denn von seinem Wesen her ist das Böse ein Mangel, ein Negativum; ein Seiendes aber, das mit Mängeln behaftet ist, kann kein unendliches, absolutes Sein sein.

Von den anderen zwei Arten, die das Böse im eigentlichen Sinne umfassen, soll in diesem Aufsatz in erster Linie das *malum morale* behandelt werden. Denn das physisch oder naturhaft⁷ Böse ist zwar das, was als erstes und am unmittelbarsten in der Geschichte der menschlichen Kultur wie auch in der Existenz des einzelnen als unserem natürlichen Streben nach Wohlsein zuwider und in diesem Sinne als böse empfunden wird, aber eine rationale Reflexion vermag einzusehen, daß das, was gegen unser Menschsein im Unterschied zu allen anderen Dingen verstößt, nicht das physisch, sondern das moralisch Böse ist. Letzteres nämlich ist das Gegenteil jenes *bonum honestum*, dessen allein der Mensch unter allen Welt dingen fähig ist und dessentwegen er als Selbstwert und Zweck an sich selbst existiert. Weil nun metaphysisch feststeht, daß Gott in allem Wirken der kontingent Seienden als Erstursache wirkt, stellt sich die Frage, ob er nicht (mit-)verantwortlich für das unmoralische Handeln des Menschen ist. Von einer solchen Anklage soll die Theodizee Gott freisprechen – wenn wir uns so ausdrücken dürfen, indem wir einmal davon absehen, daß der eigentliche Angeklagte der Mensch ist.

Zum Thema des Bösen werde ich die Position des Thomas von Aquin darlegen. Die Frage nach dem Bösen kommt oft, unter verschiedenen Aspekten, in seinen Schriften vor. Die Hauptstellen, an denen er das Thema behandelt, dürften folgende sein: S.th.I, q. 48 „De distinctione rerum in speciali“ (gemeint ist die *distinctio boni et mali*); q.49 „De causa mali“; I, II,

⁴ I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Akad.-Ausgabe VIII, 255.

⁵ G. W. v. Leibniz, Essais de Théodicée, 21^{ière} partie, Nr. 21, in: Die philosophischen Schriften, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. VI, 115 (ND Hildesheim 1978).

⁶ Dem Leibnizianischen Begriff von *malum metaphysicum* liegt die Ansicht zugrunde, daß die Begrenztheit (d.h. Unvollkommenheit im Sinne der Endlichkeit im Sein, die alle geschaffenen Dinge kennzeichnet) schon ein *malum* ist. Damit wird der Unterschied zwischen einer einfachen *negatio* und einer *privatio* verwischt, wobei gerade in der letzteren das *malum* besteht.

⁷ Unter naturhaft oder physisch Bösem ist jegliches Böse gemeint, das nicht im freien Akt des Willens gegen das moralische Gesetz besteht, wie es weiter unten dargelegt werden soll. In diesem Sinne gehören zum naturhaft Bösen auch Mängel an geistigen oder seelischen Realitäten.

q.79, aa.1–2 „De causis exterioribus peccati. Et primum ex parte Dei“. Der Traktat in S.th. I. II, qq. 18–21 „De bonitate et malitia actuum humanorum“ ist zwar fundamental für die Analyse von Gut und Böse in moralischem Sinne, geht aber nicht direkt auf unsere Frage ein, ob Gott Erstursache des so verstandenen Bösen sei. CG III 4–15; III 71; De Malo, q. 1; q.3 „De causa peccati“, aa.1–3; Compendium Theologiae I, cc. 114–122, 141–142. Eine ausführliche Behandlung des Bösen findet sich auch im Kommentar zum Traktat „De divinis nominibus“, c.IV. lect. 23–33.

Aber wichtige Überlegungen über das Böse, sein Wesen, seine Ursache und seine Stellung in der Weltordnung finden sich immer wieder an Stellen, die direkt andere Themen behandeln, vor allem Themen wie *providentia*, *creatio*, *praedestinatio*. Einige seien hier angegeben: In I Sent., dist.29, q.2, a.2; S.th.I, q.2, a.3 ad 1; q.22, a.2 ad 2; q.23, a.3; a.5 ad 3; II.II, q.10, a.11; De Veritate q.5, a.4 ad 4; De Potentia q.3, a.6 ad 4; De Malo q.13, a.4 ad 6; De substantiis separatis, c.15: 138.

Es ist nicht meine Absicht, eine umfassende Untersuchung der thomasi-schen Lehre über das Böse anzustellen, zumal diese Lehre vielfach in Zusammenhang mit den theologisch-dogmatischen Themen der Gnade und des ewigen Heiles steht. Dies hindert allerdings nicht, daß die vorliegenden eher philosophischen Ausführungen auch für solche Themen relevant sein können, weil ja das hier zu klärende *malum morale* in der einzigen existierenden Ordnung, der übernatürlichen Heilsordnung, begangen wird.

Für das Verständnis der thomasi-schen Lehre lehne ich mich an einige Schriften Bernard Lonergans an; insbesondere an sein Erstlingswerk, das vor kurzem im Rahmen der seit 1988 erscheinenden Gesamtwerte wieder gedruckt worden ist⁸. Es handelt sich um eine Untersuchung, die Lonergan 1938–1940 an der Universität Gregoriana in Rom im Zusammenhang seines Doktorats der Theologie über das Begriffspaar augustinischen Ursprungs *gratia operans* und *gratia cooperans* anstellte.

Im vorliegenden Aufsatz, der die thomasi-sche Lehre vom *malum physicum* und *malum morale* darlegen will, halte ich es für zweckmäßig, beide lateini-

⁸ B. Lonergan SJ, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas* (Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 1), University of Toronto Press 2000. Der Verfasser veröffentlichte seine Dissertation zuerst in der Zeitschrift TS 1941–1942; 1971 in Buchform (vgl. meine Besprechung in ThPh 47 [1972], 277–288). Deutsche Übersetzung, auf die ich verweisen werde: Gnade und Freiheit. Die operative Gnade im Denken des hl. Thomas von Aquin, Innsbruck: Tyrolia 1998. Die jetzige Edition hat dem bisher allein veröffentlichten ersten Teil der Dissertation auch den zweiten Teil hinzugefügt, der den Titel trägt: „Gratia operans. A Study of the Speculative Development in the Writings of St. Thomas of Aquin“. Direkt relevant für den vorliegenden Aufsatz sind die Abschnitte „Die Möglichkeit der Kontingenz“, 133–139, für die Sektion 2, und „Die Möglichkeit von Sünde“, 140–145, für die Sektionen 3–6. Zum Thema Sünde vgl. auch: *Ders.*, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1957, 666–668 (deutsche Übersetzung: Die Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Cuxhaven-Dartford: Junghans 1995). De Verbo Incarnato, Rom²1964, das Scholion: „De causa peccati“ am Ende der Thesis 17. Die folgenden Überlegungen schöpfen auch aus einem unveröffentlichten Skriptum Lonergans aus dem Jahre 1950: Supplementum schematicum de scientia atque voluntate Dei.

sehen Termini beizubehalten, auch wenn dies eine gewisse Härte im sprachlichen Duktus mit sich bringt. Es geht mir ja darum, das Wesen des *malum morale* in sich selbst und in seinem Unterschied zum *malum physicum* möglichst genau herauszustellen. Diese terminologische Festlegung soll aber nicht verhindern, daß ich gelegentlich, dort nämlich, wo es aus dem Kontext eindeutig hervorgeht, um welche Art von *malum* es sich handelt, vom Übel für das *malum physicum* und vom Bösen für das *malum morale* spreche gemäß dem gegenwärtigen (zumindest vorwiegenden) Gebrauch in der deutschen Sprache. Bei Thomas wird der Terminus *malum* oft unterschiedslos für beide Arten gebraucht. Wenn es ihm darum geht, sie zu unterscheiden, so spricht er von *malum naturalis defectus* und *malum culpae*. Als dritter Terminus kommt *malum poenae* hinzu, das ein *malum physicum* bezeichnet, welches direkte Konsequenz eines *malum culpae* ist (vgl. S.th.I, q.19, a.9).

2. Gott als Erstursache des kontingenten Seins

Die Frage, wie das *malum morale* mit der Existenz Gottes zu vereinbaren sei, drängt sich nicht nur infolge der allgemeinen philosophischen Lehre auf, daß Gott die kontingente Realität erschaffen hat und erhält, sondern unmittelbar aus der spezifischen Lehre, daß Gott in allem kreatürlichen Wirken tätig ist, nämlich als Erstursache im Wirken der Zweitursachen. Dies gilt für das Wirken der Naturursachen wie auch für das dem Menschen eigentümliche Wirken, nämlich sein freies Wirken. Solcherart ist das Wollen im Sinne des Willensaktes (Willensentscheidung) und im Zusammenhang mit ihm die angenommene Gesinnung sowie die daraus frei entspringenden Handlungen und Unterlassungen⁹. Nur sie sind Gegenstand einer sittlichen Wertung, wobei allein Gut und Böse in moralischem Sinn jenen absoluten Wert bzw. Unwert ausmachen, der den Menschen qualifiziert und von dem, christlich gesprochen, sein Heil bzw. Unheil abhängt.

Nun aber hängt jedes kreatürliche Sein mehr von der Erstursache als von der Zweitursache ab; ja das freie Handeln hängt mehr als das notwendige Handeln von der Erstursache ab, weil das erstere mehr am Sein teilhat. Daraus scheint zu folgen, daß Gott mehr Ursache des *malum morale* ist als der Mensch selbst. Um zu ermitteln, ob diese Konsequenz stichhaltig ist, müssen wir zuerst das allgemeine Problem klären, wie sich Gott zu dem verhält, was in der Welt existiert oder vorkommt¹⁰.

⁹ Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973, 41.

¹⁰ Thomas geht auf diese Frage vor allem an den Stellen ein, an denen er von der Gewißheit der göttlichen Vorsehung handelt. Während er aber in seinen frühen Schriften für die allumfassende Vorsehung sich lediglich auf Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt berufen hatte (In librum de causis, lect. 20–22; In II. Sent., d.37, q.2, a.2c; De Veritate, q.24, a.14), gelangte er später zur tieferen Einsicht, derzufolge die Gewißheit der Vorsehung Gottes letztlich darauf beruht, daß Gott die Verursachung jeglicher Zweitursache verursacht. Vgl. CG III 67: „Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus“, und auch De Potentia, q.3, a.7; S.th. I, q.105, a.5 (Gnade und Freiheit, 109–112, 118f, 138).

Von Gott gilt, daß seine ewige Erkenntnis unfehlbar, sein ewiger Wille unwiderstehlich ist, seine Tätigkeit (die durch Verstand und Wille geschieht) absolut wirksam ist¹¹. Daraus aber folgt keineswegs, daß jedes Ereignis in der Welt notwendig ist.

Denn, erstens, das ewige „Jetzt“ Gottes steht nicht in der Zeit; deshalb ist sein Wissen kein Vorherwissen¹², das als solches die künftigen Ereignisse unausbleiblich und damit notwendig machen würde. Zweitens, das Wissen, Wollen und Wirken Gottes ist keine Realität in Gott, die in ihm nicht da wäre, wenn er als Erstursache ein Geschöpf nicht erschaffen oder ein Ereignis nicht bewirkt hätte. Als *actus purus* ist und bleibt Gott entitativ derselbe.

Infolgedessen ist die Aussage, „Gott kennt, will und bewirkt dieses Ding bzw. dieses Ereignis“, eine Prädikation durch eine äußere Benennung (*praedicatio per denominationem extrinsecam*). D. h., wir können nur dann mit Wahrheit dies sagen, wenn das gemeinte endlich Seiende tatsächlich existiert bzw. vorkommt. Sonst hätte die Aussage keine *adaequatio veritatis*: Es gäbe keine Übereinstimmung von Verstand und Realität. Eine kontingente Aussage kann ja nicht wahr sein, wenn ihr „nur“ eine absolute Realität (Gott) entspricht. Erst durch die Existenz einer kontingenten Realität, etwa A, sind beide folgenden Aussagen wahr: „A existiert“ und „Gott kennt, will und bewirkt, daß A existiert“. Fazit: Die Aussage, „Gott kennt, will und bewirkt dieses oder jenes auf der Welt“, besagt eine hypothetische Notwendigkeit¹³, die Notwendigkeit nämlich des A im Satz: „Wenn A, dann A“; oder, um ein Beispiel von Thomas zu verwenden, „Necesse est Socratem currere dum currit“ (In I Sent. d.40, q.3, a.1). Es handelt sich um eine Notwendigkeit „ex suppositione sui ipsius“, die zu jeglichem Seienden gehört; denn alles, was ist, muß, insofern es ist, sein. Nun kann ein Ereignis, das hypothetisch notwendig ist, in sich selbst entweder notwendig oder aber kontingent (im Sinne von frei) sein, je nachdem, ob es die Wirkung einer Zweitursache ist, die notwendig oder frei handelt.

Die notwendigen Handlungen der Natur und die freien Handlungen des Menschen sind metaphysisch kontingent: Sie kommen vor, aber sie hätten auch nicht vorkommen können. Innerhalb dieser grundsätzlichen Kontingenz, die zu den endlichen Seienden gehört, weil ihr Wesen nicht der *actus existendi* ist, sind die ersten Handlungen notwendig, weil ihre natürlichen Ursachen nicht frei wirken¹⁴, während die anderen frei sind, weil ihre Ursa-

¹¹ Vgl. In I. Peri Hermeneias, lect. 14: 191.

¹² „Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subiacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem eius intuitum“. Ebd. 195. Gott liegt außerhalb der Zeit der endlichen Seienden und außerhalb der Disjunktion von Notwendigkeit und Freiheit.

¹³ Zur „necessitas conditionata“ vgl. auch S.th. I, q.23, a.3 ad 3.

¹⁴ Dieses notwendige Wirken gilt „ut in pluribus“. Über die „causae naturales agentes“ schreibt Thomas, daß sie „secundum suam naturam sunt determinatae ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex naturae indispositione“ (CG III 73: 2488; und auch In VI. Metaphys. lect. 3: 1191, 1217).

che, der menschliche Wille, wenn alle Bedingungen zum Handeln erfüllt sind, handeln oder auch nicht handeln kann. Es liegt nämlich in seiner Macht (Freiheit!) vom Handeln-Können zum tatsächlichen Handeln überzugehen.

Weil aber sowohl das notwendige als auch das freie Wirken der *causae secundae* vom Wirken der *causa prima* abhängen, schließt Thomas auf eine besondere Eigenschaft Gottes als *causa prima*, nämlich auf seine Transzendenz. Gott bringt nicht allein die Realität hervor (das Wirken endlicher Wesen), sondern auch die Art und Weise dieses Wirkens, nämlich daß das Wirken entweder notwendig oder frei ist: „Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingentem, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi“ (S.th. I, q.19, a.8). Hinsichtlich der Transzendenz Gottes schreibt Thomas: „Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, veluti causa profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibilis et necessari; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum“ (In I Peri Hermeneias, lect. 14: 197).

Derselbe Gedanke kommt mehrmals vor. So leitet Thomas in „De substantiis separatis“, c. 15: 137, daraus ab, daß Gott allein Ursprung alles (endlichen) Seins ist, daß er allein auch Ursprung der verschiedenen Wirkweisen in der Welt ist: „Necessarium autem et possibile sunt propriae differentiae entis. Unde ad Deum, cuius virtus est proprie productiva entis, pertinet secundum suam praecognitionem attribuere rebus a se productis vel necessitatem vel possibilitatem¹⁵ essendi“. Dafür besorgt er für das notwendige bzw. freie Wirken die entsprechenden Zweitursachen: „... sicut eis providentia disponit ut tales effectus fiant, ita etiam disponit ut effectus quidam sint necessarii, ad quos causas proprias ex necessitate agentes ordinavit, quidam vero contingentes, ad quos causas proprias contingentes ordinavit“ (ebd. auch CG I 85: 712; III, 94: 2695c).

Diese Eigenschaft, bemerkt Thomas, gehört ausschließlich Gott: „Hoc autem non potest dici de voluntate humana, nec de aliqua alia causa: quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis vel contingentiae“ (In I Periherm. lect. 14: 197).

Der Terminus „Transzendenz“ hat also hier nicht primär den erkenntnistheoretischen Sinn, demzufolge Gott als transzendentes Wesen gilt, weil er den Bereich des unserer Erkenntnisart proportionierten Seins (der Welt) übersteigt, sondern einen metaphysischen Sinn, insofern er Gott als „agens per modum dantis esse“ (In VI Metaphys. lect. 3: 1215) und damit auch als

¹⁵ Der Terminus *contingens* wie auch *possibile* wird bei Thomas in der Regel in drei Bedeutungen verwendet: das vergängliche Geschöpf, das *per accidens* und der freie Akt des Willens (Gnade und Freiheit, 139, Anm. 79). Vgl. z. B. De Veritate, q.23, a.5: „... tolleretur liberum arbitrium, et aliae causae contingentes“, und CG III 73: 2488: „Voluntas [est] causa contingens ... quia non habet virtutem limitatam ad unum“.

Ursache der Differenzen des Seins bezeichnet. Transzendenz bezieht sich hier auf die Weise des Wirkens Gottes, die ihm eigentümlich ist.

Mit der Lehre von der Transzendenz Gottes wird kein neues Datum in der Frage nach dem notwendigen und dem freien Wirken der Zweitursachen ermittelt; es wird vielmehr die zweifache Handlungsweise erklärt, die wir *in creatis* feststellen. Freilich handelt es sich um eine analoge Einsicht in die Gott konstituierende Intelligibilität, wie überhaupt unsere Erkenntnis Gottes die Grenzen der Analogie nicht zu übersteigen vermag. Transzendenz bedeutet hier jene Aufhebung der Dualität Notwendigkeit-Freiheit, welche das Positive beider Begriffe bewahrt, ihre Grenzen negiert und das so Gemeinte ins Unendliche übersteigt. Wir vermögen beide Richtlinien (d. h. beide Intelligibilitäten) dieses Überstiegs in ihrem Ausgangspunkt *proprie* einzusehen, aber nicht den intelligiblen Inhalt dort, wo sie sich treffen. Allgemein gesagt: Gott kommt in den Diskurs unserer Vernunft nicht als ein (weiteres) Datum, das es zu erklären gilt; er kommt als die absolute Erklärung, zu der wir gelangen, wenn wir eine Realität der Welt erklären wollen (was sie ist und warum sie ist). Gott ist reine Intelligibilität, die gerade als solche einer Erklärung außer ihrer selbst weder bedarf noch sie zuläßt.

3. Das *malum morale* ist das schlechthin Nicht-Intelligible

Wir stellen immer wieder die Frage: „Was soll ich tun?“ Diese Frage, in der die konstitutiven Elemente der Moralität als Dimension des menschlichen Geistes wirken (die Notion des Guten, die Verpflichtung zum Guten und die Freiheit), leitet den volitiven Prozeß unserer Intentionalität ein. Auf die Frage folgt eine Überlegung zur Ermittlung dessen, was getan werden soll. Objektives Kriterium für das gesuchte praktische Urteil ist bekanntlich die menschliche Natur.

Die erkenntnismäßige Phase zum freien und verantwortlichen Willensakt endet mit dem praktischen Urteil (Gewissensurteil): „Dies ist gut“ bzw. „Dies ist böse“, wobei Gut und Böse als Antwort auf die Soll-Frage einen gerundivischen Sinn haben: Sie bedeuten *faciendum* bzw. *vitandum*. Das praktische Urteil fungiert als Kriterium, demgemäß der Willensakt vollzogen werden soll¹⁶; d. h., der Gewissensspruch stellt die nächstliegende, subjektive, nicht überspringbare Norm unseres Wollens und Handelns dar.

¹⁶ Ich überspringe das Problem des irrenden Gewissens, des Falles also, in dem die praktische Überlegung mit einem objektiv falschen praktischen Urteil endet. An der herkömmlichen Lehre, derzufolge nur dann eine Entscheidung sittlich gut ist, wenn sie dem Spruch des Gewissens konform ist, ist nicht zu rütteln. Aber die Normativität dieses Spruchs impliziert die Verpflichtung, das Gewissen zu bilden und das objektiv Gute mit all den zur Verfügung stehenden Mitteln zu suchen. Denn es gibt auch ein schuldhaft irrendes Gewissen, dessen Ursache in der mangelhaften Sorgfalt bei der Bildung des Urteils und nicht zuletzt in einem sündhaften Lebenswandel liegt, der das Gewissen abstumpft. Im Falle des schuldhaft irrenden Gewissens ist die ihm konforme Entscheidung *in causa* moralisch böse. Daß der Spruch des Gewissens die letzte subjektive Norm für die zu treffende Entscheidung darstellt, ist wahr in dem Sinne, daß das Gewissen die letzte Instanz (der letzte Verantwortliche) für die Moralität des Willensaktes ist; ist aber falsch, wenn das Gewis-

Aber das Wissen um das, was getan werden soll, ist eine Sache; das Gesollte tatsächlich wollen und tun, ist eine andere Sache, die sich nicht notwendigerweise aus dem Wissen ergibt. Es steht in der Macht des Subjekts, dem Spruch seines Gewissens Folge zu leisten. Genau darin besteht die Freiheit. Trifft das Subjekt die Entscheidung gemäß dem praktischen Urteil, so ist sein Wollen frei, insofern es nicht aus physischer Notwendigkeit dem praktischen Urteil folgt, und zugleich rational, insofern es im Werturteil gründet und damit seine Rechtfertigung hat. Ein solcher Akt ist moralisch gut.

Das *malum morale* besteht demnach in einem Willensakt gegen den Spruch des Gewissens. Nennen wir diesen Akt Grundsünde oder das *formale peccati*. Die folgenden Überlegungen über das *malum morale* (auch Schuld, *malum culpae* oder, theologisch gesprochen, Sünde genannt) beziehen sich, wenn nichts anderes aus dem Kontext hervorgeht, auf diese fehlende Konformität des Willensaktes zum praktischen Urteil. Die anderen (positiven) Aspekte des freien und verantwortlichen Wollens in seiner Totalität genommen, also die geistigen und leiblichen Momente in der tatsächlich getroffenen Entscheidung und in ihrer Durchführung (die resultierende Gesinnung, die Handlungen und Unterlassungen) nennen wir das *materiale peccati*¹⁷.

Zweck unserer Untersuchung ist nun zu ermitteln, worin dieses *formale peccati* besteht, um die Frage zu klären, ob Gott auch als Erstursache des *malum morale* wirkt. Die traditionelle Lösung dieser Frage lautet: Gott ist nicht Erstursache des *malum morale* und damit nicht dafür verantwortlich, weil das Böse eine *privatio boni*, ein Nicht-Sein ist; gerade als solches sei es nicht auf Gott als Ursprung allen Seins zurückzuführen. Dieses Argument ist stichhaltig; aber um seine Beweiskraft genau einzusehen, muß geklärt werden, in welchem Sinne die Sünde ein Nicht-Sein ist. Denn angesichts der massiven Präsenz des *malum morale* auf der Welt fragt man sich, mit welcher Berechtigung es als ein Nicht-Sein eingestuft werden kann¹⁸.

sen, wie gegenwärtig oft der Fall ist, als die materielle, d.h. inhaltliche Norm genommen wird, also als Maßstab für das praktische Urteil. Denn das Gewissen hat keine eigenen Inhalte, an denen die praktische Überlegung sich orientieren soll. Maßstab für die Ermittlung dessen, was gut ist, ist die menschliche Natur: Gut ist das, was in der konkreten Situation zum Menschen als Menschen paßt. Dies zu ermitteln, ist die Aufgabe der Vernunft im Dienst der moralischen Intentionalität (und, für einen Katholiken, die Aufgabe des gläubigen Gehorsams gegenüber der authentischen Lehre der Kirche).

¹⁷ Man könnte sie auch als das *malum morale* im weiteren Sinne bezeichnen, weil sie zum Wollen in seiner Totalität und Konkretheit gehören. In „De malo“ q.3, a.2, „Utrum actio peccati sit a Deo“, unterscheidet Thomas zwischen *actio peccati* und *deformitas* (oder *inordinatio*) *peccati*. Letztere besteht darin, daß „*liberum arbitrium recedit ab ordinatione voluntatis divinae*“.

¹⁸ Zum *malum* als Nicht-Sein im Sinne von *privatio* vgl. R. Schönberger, Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie, in: F. Hermann; P. Koslowski (Hrsg.), Die Möglichkeit des Bösen, München 1998, 15–47. Der Autor bemerkt (18f), daß es in der Geschichte der Philosophie von Plato bis zur klassischen französischen Philosophie des 17. Jhdts. kaum ein Lehrstück gibt, das auch nur annähernd einen so weitreichenden und expliziten Konsens erreicht hat wie die Privationstheorie des Bösen. Dieser Übereinstimmung ist danach eine ebenso einhellige Ablehnung gefolgt als Konsequenz daraus, daß das Sein als reine Faktizität verstanden wurde (Vorhandenheitsbegriff des Wirklichen: ebd. 25).

Um zu erläutern, in welchem Sinne das *malum morale* kein *ens* ist, müssen wir zuerst klären, was das Sein überhaupt ist. Nun ist das Sein „das Zielobjekt unseres reinen Erkenntnisstrebens“¹⁹; es ist das, wonach wir streben, wenn wir erkennen wollen – wobei das Erkennen-Wollen sich in zwei Arten von Fragen äußert: „Was ist das?“ (*quid sit*), „Ist es so?“ (*an sit*). Die erste Frage zielt auf einen intelligiblen Inhalt ab, die andere auf die Bejahung des erfaßten Intelligiblen. Weil aber die Tragweite unseres Fragen-Könnens uneingeschränkt ist, sind unser Erkenntnisstreben (Intentionalität) und die Wirklichkeit streng korrelativ: Es gibt kein Sein jenseits der Tragweite unserer Intentionalität, d. h. jenseits unserer Fragen nach dem Sein. Die These von der Korrelativität zwischen Sein und unserem einsichtigen und rationalen Erkenntnisstreben läuft auf die These von einer inneren Intelligibilität des Seins hinaus: „Das Sein ist weder außer dem Intelligiblen noch über das Intelligible hinaus noch verschieden von ihm.“²⁰ Kurzum, das Sein besteht in einem intelligiblen Inhalt, von dem wir rational (d. h. begründeterweise) behaupten können, daß es existiert bzw. vorkommt.

Haben wir die innere Intelligibilität des Seins erfaßt, so sind wir imstande einzusehen, warum das *malum morale* ein Nicht-Sein ist. Denn *ens et verum* (im Sinne dessen, was intelligibel ist) *convertuntur*; wenn aber die Intelligibilität genau das ist, was dem bösen Willensakt fehlt, so ist ein solches Wollen kein Sein, keine Realität. Dies kann folgendermaßen weiter erläutert werden: Im Bereich des unserer Erkenntnisart proportionierten Seins sind Intelligibilität und Aktualität (Existieren) real verschieden. Zu dem uns in der (äußeren oder inneren) Erfahrung Gegebenen stellen wir die Frage: „Was ist das?“. Das Intelligible aber, das wir durch den Akt des Verstehens (*intelligere*) in den Daten erfassen, ist nicht von sich aus imstande, seine eigene Existenz zu garantieren. Ein endlich Intelligibles besagt von sich aus nur die Möglichkeit zu sein; ob das, was durch die erfaßte Intelligibilität gedacht wird, tatsächlich existiert, und damit *ens* im eigentlichen Sinne ist, muß noch ausgemacht werden. Dies geschieht im nachfolgenden, kritischen Moment des Erkenntnisprozesses, der durch die Frage „Ist es so?“ eingeleitet wird und in der absoluten Setzung des Urteils („*est*“) endet, in dem zuallererst das Gedachte als Seiendes erkannt wird. Aus dem Umstand, daß die veritative Phase in unserem Erkenntnisprozeß die Erfassung eines Intelligiblen voraussetzt, folgt nun, daß dort, wo kein intelligibler Inhalt zu finden ist, von vornherein ausgeschlossen ist, daß ein *ens* vorliegt.

Die Wahrheit der Aussage, derzufolge das *malum morale* in einem schlechthinnigen Fehlen der Intelligibilität im Willensakt besteht und die den *articulus stantis et cadentis* einer Theodizee darstellt, kann jeder leicht überprüfen, indem er eine Gewissensforschung vornimmt. Wenn jemand

¹⁹ Lonergan, *Insight*, 348.

²⁰ Ebd. 499.

mich fragt, warum ich eine Entscheidung gegen den Spruch meines Gewissens getroffen habe, so muß ich ehrlicherwise zugestehen, daß ich keinen zureichenden (!) Grund dafür hatte²¹. Der Spruch meines Gewissens war: Tu dies, meide jenes; ich aber habe mich entschieden, das Gesollte nicht zu tun, bzw. das zu Meidende zu tun. Die einzige Intelligibilität, die in dieser Entscheidung erfaßt werden kann, ist, daß in ihr keine Intelligibilität vorliegt. Das moralische Böse ist seinem Wesen nach das Nicht-Intelligible, das Unbegründete (Irrationale) schlechthin. Die Einsicht, die uns erlaubt, auf die Frage: „Was ist die Sünde?“ (eine Suche nach Intelligibilität!) zu antworten, ist die Einsicht, daß es die in der Sünde gesuchte Intelligibilität nicht gibt. Eine solche Einsicht ist eine „inverse Einsicht“, die versteht, daß es in den vorliegenden Daten oder im vorliegenden empirischen Faktum nichts zu verstehen gibt²².

Das Gesagte kann mit Beispielen aus anderen Bereichen erläutert werden, etwa aus der Mathematik (die irrationalen Zahlen) oder aus der Naturwissenschaft (Newtons erstes Bewegungsgesetz – das Trägheitsprinzip). Schon die alten Griechen kannten die „inkommensurablen Größen“, das nämlich, was die moderne Mathematik irrationale Zahlen nennt. Wenn man ein Quadrat zeichnet und seine Seite als Maßeinheit nimmt, so erwartet man, daß sich die Diagonale mit dieser Einheit messen läßt, d. h., man erwartet eine endliche (nicht-periodische) Dezimalzahl zwischen 1 und 2 und damit eine Bruchzahl, die die Länge der Diagonale exakt angibt; eine Zahl also, die sich als Verhältnis (*ratio*) oder Quotient zweier ganzer Zahlen ausdrücken läßt. Es läßt sich aber beweisen, daß es eine solche Zahl nicht gibt. Die irrationale Zahl ist deshalb irrational, weil sie nicht der Bruch ist, den unsere Intelligenz spontan vorwegnimmt; sie besitzt nicht die Intelligibilität, die man von ihr erwartet.

Allerdings gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen diesen Beispielen fehlender Intelligibilität und dem *malum morale*. Daß zwei Längen keine gemeinsame Maßeinheit haben, oder daß ein Körper in seinem Zustand der Bewegung entlang einer Geraden ohne die Einwirkung einer Kraft von außen verharret, daß sie also nicht jene Erklärung aufweisen, die unsere Intelligenz spontan erwartet, besagt an sich noch nicht, daß sie diese Intelligibilität haben müßten. Vielmehr hat die Entdeckung der irrationalen Zahlen bzw. des Trägheitsprinzips einerseits gezeigt, daß unsere Erwartung in diesen Fällen unbegründet war, und andererseits war sie mit einem Fortschritt in der Mathematik bzw. in der Dynamik, also mit einer bedeutsamen

²¹ An Pseudogründen und Ausreden (und eventuell auch an mildernden Umständen), die den Sünder zu seiner Entscheidung bewogen haben mögen, fehlt es dem Betroffenen im allgemeinen nicht! Aber er weiß, daß sie keine triftigen Motivationen zugunsten seiner Entscheidung sind. Würde er ehrlicherwise der Ansicht sein, daß er einen zureichenden Grund für seine Entscheidung hatte, so wäre seine objektiv falsche Entscheidung keine moralisch böse Entscheidung. Es wäre der Fall eines schuldlos irigen Gewissens.

²² Vgl. Lonergan, *Insight*, 19–25.

kompensatorischen Intelligibilität verknüpft. Im Falle des *malum morale* dagegen handelt es sich um das Fehlen einer Intelligibilität, die da sein sollte, weil der menschliche Wille als vernunftgeleitetes Streben (*appetitus rationalis*) sie erfordert. Das *malum morale* ist deshalb ein schlechthin Irrationales, das von sich aus nicht zu etwas Positivem im Bereich des Guten führen kann. Daß dennoch Gott auch aus dem Bösen Gutes entstehen läßt, wird im Folgenden noch dargelegt. Aber es bleibt bestehen, daß das *malum culpae* eine reine Privation ist.

Es sei schließlich bemerkt, daß das Fehlen jeglicher Intelligibilität nicht bedeutet, daß wir das *malum morale* nicht erkennen können. Wir erkennen es, indem wir die gesuchte Intelligibilität nicht finden, und dieses Fehlen als *ens* auffassen. Die Sünde, wie auch das Nichts, ist also intelligibel nur in uneigentlichem Sinn.

4. Das *malum morale* kann nicht auf die transzendente Erstursache zurückgeführt werden

Im vorigen Abschnitt wurde dargelegt, daß das *formale peccati* ein Versagen im Wollen und damit ein Nicht-Sein ist. Nur so kann man behaupten, daß Gott nicht als Erstursache des *malum morale* (mit-)wirkt und deshalb für die Sünde nicht (mit-)verantwortlich ist. Wenn aber dies der ontologische Stellenwert des *malum morale* ist, so drängt sich die Frage auf, ob der Mensch selbst überhaupt dafür verantwortlich ist. Denn wir sind verantwortlich nur für unser freies Wollen und für die daraus frei entspringenden Handlungen und Unterlassungen; hier aber, nach den obigen Ausführungen, läge kein Wollen vor.

Im Rahmen seiner Behandlung von *voluntarium et involuntarium* stellt Thomas die Frage „Utrum voluntarium possit esse absque omni actu“ (S.th. I-II, q.6, a.3). Zur Antwort unterscheidet Thomas im ‚ad secundum‘ eine zweifache Art von *non velle*. Es gibt ein Nichtwollen, das sich konträr zum Wollen verhält, bei dem nämlich die Negation ein Objekt betrifft und damit auch die Handlung, mit der man dieses Objekt hervorbringen oder sich zu eigen machen kann. In diesem Falle liegt ein innerer Willensakt vor, der explizit das Nichttun von etwas – Gutem oder Bösem – intendiert. Es handelt sich um eine Unterlassung, die einer moralischen Bewertung untersteht wie das positive Tun.

Es gibt aber auch ein Nichtwollen, das den Willensakt selbst betrifft, d. h., die Negation betrifft nicht nur das Objekt und die entsprechende Handlung, sondern das Wollen selbst. Dieses Nichtwollen verhält sich kontradiktorisch zum Wollen. Nun gilt, argumentiert Thomas im *corpus articuli*, daß der Wille beide Arten von Nichtwollen und damit auch das entsprechende Nichthandeln dadurch verhindern kann, daß er will und handelt; mehr noch, daß er *aliquando debet*. Folge daraus ist, daß das Nichtwollen doch *voluntarium* und damit verantwortbar sein kann.

Zusammenfassend heißt es: „Et sic voluntarium potest esse absque actu: [a] quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; [b] aliquando autem et [etiam] absque actu interiori, sicut cum non vult“. Letzteres ist dann das *formale peccati*, wenn das Nichtwollen darin besteht, daß jemand dem Spruch seines Gewissens nicht folgt, indem er das eingesehene und ihn verpflichtende Gute nicht will, oder die verkehrte Begierde, die ihn dazu drängt, das zu tun, was sein Gewissensspruch ihm als böse vorgestellt hat, nicht bekämpfen will, so daß er schließlich das verbotene Böse tut.

Dazu schreibt Klaus Hedwig in einem Aufsatz, der diesen Text analysiert, folgendes: „Das *non velle* im streng kontradiktorischen Sinn ... bezeichnet im Strukturgefüge des freien Handelns die Stelle, die der Vernunft undurchdringbar bleibt, an der faktisch nichts geschieht, eine ‚bloße Faktizität ungelichtet waltet‘. Dies wird für die Ethik wichtig sein, denn an der einfachen, nicht weiter hinterfragbaren Faktizität des Nichtwollens ist der Ursprung des Bösen angezeigt: das moralisch Böse weist auf eine Defizienz des Willens zurück, den Willen nämlich, der im Hinblick auf die Vernunft in einem reduktiven Zustand verbleibt und auf die Vernunftregel nicht aufmerkt. Für dieses Nichtaufmerken ist nun nach Thomas keine weitere Ursache zu suchen, da es sich aus einem Aspekt der Aktausübung – dem *non agere* – herleiten läßt. Das *non agere*, das eine Seite der menschlichen Freiheit ausmacht, ist daher zugleich auch das Tor, durch das das moralisch Böse in die Handlung eintreten kann.“²³

Gerade als Nicht-Vollziehen eines gesollten Wollens trägt das *malum morale* keine Intelligibilität in sich. Daraus folgt, daß es, als Fehlen eines dem praktischen Urteil konformen Wollens, weder in intelligibler Relation zum Willen als rationalem Streben noch zum Gewissen als Aufforderung, das erkannte Gute zu tun, steht. Infolgedessen steht es überhaupt in keiner intelligiblen Relation zu etwas anderem, näherhin in keiner Relation zu Gott als Erstursache. Denn diese Relation müßte über die kontingenten Realitäten laufen, aus denen sonst ein guter Willensakt hervorgeht.

Die Relation Ursache-Wirkung ist eine intelligible Relation. Die metaphysische Bedingung für die Wahrheit der Aussage: „A verursacht B“ besteht in einer realen Abhängigkeitsrelation von B auf A: B ist die Wirkung von A, insofern B in intelligibler Relation zu A entsteht oder existiert oder vorkommt. Wenn nun die sündhafte Entscheidung in keiner intelligiblen Abhängigkeitsrelation zu etwas anderem steht, so ist sie „kein Ereignis; sie

²³ K. Hedwig, Non agere. Über eine Verhältnisbestimmung von Freiheit und Bösem bei Thomas von Aquin, in: FZPhTh 35 (1988) 317–330; hierzu 324 (Das interne Zitat stammt aus W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg²1980, 209). Der Verfasser diskutiert das Nichtwollen als ungelichtete Faktizität in Zusammenhang mit „De malo“, q.1, a.3, wo Thomas darauf hinweist, daß das Versagen des Willens beim Sündigen ein „non uti regula rationis et legis divinae“ impliziert, weswegen diesem Nichtwollen jegliche Intelligibilität fehlt. „Ungelichtete Faktizität“ meint dasselbe, was ich mit den Redewendungen „das schlechthin Nicht-Intelligible“, „das Unbegründete“, „das Irrationale“ zum Ausdruck bringe.

ist nicht etwas, das positiv vorkommt [das, was sein sollte, ist einfach nicht da!]. Im Gegenteil, die Sünde besteht im Versäumnis eines Vorkommnisses, in der Abwesenheit im Willen einer rationalen Antwort auf ein verpflichtendes Motiv.²⁴ Sie ist ein *defectus actionis debitae*, oder, wie Thomas sich ausdrückt, sie besteht „in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis“ (S.th. I, q. 48, 5). In diesem Sinne ist das *malum morale* eine *privatio boni*, ein *non-ens*, und zwar ein *non-ens non-intelligibile*, weil es sich um eine *privatio* handelt, die sich daraus ergibt, daß die verpflichtende Intelligibilität des praktischen Urteils übergangen wird.

Ein solches nicht-intelligibles *non-ens* ist nicht auf den Willen als *causa efficiens* zurückzuführen (der Wille tut das, was er tun sollte, eben nicht; ein Nicht-Tun aber braucht keine Wirkursache), sondern als *causa deficiens*. Wo aber kein Wirken einer Zweitursache vorliegt, liegt auch kein kontingentes Ereignis vor, das, da es sich selbst nicht erklärt, auf das absolute Sein und Wirken Gottes verweist, das sich selbst und sämtliche kontingenten Seienden erklärt. Das Letzte, zu dem wir in der „Genealogie“ der Sünde vorstoßen können, ist der schuldhaft versagende Wille des Menschen.

„Malum habet causam deficientem“ (S.th. I, q.49, a.1 ad 3): Das gilt nach Thomas für alle Arten des Bösen; verschieden ist aber die Erklärung dieses Versagens. *In rebus naturalibus* kann es sich um ein Hindernis aus einer anderen Ursache handeln oder um einen Defekt in der Ursache selbst oder um die fehlende Disposition des Subjektes, in dem die Wirkung entstehen soll. *In voluntariis* stammt das Versagen vom Willen selbst „in quantum non subiicit se actu suae regulae“ (ebd.).

Die Einsicht, daß das *malum* aus dem Versagen der zuständigen Ursache sich ergibt, kommt immer wieder in der Literatur vor. So z. B. bei Augustinus: „Malum est deficere ab essentia [oder „natura“] et ad id tendere ut non sit.“ Woraus dann Augustinus folgert: „non esse Deum auctorem mali. Quomodo enim potest ille, qui omnium quae sunt, causa est ut sint, causa esse rursus ut non sint, i. e. ab essentia deficient et ad non esse tendant?“²⁵. Deshalb „nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens: quia nec illa effectio est, sed defectio ... Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium: quod tamen utrumque nobis notum“²⁶. Dasselbe bei Leibniz, der das „dicton aussi véritable que vieux: malum causam habet non efficientem, sed deficientem“ anführt²⁷.

Das schuldhafte Versagen, in dem wir das *formale peccati* ermittelt haben, ist freilich nur in einem positiven Kontext möglich. Denn hinsichtlich eines

²⁴ Lonergan, Insight, 667.

²⁵ Augustinus, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, II, 2.3: ML 32, 1546.

²⁶ Augustinus, De Civitate Dei, XII, 7; im selben Sinne: Thomas, CG III 10: 1940.

²⁷ Leibniz, Nr. 33, 122.

völlig negativen Kontextes kann man auch nicht von einem Versagen sprechen. „Malum non est nisi in bono ut subiectum“ (S.th. I, q.49, a.3). Es muß etwas geben, damit ein Fehlen überhaupt möglich ist, so wie die Blindheit als Fehlen nur in einem Lebewesen vorkommen kann, zu dessen Wesen das Sehvermögen gehört. Deswegen sagt Thomas, daß das *malum* eine *remotio boni* ist (S.th. I, q.48, a.3), aber eine nicht bloß negative, sondern eine privative. Allgemein definiert Thomas das Böse wie folgt: „De ratione mali est privatio boni quod est alicui natum inesse et debitum ei“ (CG III 7: 1915). Im Falle des *malum morale* ist der positive Kontext die Dynamik des menschlichen Geistes auf das Gute hin, die Frage „Was soll ich tun?“, das Werturteil, die objektiv unzureichenden Gründe, die einen Menschen bewogen haben, dem Spruch seines Gewissens nicht zu folgen, die böse Handlung, die auf die Entscheidung folgt, usw. M.a.W.: all das Positive der geistigen und leiblichen Handlungen, die z.B. in einem Mord vollzogen werden. Dies macht das *materiale peccati* aus und ist als solches auf Gott als Erstursache zurückzuführen.

5. Aus dem *malum morale* ergibt sich eine eigene Trichotomie hinsichtlich des *ens*, des *bonum* und des *verum*

Die bisherigen Überlegungen kreisten um das Fehlen der Intelligibilität²⁸, das das Wesen des *malum morale* ausmacht. Die Einsicht in dieses Wesen kann weiter vertieft werden, wenn wir untersuchen, wie das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten im Hinblick auf das *malum morale* anwendbar ist. Die Frage drängt sich auf, weil wir das Wesen des Bösen im Nicht-Sein ermittelt haben, ohne freilich sagen zu wollen, daß das *malum morale* nicht existiert. Ist also das Böse ein *tertium* zwischen Sein und Nicht-Sein? Die Klärung, in welchem Sinne das *malum morale* ein Drittes im Bereich des Seins darstellt, ermöglicht, die traditionelle These genauer zu erfassen, dergemäß das Böse ein Nicht-Sein ist.

Das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten folgt unmittelbar aus dem Widerspruchsprinzip. Denn aus der Natur des Widerspruchsprinzips selbst, in dem eine Aussage das und nur das verneint, was die andere Aussage bejaht, folgt, daß zwischen beiden eine vollkommene Disjunktion besteht, ein

²⁸ Wie aus den vorigen Ausführungen hervorgeht, bezeichnet der Terminus „intelligibel“ den Inhalt eines Verstehensaktes, das also, was wir erfassen, wenn wir die einschlägigen Daten verstehen. Das Verstehen seinerseits ist der Akt, der durch die Frage nach Einsicht: „Was ist das?“ bzw. „Warum?“, „Wozu?“, „Wie oft?“ eingeleitet wird. Der Terminus „rational“ bezeichnet den Inhalt eines reflektierenden Verstehens, das also, was mit der zweiten Art von Fragen „Ist es so?“ intendiert wird und in der Erfassung jener absoluten Motivation (das „virtuell Unbedingte“. Vgl. *Loneragan*, *Insight*, 280f.) besteht, die die absolute Setzung des Urteils *est* und damit die Erkenntnis der Wirklichkeit begründet. Wenn nun, wie oben (Nr. 3) bemerkt, die rationale Phase des Erkenntnisprozesses die intelligible Phase voraussetzt, so ist das schlechthin Nicht-Intelligible zugleich das schlechthin Irrationale (Unbegründete) und damit Nicht-Sein. Aus diesem Grunde nehme ich beide Termini in meinen Überlegungen über das *malum morale* als äquivalent, insofern sie einander einschließen.

„entweder-oder“, das kein Drittes zuläßt. Die Anwendbarkeit des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten setzt aber voraus, daß das Gemeinte, von dem gelten kann, daß es entweder ist oder nicht ist, hinreichend bestimmt ist. Dies aber schließt nicht aus, daß weitere Einsichten dieses Gemeinte modifizieren können, so daß die frühere Alternative eliminiert wird. In diesem Falle entsteht eine neue Aussage, für deren Sinngehalt wiederum eine Disjunktion gilt.

Die spontane Voraussetzung, die wir bei allen unseren Aussagen machen, ist die Intelligibilität des Seins. In der Tat ist eine solche Voraussetzung in der Operativität unserer Intentionalität selbst am Werk: Das Sein ist das und nur das, was Zielobjekt unserer intelligenten und rationalen Intentionalität sein kann, also das, was wir durch ein intelligentes Erfassen und eine rationale Bejahung erkennen können²⁹.

a) Nun besteht die böse Wahl, die auf das praktische Urteil folgt, darin, der Intelligenz und Rationalität des Gewissensspruchs zu widersprechen: Der Mensch entscheidet sich gegen das Objekt, das in seiner Übereinstimmung mit der menschlichen Natur erfaßt wurde; er will es nicht und tut es deshalb nicht. In dieser Ablehnung des Guten, in dieser *privatio boni* besteht das *formale peccati*. Was das Subjekt *de facto* tut, liegt außerhalb des verpflichtenden *bonum honestum*; es entscheidet sich für etwas, von dem es weiß, daß es nur scheinbar gut ist. Dies ist der Sinn der Bezeichnung des *malum morale* als „*privatio actionis debitae in voluntate*“. Es handelt sich evidentermaßen nicht bloß um ein Nicht-Sein, einen Mangel, sondern um ein irrationales Nicht-Sein, um das Nicht-Wollen eines als verpflichtend, weil als rational erkannten Seins.

Das logische Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten als Prinzip unserer Intentionalität, welche korrelativ zum Sein ist, gilt zunächst auch für das Sein des Wollens. Wenn wir das Sein in seiner ersten und eigentlichen Bedeutung nehmen, nämlich als das, was „ist“, so gilt für das Wollen, daß es entweder ein *ens* (ein Ereignis) oder ein *non-ens* ist, wobei beide Termini intelligibel sind. Wir können ja begründeterweise wollen, und wir können auch begründeterweise nicht wollen. Doch gilt für jenen Vorgang, der das Wollen ist, diese Dichotomie, die auf der Intelligibilität des Seins gründet, nicht mehr. Denn hier kommt außer dem *ens intelligibile* und dem *non-ens intelligibile* ein *non-ens non-intelligibile* vor, nämlich der moralisch böse Willensakt. Außer einer Entscheidung, die positiv ist, insofern sie gemäß der Natur des Willens getroffen wird, und einer aus zureichenden Gründen nicht getroffenen Entscheidung, die einfach nicht ist, gibt es die böse Entscheidung, die im Fehlen einer gesollten Entscheidung besteht, und für die gilt, daß Gott sie weder verursacht noch nicht verursacht, sondern zuläßt, daß der Mensch sie trifft (wobei „treffen“ hier den Sinn eines gewollten Versäumnisses der gesollten Entscheidung hat). Beispiel für die gemeinte Tri-

²⁹ Vgl. Lonergan, Insight 391, 444.

chotomie ist a¹) die Entscheidung eines Schülers, während der Schulzeit zu lernen, a²) die Entscheidung, während der Ferienzeit nicht zu lernen, und a³) die Entscheidung, während der Schulzeit nicht zu lernen.

b) Der dargelegten Trichotomie im Bereich des *ens*, die sich ergibt, wenn man auch das menschliche Wollen mitrechnet, entspricht eine Trichotomie im Bereich der gewollten Realitäten. Das Objekt des Wollens als *appetitus rationalis* ist per definitionem das *bonum* im Sinne des *bonum honestum*. Damit gilt jegliches Objekt des Wollens, insofern das Wollen seiner Natur nach gemäß dem rationalen praktischen Urteil geschieht, entweder als *bonum* oder als *non-bonum* – je nachdem, ob eine verpflichtende Entscheidung getroffen oder eine nicht verpflichtende Entscheidung nicht getroffen wird. Nun gibt es, aufgrund des oben besprochenen Versagens des Willens, nach dem Guten zu streben, zwischen beiden das *malum*, das Objekt eines irrationalen Willensaktes.

Thomas deutet eine solche Trichotomie an, nicht nur, wenn er in bezug auf den Willen Gottes von einer dreifachen Möglichkeit spricht (*vult, non vult, permittit*. Vgl. vor allem S.th. I, q.19, a.9 ad 3), sondern auch an einer Stelle, wo er das bloße Fehlen eines *bonum*, das der Fall wäre, wenn Gott als Erstursache den Menschen nicht im Sein erhielte, vom *peccatum* unterscheidet: „Sicut creatura decideret in nihilum nisi per divinam potentiam contineretur, ita etiam deficeret in non bonum, si non contineretur a Deo. Non tamen sequitur, quod nisi contineretur a Deo per gratiam, rueret in peccatum; nisi solum de natura corrupta, quae de se habet inclinationem ad malum“ (De Malo, q.16, a.4 ad 22). Die Aussage setzt evidentermaßen einen Unterschied zwischen *non-bonum* und *peccatum* voraus: Das erstere wird in Zusammenhang mit einem hypothetischen Nicht-Handeln des Menschen gesetzt als Konsequenz daraus, daß ihm die Existenz entzogen wird, das andere mit einem Nicht-Handeln als Konsequenz aus der Verderbtheit der menschlichen Natur. Wenn wir zu diesen zwei Termini „das offensichtliche Dritte, *bonum*, hinzufügen, so haben wir unsere Trichotomie bezüglich der Ziele des Tuns“.³⁰

c) Schließlich anerkennt Thomas auch eine Trichotomie im Bereich des *verum*. Wenn wir die Wahrheit im ontologischen Sinne nehmen, d. h., die Übereinstimmung der geschaffenen Dinge mit dem göttlichen Verstand, der sie konzipiert hat (vgl. S.th. I, q.16, a.1; q.22, a.2), so finden wir zunächst im Bereich der Natur eine positive objektive Wahrheit der existierenden Dinge, die den göttlichen Ideen konform sind³¹; eine negative objektive Wahrheit der nicht existierenden (aber möglichen, weil den Ideen Gottes konformen) Dinge. Fügen wir die Realität des Wollens eines endlichen rationalen We-

³⁰ Lonergan, Gnade und Freiheit, 141.

³¹ „Res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini“ (S.th. I, q.16, a.1).

sens hinzu, so finden wir ein Drittes zwischen der Wahrheit der Dinge und ihrem einfachen Fehlen infolge einer rationalen Entscheidung, sie nicht zur Existenz zu bringen. Ein solches Drittes ist das Fehlen der objektiven Wahrheit in einem Wesen, das die Freiheit mißbraucht, um einer Realität die Existenz zu verweigern außerhalb, ja gegen die universale Ordnung des Wahren, die Gott ausgedacht, gewollt und mit seinem Gesetz als verpflichtend dem Menschen aufgetragen hat. Derart ist die objektive Falschheit des *malum morale* als die eines Nicht-Seins (nämlich die Verweigerung eines gesollten Willensaktes), das keine Gründe hat. Während die negative objektive Wahrheit einfach die Nicht-Verwirklichung einer ontologischen Wahrheit besagt, verstößt die absolute objektive Falschheit gegen die ontologische Wahrheit. Sie ist der Versuch, ein *regnum hominis* zu schaffen außer und gegen die allumfassende intelligible Herrschaft (*dominium*) Gottes, ein Reich also, in dem die Autonomie des Menschen von ihrer Quelle abgeschnitten wird. Dazu schreibt Thomas: „In rebus dependentibus a Deo, falsitas inveniri non potest per comparisonem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat: nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus; in quo malum culpae consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis“ (S.th. I, q.17, a.1).

Die These vom *malum morale* als *non-ens non-intelligibile* will nicht sagen, daß es das Böse als Faktum nicht gibt und auch nicht, daß dieses Faktum nicht erkannt werden kann. Vom *malum morale* sind in der Tat empirische Aussagen hinsichtlich seiner Existenz möglich (z.B. Peter hat gestohlen), wie auch eine empirische Klassifikation seiner Arten; denn die Sünden sind verschieden, je nachdem, gegen welche Tugend sie verstoßen. Was hinsichtlich der Sünde als objektiver Falschheit ausgeschlossen ist, ist das Verstehen und damit die erklärende Wissenschaft, die einer empirischen Wissenschaft folgt³². Eine solche Erklärung ist im Falle der Sünde nicht möglich, weil die Sünde *per definitionem* das schlechthin Nicht-Intelligible ist.

Denn „die Möglichkeit, daß wir irgendetwas verstehen, hängt letztlich von der Angemessenheit des Objekts zum göttlichen Verstand ab; und bei der absoluten Falschheit ist es genau diese Angemessenheit, die fehlt. Wir können die Sünde als Tatsache erkennen; wir können sie aber nicht in eine intelligible Korrelation zu anderen Dingen setzen, außer *per accidens*. D. h., eine Sünde kann mit einer anderen in Beziehung gesetzt werden, weil fehlerhafte Antezedenzen fehlerhafte Konsequenzen haben.“³³ So z. B. kann ich

³² Gemeint ist der Übergang vom Wissen um Fakten, die schon in der bloß deskriptiven Alltagserkenntnis stattfindet (wobei die Naturphänomene in ihren Beziehungen zu den Sinnen des Menschen verstanden werden), oder aber um Fakten, die erst in der Wissenschaft selbst erkannt werden, zur wissenschaftlichen Erklärung derselben, die in der Erfassung der Beziehungen der Dinge zueinander besteht. Warum dieser Übergang im Falle des *malum culpae* nicht möglich ist, wird im Text anhand des danach folgenden Zitats erläutert.

³³ Lonergan, Gnade und Freiheit, 143.

erklären, warum Peter gelogen hat: Er hat vorher gestohlen, und die Lüge war für ihn das geeignete Mittel, der Strafe zu entgehen. In diesem Sinne gibt es *per accidens* eine intelligible Relation zwischen beiden.

Ich habe vorher die Irrationalität der Sünde durch die irrationalen Zahlen in der Mathematik erläutert. Wie nun eine irrationale Zahl nicht in Beziehung zu den ganzen Zahlen in Form eines Quotienten zweier ganzer Zahlen gesetzt werden kann, so kann das metaphysische Irrationale der Sünde nicht erklärend oder kausal in Beziehung zu anderen Realitäten gesetzt werden. „Denn die Sünde ist wirklich irrational, sie ist eine Abkehr sowohl von der Anordnung des göttlichen Verstandes wie vom Gebot der rechten Vernunft.“³⁴

Das Gesagte ermöglicht, zwei Arten von Mysterien zu unterscheiden, von dem also, was wir nicht verstehen können. Es gibt die Mysterien des christlichen Glaubens. Sie sind Mysterien, d. h., wir können von ihnen kein direktes und adäquates Verstehen erhalten, weil sie in einem Übermaß an Intelligibilität bestehen³⁵. Es gibt das *mysterium iniquitatis*, das *malum morale*, von dem wir kein Verständnis erreichen können, weil es in sich selbst keine Intelligibilität hat.

6. Gott und die Zulassung des Bösen

Obwohl Gott in keiner Weise Erstursache des *malum morale* ist, gibt es doch vieles davon auf der Welt. Wie ist dies zu erklären, zumal keine Sünden begangen würden, wenn Gott gewollt hätte? Unter diesem Aspekt drängt sich erneut die Frage auf, wie sich sein Wille zum *malum culpae* verhält. Außerdem gibt es auf der Welt das *malum physicum*, was in der einen oder anderen Weise gegen die Vollkommenheit der einzelnen Dinge verstößt. Nun aber steht fest, daß das Böse als Böses kein Gegenstand des Willens sein kann³⁶. Wieso ist es dann vorhanden? Ist es unvermeidlich? Und weil es zumindest nicht ohne die Zulassung Gottes existiert, stellt sich die Frage, was Gott damit bezweckt.

³⁴ Ebd.

³⁵ Dies schließt aber die Möglichkeit eines analogen Verstehens derselben nicht aus. Der bekannte Text aus der dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils, der von einer „*aliquam mysteriorum intelligentiam*“ (DS 3016) spricht, drückt, indem er die augustinisch-anselmianisch-thomatische Tradition des *intellectus fidei* wiederaufnimmt, den Weg zu einem solchen Verstehen der Glaubensgeheimnisse aus. Dieser Weg geht von der Erkenntnis der Glaubensmysterien dank der göttlichen Offenbarung aus (wobei freilich diese „katechetische“ Erkenntnis bereits ein Common-sense-Verstehen der Termini einschließt, weil sonst die Glaubensaussagen keinen Sinn für den Gläubigen hätten) und gelangt über die Analogie mit unseren natürlichen Erkenntnissen und über den Zusammenhang der Mysterien untereinander und mit dem letzten Ziel des Menschen zu einem systematischen, analogen Verständnis des Geoffenbar-

³⁶ „Cum ratio boni sit ratio appetibilis, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquid malum, in quantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas“ (S.th. I, q.19, a.9).

6.1 Der Rahmen für das Verständnis des Bösen ist die Weltordnung

Der Rahmen, in dem Thomas die Frage nach dem Bösen überhaupt (nach dem physischen wie nach dem moralischen) behandelt, ist die Weltordnung. Die Weltordnung ist die Welt als ein intelligibles und vollständiges Ganzes, dessen Teile auf das Ganze in einer intelligiblen Weise bezogen sind³⁷. Die Ordnung findet sich sowohl im Ganzen, insofern es auf eine intelligible Weise durch Teile konstituiert ist, wie auch in den Teilen, insofern sie aufeinander und auf das Ganze bezogen sind. Nun gibt es eine Ordnung der Welt als ganzer, und zwar eine vollkommene Ordnung. Denn die tatsächlich existierende Welt ist die Verwirklichung einer der möglichen Welten, die Gott kennt, nicht wie wir, die wir von den einzelnen kleineren zu umfangreicheren Totalitäten aufsteigen³⁸, sondern durch seinen einfachen Versteheungsakt, der die ganze Reihe aller möglichen Welten als mögliche Manifestationen seiner Weisheit und Gutheit erfaßt und in diesen Totalitäten das Wesen der einzelnen Dinge als deren Bestandteile sieht. M.a.W., es ist innerhalb der Weltordnung, daß die Dinge das sind, was sie sind.

Dazu Thomas: „In Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius“ (S.th. I, q.25, a.5 ad 1). „Sapientis est ordinare“ lautet ein Spruch des Aristoteles³⁹, den Thomas immer wieder zitiert (vgl. z.B. S.th. I, q.1, a.6), wobei die gemeinte Ordnung in nichts anderem besteht als in intelligiblen Relationen, durch die eine geordnete Einheit entsteht. Eine solche geordnete Einheit kann vom guten und gerechten Willen Gottes nicht anders gewollt werden als eine vollständige. Denn „nihil est in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae“ (S.th. I, q.25, a.5; auch q.65, a.2). Andererseits gilt es, daß „operi a summo bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio“, wobei diese Vollkommenheit im „bonum ordinis diversorum“ besteht (CG II 45: 1226; III 69: 2447) und das ist, was „principaliter Deus intendit in rebus creatis“ (S.th. I, q.49, a.2).

Aus dieser Lehre von der Ordnung zieht Thomas die Folgerung, daß das existierende Universum „suppositis istis rebus“, aus denen es zusammengesetzt ist, „non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit“ (S.th. I, q.25, a.6 ad 3).

³⁷ Vgl. *Lonergans Skriptum* „De scientia atque voluntate Dei“, Nr. 12, wo der Autor Überlegungen über die Ordnung im Anschluß an die diesbezügliche Lehre von Thomas anstellt.

³⁸ Weil der Mensch Geist in Materie ist, ist sein Verstand ein Verstand im Prozeß: Von den Daten der Erfahrung ausgehend, forscht und argumentiert er, bis er „terminatur ad intellectum“ (S.th. II.II, q.8, a.1 ad 2). Wenn es auch wahr ist, daß wir die Dinge erfassen, insofern wir in der Mannigfaltigkeit der Daten einer Erfahrung eine Einheit und damit eine intelligible Totalität erfassen, handelt es sich doch um Totalitäten, die sich unserem diskursiven Verstand nach und nach als Teile größerer Totalitäten erweisen. Unser Wissen um die Weltordnung hängt also vom Wissen um kleinere Totalitäten und ihre gegenseitigen Relationen ab; deswegen verstehen wir vorgängig die Teile als das Ganze.

³⁹ *Aristoteles*, *Metaphysik*, I, 2: 282a 17–19.

Genau in diesem höchsten geschaffenen Gut liegt das innere Ziel der Schöpfung, während das äußere Ziel derselben in Gott als dem unendlichen Gut liegt (vgl. S.th. I, q.103, a.2 ad 3; auch q.44, a.4; CG I, c.78, § 663).

All dies bedeutet freilich nicht, daß Gott keine bessere Welt hätte schaffen können; denn jegliche geschaffene und deshalb endliche Realität vermag nicht die unendliche Weisheit und Macht Gottes auszuschöpfen: „Ordo a divina sapientia rebus inditus ... non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem“ (S.th. I, q.25, a.5)

Auf der Grundlage dieser Konzeption löst Thomas die Frage nach der Rechtfertigung des Bösen durch den Hinweis auf die positive Bedeutung des *malum particulare* im Hinblick auf die Vollkommenheit des Ganzen. Innerhalb dieser Argumentation unterscheidet er dann die Haltung des göttlichen Willens zum *malum physicum* von der zum *malum morale*.

6.2 Das *malum physicum*

Von der Lehre der Weltordnung her ist der Schritt zur Erklärung des Bösen kurz. Ein Text in S.th. I, q.48, a.2 ad 3, formuliert den Gang der Argumentation besonders deutlich: „Deus ... facit quod melius est in toto; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum ... Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediende. Tum quia providentiae non est naturas destruere, sed salvare ... ipsa autem natura hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchiridion⁴⁰, Deus est adeo potens, quod etiam potest bene facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus.“

Zur Erklärung der einzelnen Fälle des Bösen beruft sich Thomas auf die verschiedenen Aspekte der Vollkommenheit des Ganzen. Exemplarisch hierzu ist CG III, 71; zahlreiche andere Texte, insbesondere über die Vorsehung Gottes, sind nichts anderes als Varianten des hier Vorgetragenen.

Zuerst verlangt die Vielfalt der Dinge die Ungleichheit derselben; dies ermöglicht eine stufenartige Ordnung der Dinge, die zur *perfecta bonitas* beiträgt. Zu diesen unterschiedlichen Stufen der Gutheit gehören auch die Dinge, die von ihrer Gutheit abweichen können; dies aber ist ein *defectus boni*, d. h. ein *malum*. Andererseits aber erwächst aus einer solchen vielfältigen Ordnung ein *summus decor* des Ganzen (2469; vgl. auch ‚De Veritate‘, q.5, a.4 ad 4).

⁴⁰ Enchiridion, c. 11; ML 40, 236. Dieses Leitprinzip wird von Thomas in der Problematik des Bösen immer wieder angeführt. Vgl. S.th. I, q.2, a.3 ad 1; q.22, a.2 ad 2.

Ein wichtiges Argument für die Erklärung des Bösen findet Thomas in der Gerechtigkeit der göttlichen Herrschaft, welche darin besteht, daß die geschaffenen Dinge „secundum modum propriae naturae“ tätig sind. Nun aber „ex hoc quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus: cum, propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere“ (2470).

Dieser Aspekt, wie Gott seine Herrschaft ausübt, wird bei Thomas mit der ontologischen Wahrheit der Dinge in Verbindung gesetzt. Eine solche Wahrheit besteht in der Übereinstimmung der Dinge mit dem göttlichen Verstand, der sie entworfen hat (S.th. I, q.21, a.2). Nun aber erhalten die Dinge von Gott zuallererst das *esse*, auf das das *agere* folgt (CG III 69: 2450). Deshalb gehört zur Wahrheit der Dinge, daß sie eine eigene Tätigkeit ausüben. Dies aber schließt sowohl die Möglichkeit eines Versagens bei den niedrigeren Dinge ein, wie auch, daß einige Dinge zur Erhaltung und Entfaltung anderer geopfert werden. Kurzum: „Wenn die göttliche Vorsehung das *malum* völlig aus der Gesamtheit der Dinge ausschlösse, würde notwendig auch die Vielheit des Guten verringert“ (CG III 71: 2472).

Zusammenfassend kann folgendes gesagt werden: Das partikuläre *malum physicum* läßt sich vom umfassenderen Gesichtspunkt der Weltordnung relativieren. Infolgedessen kann Gott das *malum physicum* wollen, wenn auch nicht formal als Böses, so doch indirekt um des größeren Gutes der Weltordnung willen. Aus diesem Grund gehört das *malum physicum* in den ursprünglichen Plan Gottes. Dieser umfassende Gesichtspunkt ist der Gesichtspunkt Gottes, der in seiner Weisheit die Weltordnung konzipiert hat und diese Ordnung in seiner Herrschaft und Vorsehung umsetzt. Der Gesichtspunkt Gottes ist der Gesichtspunkt desjenigen, der sich um alles kümmert, ohne aber das einzelne in dem, was zu ihm gehört, zu vernachlässigen: „Aliter de eo est qui curam habet alicuius particularis, et de providore universalis. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest: sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi ... Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo: non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum“ (S.th. I, q.22, a.2 ad 2).

Dies bedeutet, je mehr es uns gelingt, die Weltordnung einzusehen, desto mehr vermögen wir, die Existenz des *malum physicum* zu verstehen; denn vom universalen Gesichtspunkt aus erschließt sich die Gutheit des partikulären Übels.

Auf der Grundlage der modernen naturwissenschaftlichen Kenntnisse können alle Unzulänglichkeiten der Weltordnung auf jene umfassende In-

telligibilität des Universums zurückgeführt werden, die Lonergan eine „verallgemeinerte emergente Wahrscheinlichkeit“ nennt. „Denn in einer solchen Ordnung geht die ungeordnete Menge dem formalen Gut höherer Einheiten und höherer Ordnungen voraus; das Unentwickelte geht dem Entwickelten voraus; es gibt Fehlstarts, Zusammenbrüche, Versagen; Fortschritt geschieht um den Preis des Risikos; Sicherheit paart sich mit Sterilität; und das Leben des Menschen wird von einer Intelligenz gelenkt, die entwickelt, und von einer Willigkeit, die erworben werden muß.“⁴¹

6.3 *Das malum morale*

Es fällt auf, daß Thomas dasselbe Argument der Weltordnung, welches die Existenz des *malum physicum* erklärt, auch zur Erklärung der Existenz des *malum morale* heranzieht. Das im vorigen Abschnitt zitierte Beispiel aus der S.th. I, q.22, a.2 ad 2 von der Verfolgung der Tyrannen, die im Lichte der Geduld der Märtyrer verständlich wird, stellt in verschiedenen Formulierungen das Standardbeispiel der thomasischen Theodizee in dieser Hinsicht dar (vgl. auch S.th. I, q.48, a.2 ad 3; CG III, 71: 2472; De Potentia, q.3, a.6 ad 4).

Daß die Existenz des *malum morale* im Lichte eines damit irgendwie zusammenhängenden moralisch Guten verständlich wird (was allerdings nicht einer Rechtfertigung des Bösen gleichkommt!), geht nicht nur aus den Beispielen des Thomas hervor, sondern wird auch ausdrücklich behauptet. Im Traktat „De substantiis separatis“ löst Thomas den Einwand, daß aus Gott als dem höchsten Gut nur Gutes hervorgehen kann und daß deshalb die einzelnen Dinge, bei denen, vor allem bei den Menschen, soviel Böses passiert, keiner Vorsehung Gottes unterstehen (c.13: 118), mit zwei Argumenten auf: erstens, mit der oben bereits zur Sprache gebrachten „Gerechtigkeit“ Gottes; zweitens, „tum quia ex malo unius provenit bonum alterius, sicut in rebus naturalibus corruptio unius est alterius generatio, et in moralibus ex persecutione tyranni sequitur patientia iusti; unde [Deus] per divinam providentiam non docuit totaliter mala impediri“ (c.15: 138).

Die formale Gleichheit in der Argumentation zur Erklärung der Existenz des *malum physicum* wie des *malum morale* ist unübersehbar. Daraus folgt aber nicht, daß Thomas den wesentlichen Unterschied beider Arten des Bösen und damit den Unterschied im Wollen Gottes ihnen gegenüber nicht kennt. Über das *malum physicum* habe ich mich bereits im Abschnitt 6.2 geäußert. Das Übel ist zwar eine *privatio boni* und in diesem Sinne ein *non-ens*, aber es ist ein *non-ens intelligibile*, wie aus dem Zusammenhang zwischen dem *malum naturalis defectus* und einem damit ermöglichten Gut hervorgeht. Deswegen gehören solche Fälle des Bösen zur Vollkommenheit der Welt. Dies bedeutet, daß in der Perspektive des höheren Gutes

⁴¹ Lonergan, Insight, 666f.

der Universalordnung die natürlichen Defekte eine eigene Intelligibilität aufweisen.

All dies gilt für das *malum morale* nicht. Denn die *privatio boni*, in der es besteht, ist ein *non-ens non-intelligibile*: Es hat schlechthin keine Intelligibilität und hat deshalb in sich auch keinen Grund seiner Existenz. Auch wenn jemand die Ordnung des Universums vollständig erfassen würde, würde er das *malum morale* nicht verstehen. Freilich ist das *malum morale* eines Menschen insofern nur ein partikuläres Böses, als das Individuum gegen sein eigenes Gut verstößt, welches darin besteht, daß sein rationales Streben der Vorschrift der Vernunft folgt. Aber es ist zugleich, was seine „Natur“ angeht, ein schlechthin Böses. Denn sündigen bedeutet, gegen die von Gott entworfene, gewollte und erlassene intelligible Ordnung des Universums zu handeln. Was aber gegen die universale Ordnung verstößt, kann zu keiner intelligiblen Totalität gehören und ist deshalb absolut böse. Der Umstand, daß Gott, der das Böse weder konzipiert noch eingeplant hat, dennoch imstande ist, aus ihm etwas Gutes hervorgehen zu lassen, spricht zwar für die Weisheit, Güte und Allmacht Gottes, verleiht aber diesem *malum* keine Intelligibilität und damit keine Rechtfertigung⁴². Es liegt außerhalb der Absicht des Sünders, daß aus seiner Sünde etwas Gutes hervorgeht. Daß jemand anderer vielleicht diese Sünde als Anlaß oder Ansporn zum Guten nehmen könnte, bedeutet eine *Per-accidens*-Hinordnung des Bösen auf das Gute hin und qualifiziert deshalb den Willen des Sünders nicht (Vgl. S.th. I, q.19, a.9 ad 1).

Das *malum morale* läßt sich nicht relativieren, weil der Horizont des Willens als rationalen Strebens der uneingeschränkte Horizont des Seins ist. Obwohl Gott in seiner *scientia media* aufgrund seiner eigenen Transzendenz um das *malum morale* weiß, gehört es in keiner Weise zu seinem ursprünglichen Plan, auch nicht indirekt, weil *in moralibus* (in denen es um einen absoluten Wert geht) keine Aufrechnung von Bösem gegen Gutes zulässig ist.

Die Haltung Gottes zum Bösen überhaupt wird von Thomas in S.th. I, q.19, a.9, „Utrum voluntas Dei sit malorum“, behandelt. Das Grundprinzip dafür ist, daß es unmöglich ist, das Böse als Böses zu erstreben. Etwas Böses könne nur *per accidens* erstrebt werden, insofern es aus einem Gut folgt. Aber ein solches Böses würde nicht einmal *per accidens* erstrebt werden, wenn das damit zusammenhängende Gut nicht mehr erstrebt würde als das Gut, dessen man wegen des Bösen beraubt wird (das Böse ist ja eine *privatio boni*). Was Gott betrifft, schreibt Thomas, so will er nichts mehr als seine eigene unendliche Güte; er will aber ein (partikuläres) Gut mehr als ein ande-

⁴² „Schuld wird nicht dadurch zu etwas Positivem, daß aus ihr Reifung werden kann ... Schon Paulus hat den Römern das Mißverständnis seiner Gnadenlehre austreiben müssen, nachdem die Sünde Gnade hervorgebracht habe, könne man ja wohl ruhig bei der Sünde bleiben (Röm 6,15). Daß Gott auch unsere Sünden zum Guten wenden kann, heißt nicht, daß Sündigen gut ist“ (Kardinal J. Ratzinger in einem Interview in: „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ vom 22. 9. 2000, 52).

res. Daraus folgert Thomas die Haltung Gottes gegenüber dem Bösen. Erstens, „malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult“. Denn hier besteht das *malum* darin, daß man eines unendlichen Gutes beraubt wird. Zweitens, „sed malum naturalis defectus, vel malum poenae [das ebenfalls zum *malum physicum* gehört] vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum“. Im Bereich des *malum physicum* ist das *Per-accidens*-Erstreben (indirektes Wollen) eines Bösen möglich, wenn das damit zusammenhängende Gut, das per se gewollt wird, höher ist, als das in Kauf genommene Böse.

Von besonderer Bedeutung zur Klärung der Sache ist die Lösung des dritten Einwands: „Mala fieri, et non fieri, sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri: quia, cum mala quaedam fiant, non semper voluntas Dei impletur. Ergo Deus vult mala fieri.“⁴³ Thomas gibt zu, daß das vorgetragene Dilemma (*fieri – non fieri*) eine *oppositio contradictoria* darstellt, so daß es kein Drittes zuläßt. Hier aber gehe es um das Wollen Gottes im Verhältnis zum Bösen. Dazu gilt es: „velle fieri mala, et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum“. M.a.W., die Disjunktion ist dort nicht mehr vollständig, wo die *contradictoria oppositio* in obliquo gesetzt wird, nämlich bezogen auf dasselbe positive *velle*. Hier ist deshalb ein Drittes im Wollen möglich: „Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.“

Welches das Gute ist, das die Zulassung des (moralisch) Bösen erklärt und damit rechtfertigt, wurde bereits erörtert. Zu klären bleibt jetzt die Zulassung selbst: Was für ein Wollen ist sie? Bei Thomas wird der Terminus *permittere* (wie auch *sinere*) in einem zweifachen Sinn genommen.

a) In einem weiteren Sinn spricht Thomas davon, daß Gott das *malum physicum* zuläßt. So an der schon erörterten Stelle der S.th. I, q.22, a.2 ad 2, wo vom *provisor universalis* gesagt wird, daß er „permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius“. Aufschlußreich ist der Umstand, daß von den zwei Beispielen zur Zulassung von „defectus ... in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum“ eines sich auf das *malum physicum* (*occisio animalium*), das andere auf das *malum morale* (*persecutio tyrannorum*) bezieht.

⁴³ Das Wollen Gottes wird hier im weitesten Sinne genommen. Es umfaßt 1) sein direktes Wollen des Guten, 2) sein indirektes Wollen des *malum physicum*, 3) sein Wollen (= Zulassen) des sündhaften Wollens des Menschen. Die Wahrheit der Aussage: „Deus non vult mala non fieri“ erhellt aus dem tatsächlichen Vorkommen sowohl des *malum physicum* wie des *malum morale* („cum mala quaedam fiant“). Daß Thomas das Vorkommen des Bösen mit der Verneinung, daß die *voluntas Dei* nicht erfüllt werde, in Zusammenhang bringt, hat nur dann Sinn, wenn er die These vertritt, daß alles, was auf der Welt passiert, von Gott gewollt wird. Damit aber ist keineswegs gesagt, daß für ihn die genannten drei Arten des göttlichen Wollens einerlei sind. Sie sind verschieden entsprechend ihren verschiedenen Objekten. Die im Texte vorgetragene Überlegungen des hl. Thomas gehen darauf hinaus, den Sinn und damit die „Rechtfertigung“ der zweiten und dritten Art des göttlichen Wollens zu ermitteln.

Insofern *permittere* vom *malum physicum* gesagt wird, handelt es sich um *permittere* im weiteren Sinn, das genau ein indirektes Wollen bezeichnet, ein Wollen nämlich, das die Konsequenz eines anderen (direkten) Wollens desselben Subjektes ist. Wie wir gesehen haben (bei der Erläuterung von CG III, 71), impliziert das Wollen der verschiedenen Vollkommenheitsstufen auf der Welt sowie der Schönheit der Welt als Resultat mehrerer verschiedener Bestandteile und auch die Bejahung der ontologischen Wahrheit der Dinge die Existenz verschiedentlich limitierter Vollkommenheiten, ja auch Mängel in den einzelnen Dingen bis hin zum Verderben des einen zugunsten der Zeugung bzw. der Entfaltung oder der Erhaltung eines anderen. Für dieses indirekte Wollen verwendet Thomas den Terminus *permittere*. So in S.th. I, q.48, a.2 ad 2; CG III 71: 2470; De Veritate q.5, a.4 ad 4; De Potentia q.3, a.6 ad 4; De spiritualibus creaturis, c.15: 138 usw.

b) Im engeren Sinne wird *permittere* genommen, wenn es in Verbindung mit der Existenz des *malum morale* gesetzt wird. Während *permittere* im weiteren Sinn ein Wollen des Bösen als Konsequenz des eigenen Wollens des Guten besagt, bedeutet es im engeren Sinne ein Wollen, das sich auf das Wollen eines anderen (nämlich des Sünders) bezieht, das aber Gott sich in keiner Weise zu eigen macht. Denn das Wollen, worauf sich die göttliche Zulassung bezieht, ist ein Wollen des *formale peccati*, welches in keinem umfassenden Gut enthalten ist als dessen Teil oder Folgerung, sondern schlechthin böse und deshalb von Gott *nullo modo* gewollt wird (S.th. I, q.19, a.9).

In welchem Sinne ist dieses *permittere* eines *malum culpae* gut, wie Thomas im ad tertium behauptet? Es ist gut als ein Fall der „Gerechtigkeit“ Gottes (vgl. S.th. I, q.21, a.2), die darin besteht, daß Gott durch die Zweitursachen wirken will, und zwar gemäß ihrer jeweiligen Wirkweise, also gemäß ihrer ontologischen Wahrheit. Nun gehört zum Wesen des menschlichen Willens die Freiheit, d.h. die Selbstbestimmung sowohl hinsichtlich der Spezifikation wie auch hinsichtlich der Durchführung des Willensaktes. Aber zwischen dem von Gott gewollten freien Willen und dessen tatsächlichen Vollzug im Falle eines bösen Willensaktes besteht kein intelligibler Zusammenhang. Denn weit entfernt davon, von Gott gewollt zu sein, wenn auch nur indirekt, geschieht das schuldhafte Versagen des menschlichen Willens gegen den Willen Gottes, der positiv dem Menschen die zureichende Gnade gewährt⁴⁴, damit er nicht in Sünde fällt, und negativ die Sünde verbietet, dem Sünder mit Strafen droht, die Unbußfertigkeit mit der ewigen Verdammnis ahndet.

⁴⁴ Wenn man, wie vor allem im berühmten Gnadenstreit, zwischen *gratia* (bloß) *sufficiens* und *gratia efficax* unterscheidet, je nachdem, ob der Mensch der Gnade folgt oder nicht, so besteht der Unterschied zwischen der *gratia efficax* und der *gratia sufficiens* bloß in einer äußeren Benennung, nämlich im Vorhandensein des guten Aktes, wofür Gott die Gnade gegeben hat, und nicht in einer der *gratia efficax* innewohnenden Realität. Denn sonst wäre die bloß (!) zureichende Gnade in Wahrheit nicht zureichend.

Andererseits aber könnte es keine Sünden geben, wenn Gott gewollt hätte, daß sie nicht geschehen. Das *permittere* bezeichnet also in Gott jenes Dritte zwischen seinem Wollen, das hinsichtlich des *malum culpae* völlig ausgeschlossen ist, und seinem Nicht-Wollen, das kontrafaktisch ist.

Die theologische Tradition kennt eine terminologische Distinktion des (einen und unendlichen) Wollens Gottes, die dem besonderen Charakter des *permittere* Rechnung trägt: Es gibt eine *voluntas antecedens* (zuvorkommenden Willen) und eine *voluntas consequens* (nachfolgenden Willen).

Der zuvorkommende Wille besagt den einen, tatsächlichen Willen Gottes, insofern er alles betrifft, was Gott will, daß es existiert, indem er nicht das Wollen eines anderen (des Menschen) zuläßt, sondern seinen eigenen Willen gebraucht. Wenn man also das Wollen im eigentlichen Sinne nimmt, nämlich als die Beziehung des rationalen Strebens nach dem Guten und all dem, was mit dem Guten auf intelligible Weise zusammenhängt – wobei das so verstandene Wollen das *permittere* (im engeren Sinne) nicht einschließt –, wird der Wille Gottes zuvorkommend genannt.

Der nachfolgende Wille besagt den einen, tatsächlichen Willen Gottes, insofern er schlechthin alles betrifft, was es gibt. Von diesem Willen gilt, daß es auf der Welt nichts geben kann, wenn Gott es nicht will. Insofern also das Wollen in weiterem Sinne genommen wird, so daß es auch das *permittere* einschließt, spricht man von einem nachfolgenden Willen.

Gemäß dieser Terminologie⁴⁵ muß man sagen, daß Gott mit seinem zuvorkommenden Wollen die Zulassung der Sünden will, während er mit seinem nachfolgenden Wollen die zugelassenen Sünden will. Denn, wie oben erläutert, die Zulassung der Sünden ist gut und wird deshalb mit einem zuvorkommendem Wollen gewollt, während die zugelassenen Sünden etwas schlechthin Böses sind, so daß sie in keiner Weise von Gott mit seinem zuvorkommenden Wollen gewollt werden, obwohl sie, insofern sie zugelassen werden, mit einem nachfolgenden Wollen gewollt werden.

6.4 *Das malum morale* und die Wahrung der Freiheit

In der thomasischen Erklärung von der Existenz des *malum morale* fällt auf, daß Thomas die landläufige Erklärung nicht bringt, derzufolge Gott das *malum culpae* zuläßt, um die Freiheit, in der das Eigentümliche und die Würde des Menschen unter allen Geschöpfen auf Erden besteht, zu wahren. Wahr an dieser Erklärung ist, daß die Existenz der Sünden mit jener „Gerechtigkeit“ Gottes zusammenhängt, von der Thomas spricht (S.th. I, q.21, a.2), daß nämlich Gott durch die Zweitursache wirken will, obwohl er seine Herrschaft (*dominium*) über die Schöpfung ebensogut wahrnehmen

⁴⁵ Allerdings werden diese Termini in der theologischen Literatur nicht einheitlich definiert. Zur selben Distinktion vgl. auch *Thomas*, De Veritate, q.23, a.2; S.th. I, q.19, a.6 ad 1. Hier lehne ich mich an *Lonerigans* „De scientia atque voluntate Die“, Nr. 21, an.

könnte, wenn er allein in seiner Allmacht tun würde, was er durch die Zweitursachen tut⁴⁶. Weil nun der menschliche Wille – seiner eigenen Dynamik, der universalen Ordnung der Dinge und dem Willen Gottes entgegen – sich weigern kann, das Gute zu wollen, so schließt die Gerechtigkeit Gottes die Möglichkeit mit ein, daß der Mensch sündigt.

Damit allein aber ist die Tatsache der Sünden nicht erklärt; denn es liegt kein intelligibler Zusammenhang zwischen der Freiheit und der Begehung von Sünden vor. Die Frage bleibt: Wieso gibt es Sünden? Der übliche Verweis auf die Freiheit, die Gott respektieren bzw. wahren will, greift deshalb nicht, weil Gott aufgrund seiner Transzendenz in keinem Fall der Freiheit des Menschen Abbruch tut, egal ob er eine Welt erschafft, in der Sünden vorkommen, oder aber eine Welt, in der die Menschen de facto nicht sündigen. Andererseits aber kann es kein *factum brutum* geben, weil nichts existieren oder vorkommen kann, ohne daß Gott es will und sei es nur nach jener „minimalen“ Art von Wollen, die das Zulassen ist. Nun aber muß auch dieses göttliche Wollen eine Erklärung haben, d. h., ein rationales Wollen sein, das ein *bonum* beabsichtigt.

Infolge seiner tiefen Einsicht in jene Eigenschaft, die Gott allein zukommt, nämlich die Transzendenz, verwendet Thomas das Argument der Wahrung der menschlichen Freiheit nicht. Er sieht vielmehr die Erklärung der Zulassung des *malum morale* im schon zitierten Wort aus dem „Enchiridion“ des hl. Augustinus, für den Gott derart allmächtig und gut ist, daß er „benefacere etiam de malo“ kann – und zwar ein größeres *bonum* als das *malum* der Sünde.

Der obige Verweis auf die Transzendenz, deretwegen Gott die menschliche Freiheit in einer Welt, in der die Menschen nicht sündigen, ebensogut wie in unserer tatsächlichen Welt, in der gesündigt wird, bewahren würde, läßt die Frage aufkommen, warum Gott die erstere, für uns „günstigere“ Möglichkeit nicht gewählt hat. Hierzu finden wir eine zweite signifikante Unterlassung in den Ausführungen des Thomas über das Böse. Der Grund, warum Thomas diese Frage nicht gestellt hat, dürfte auf seine allgemeine Zurückhaltung hinsichtlich der möglichen Welten zurückzuführen sei. Thomas anerkennt die Allmacht Gottes dahingehend, daß er alles tun kann, was in sich keinen Widerspruch enthält, also alles Intelligible. Aber außer den allgemeinen Aussagen über die möglichen Welten, die wir aus unserer Erkenntnis Gottes ableiten können, sind wir nicht imstande, ins Detail zu gehen. Dies erklärt die Nüchternheit, mit der Thomas in der quaestio 25 der S.th. I, „De divina potentia“, auf die Frage der möglichen Welten eingeht.

Mit dem Bösen konfrontiert, begnügt er sich, Gott zu „rechtfertigen“, indem er die Intelligibilität dieser Welt untersucht, welche erklärt, warum Gott indirekt das *malum physicum* wollen und das *malum morale* zulassen kann, ohne daß seine Heiligkeit und Güte in irgendeiner Weise tangiert

⁴⁶ Dies käme allerdings einer *De-facto*-Aufhebung der menschlichen Freiheit gleich.

würden. Zur Erklärung der Existenz der Sünden könnte man auch den Gedanken, den Thomas von Augustinus übernimmt, nämlich Gottes „benefacere etiam de malis“, weiter in eine Richtung entfalten, auf die Thomas selbst im bereits untersuchten Kapitel 71 von CG III hinweist: „Si nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem“ (2474). Es ist nicht unangebracht, von einer „Erziehung des Menschengeschlechtes“ zu sprechen, die Gott auch durch die Sünden vornimmt. Denn wir würden vieles über uns selbst und über Gott nicht erfahren, und es würden viele Anlässe und Aufforderungen zur Übung der Tugenden fehlen, wenn es Sünden weder von uns noch von anderen gäbe.

Ich glaube, nicht fehl zu gehen, wenn ich vermute, daß die existentielle Wucht, mit der sich dem um sein ewiges Heil besorgten Menschen die Frage aufdrängt, warum Gott nicht eine Welt geschaffen hat, in der keine Sünden geschehen,⁴⁷ in der Tat den verzweifelten Versuch des Sünders darstellt, sich auf eine Alternative zu berufen, in die wir keine Einsicht haben und die wir kein Recht haben einzufordern. Es ist der Versuch, die Wahrheit über den eigentlichen Verantwortlichen für die Sünde niederzuhalten und dessen Verantwortung auf Gott abzuwälzen, der eben nicht die Welt geschaffen hat, in der der Mensch nicht gesündigt hätte. Es ist der Versuch des Menschen, die ihn anklagende Einsicht zu verdrängen, die Thomas im Kontext der Frage nach der Reprobation mit den Worten des Propheten Hosea formuliert: „Perditio tua, Israel, ex te.“⁴⁸

6.5 Das aus dem formale peccati sich ergebende Böse

Obwohl die der bisherigen Untersuchung zugrundeliegende Dichotomie, *malum morale* und *malum physicum*, an sich eine vollständige ist, ist es angebracht, einen Bereich des Bösen näher in Betracht zu ziehen, der zwar nicht in der bösen Willensentscheidung besteht, die wir als das *formale pec-*

⁴⁷ Auf dasselbe würde die Frage hinauskommen, warum Gott nicht alle Menschen zum Heil prädestiniert hat. Diese Frage, die in die theologische Gnadenlehre gehört, soll hier nicht im einzelnen erörtert werden. Es sei dennoch auf das einschlägige Grundprinzip des Thomas hingewiesen, daß nämlich Gott Erstursache des guten, aber nicht des bösen Willensaktes ist. Daraus folgt, daß Prädestination (Auserwählung) und Reprobation *pars providentiae* sind (S.th. I, q.23, a.3), d. h., der Art und Weise, wie Gott die Weltordnung kennt und ausführt. Aber „während die Prädestination den Auserwählten sowohl die Verdienste als auch deren folgerichtige Belohnung verleiht, haben die Verworfenen ihre Sünden allein aus sich selbst; deshalb ist die Sünde Ursache der Strafe in einer Art und Weise, wie das Verdienst nicht Ursache der Seligkeit ist“ (Lonergan, Gnade und Freiheit, 144. Vgl. S.th. I, q.23, a.3 ad 2). Die Frage nach der Reprobation kommt also auf die Frage nach dem *permittere* Gottes im engeren Sinn hinaus, nämlich auf Gottes „voluntas permittendi aliquem in culpam cadere, et inferendi damnationis poenam pro culpa“ (ebd. ad 1). Die Erklärung des *permittere* ist, wie schon gesagt, „ne multa bona impediantur“ (ebd. a.5 ad 3).

⁴⁸ So die Fassung von Hos 13,9 in S.th. I, q.23, a.3, ob. 2 und ad 2.: „Perditio tua, Israel, ex te; tantummodo ex me auxilium tuum.“ Die Vulgata liest: „Perditio tua Israel; tantummodo in me auxilium tuum.“

cati analysiert haben, jedoch mit dem *formale peccati* am nächsten zusammenhängt⁴⁹.

Es handelt sich um etwas, das normalerweise zur Ausführung und damit zur Vollständigkeit des bösen Willensaktes gehört, um etwas, das die moralische Einstellung des Menschen betrifft, und, im Falle der Strafe, um eine Konsequenz des *formale peccati*, die von der Gerechtigkeit gefordert wird. Gemeint sind also das *materiale peccati formalis*, die Laster, das Ärgernis und das *malum poenae*⁵⁰. Der Wille Gottes verhält sich zu diesen Fällen von Bösem anders als zum *malum naturalis defectus*, insofern diese Fälle die Zulassung des *malum culpae* voraussetzen und aus seiner tatsächlichen Begehung folgen. Ansonsten verhält sich der Wille Gottes zu ihnen ähnlich wie zum *malum physicum*, insofern es sich um ein partikuläres Böses handelt, das in einem *bonum commune* enthalten ist. Die obige Erklärung der These, daß Gott Erstursache des *malum physicum* ist, gilt deshalb auch für die These, daß Gott Erstursache dieses sich aus dem *formale peccati* ergebenden Bösen ist.

Das *materiale peccati* (d. h., die Ausführung des *formale peccati* durch geistige und leibliche Handlungen, wie z. B. alle Akte, mit denen jemand einen Mord begeht) ist in dem umfassenden Gut enthalten, daß der Mensch Herr über seine Handlungen ist (er kann frei über sie disponieren).

Die Laster, die das Sündigen nach sich zieht, gründen in jenem umfassenden Gut, das das Gesetz unserer Psyche ist, dessentwegen die psychischen Akte eine Haltung hinterlassen, so daß wir uns Habitus erwerben können.

Das Ärgernis (*scandalum*) ist in jenem umfassenden Gut enthalten, daß es die Fähigkeit des Menschen ist, von anderen zu lernen und von ihnen bewegt zu werden.

Das *malum poenae* schließlich ist in der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit enthalten, die die Guten belohnt und die Bösen bestraft, wobei diese Gerechtigkeit ein großes, alle Menschen angehendes Gut ist.

7. Die Frage nach dem Bösen wird zur Frage eines *intellectus quaerens fidem*

In diesem Aufsatz wurde der Versuch unternommen, der immer wiederkehrenden Frage nach dem Bösen, die oft zu einer bedrängenden existentiellen Frage wird, eine Antwort zu geben. Die vorgelegte Antwort schöpfte

⁴⁹ Aus demselben Grund unterscheidet *Loneragan* in *Insight*, 666, terminologisch zwischen „basic sin“ und „moral evils“. Unter Grundsünde versteht er „das Versagen des freien Willens, einen moralisch verpflichtenden Handlungsverlauf zu wählen, oder sein Versagen, einen moralisch verwerflichen Handlungsverlauf abzulehnen“. Unter moralischen Übeln versteht er „die Folgerungen der Grundsünde. Aus der Grundsünde, nicht zu wollen, was man wollen sollte, folgen moralische Übel der Auslassung und eine Steigerung der Versuchung in sich selbst oder in anderen zu weiteren Grundsünden. Aus der Grundsünde, unerlaubte Absichten nicht beiseite zu räumen, folgt ihre Ausführung und eine positivere Steigerung der Spannung und der Versuchung in sich selbst und in seinem sozialen Milieu“ (vgl. weiter oben Anm. 17).

⁵⁰ Vgl. dazu *Loneragan*, *De scientia atque voluntate Dei*, Nr. 21 d.

aus einer langen Tradition innerhalb des christlichen Denkens, insbesondere aus Thomas von Aquin und der ihm verpflichteten theologischen Tradition. Bei der Argumentation selbst war es mein Anliegen, möglichst im Bereich jenes Denkens zu bleiben, für das im Prinzip die menschliche Vernunft zuständig ist.

Die Erklärung des *malum physicum* bestand darin, das partikuläre Böse im Lichte der umfassenden Weltordnung zu verstehen, die dem uneingeschränkten Horizont der Vernunft entspricht. Wir vermögen freilich eher selten genau einzusehen, wie das Böse im Einzelfall seinen Sinn von einem anderen Gut erhält, zu dem es beiträgt; meistens müssen wir uns damit zufrieden geben, die Tendenz und den allgemeinen Umriss einer solchen Struktur des Weltalls zu erblicken.

Die Antwort auf die Frage nach dem *malum morale* war deshalb schwieriger, weil dieses Böse selbst, von dem eine Erklärung gesucht wird, sich in seinem Wesen als das Nicht-Intelligible erweist. Weit entfernt davon, hier eine Erklärung dieses Bösen zu finden, waren wir also mit dem Mysterium einer Bosheit konfrontiert, die am radikalsten jene Rationalität und Selbstverantwortung negiert, die den Menschen von allen anderen Geschöpfen unterscheidet und über sie stellt. Hier bestand die Möglichkeit, die Existenz des Bösen zu erklären, negativ in der Einsicht, daß Gott in keiner Weise das *malum morale* will und als Erstursache hervorbringt; positiv darin, daß Gott in seiner Weisheit, Allmacht und Güte imstande ist, aus dem Bösen der Sünde Gutes entstehen zu lassen.

Hinsichtlich des *malum morale* ist die Hilfeleistung der göttlichen Offenbarung zum rationalen Verständnis der Natur des *malum culpae* sowie seiner Existenz von entscheidender Bedeutung. Die hier entwickelte Theodizee ist deshalb unter diesem Aspekt, wenn nicht de jure, so doch de facto, auf der Grundlage einer Philosophie entwickelt worden, die dem christlichen Glauben wesentliche Einsichten in die menschliche Existenz und deren letztes Ziel verdankt.

Andererseits aber ist unsere Erfahrung des Bösen eine solche, die von sich aus zumindest die Ahnung aufkommen läßt, daß dem Problem des Bösen etwas mehr als bloß die „Natur“ der sichtbaren Dinge und des Menschen selbst in ihrer Endlichkeit (das Leibnizianische *malum metaphysicum*) zugrundeliegt. Angesichts bestimmter Ausdrucksformen des *malum physicum* und noch mehr des *malum morale*, die den Menschen näher angehen, stellt sich die Frage, ob all das nur Folge der Endlichkeit jedes Geschöpfes und Moment der aufwärts gerichteten Dynamik der materiellen Welt und des sich entwickelnden menschlichen Geistes sei, oder doch, gerade was das Ausmaß und den Grad des Bösen anbelangt, auch als Konsequenz eines ursprünglichen *malum morale*, das den weisen Plan Gottes verwüstet hat, zu interpretieren sei. In diesem Sinne schreibt Thomas „peccati originalis in humano genere probabiliter [!] quaedam signa apparent. Cum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus praemium et malis

poenam retribuat, ... ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae ordinantur: scilicet fames, sitis, et alia huiusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem; et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis“ (CG IV 52: 3875).

An diesem Punkt wird die Vernunft, die über das Böse reflektiert, aufgefordert, über sich selbst hinauszugehen und nach einer höheren Weisheit zu suchen. Die philosophische Theodizee wird somit zu einem *intellectus quaerens fidem*. Im Lichte des Glaubens an die göttliche Offenbarung kann der Mensch zu einem höheren Verständnis des Bösen in der Welt gelangen, und zwar einem Verständnis, das auch dort einen Sinn entdeckt bzw. gläubig entgegennimmt, wo der menschliche Verstand nicht weiter kann.

Der Glaube klärt den wahren Ursprung und damit die Natur des *malum morale*, indem er seine ganze Abgründigkeit aufdeckt, die darin besteht, daß der Mensch seine ursprüngliche Berufung, mehr als nur ein Geschöpf Gottes zu sein, nämlich „an der göttlichen Natur Anteil zu haben“ (2 Pt 1,4) und in einer Welt zu wohnen, die Gott für seine Kinder bereitet hatte, abgelehnt hat. Aber zugleich klärt der Glaube auch die göttliche Lösung des Problems des Bösen, die darin besteht, daß die göttliche Weisheit ausgedacht und die göttliche Güte gewollt hat, nicht durch Macht das Böse, das auf dem Menschengeschlecht lastet, aufzuheben, sondern nach dem gerechten und geheimnisvollen Gesetz des Kreuzes dieses Böse in ein höchstes Gut zu verwandeln, nämlich in eine erlöste Menschheit, die als Leib des ganzen verherrlichten Christus schon jetzt verborgen, einst aber unverhüllt in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen wird.⁵¹

Im Kreuz Christi ist das Instrument jenes höchsten Übels, das der Tod ist, zur „Quelle von Leben und Liebe“ geworden⁵². Denn Gott „hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben“ (Röm 8,32), um uns über den Tod hinaus „in die Auferstehung des Lebens“ (Joh 5,29) zu führen. Deswegen kann die österliche Liturgie vom unheimlichen Bösen am Beginn der Menschheit singen: „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.“ Von dieser Antwort Gottes auf das menschliche Problem des Bösen gilt ebenfalls das Wort des hl. Paulus: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Wer hat ihm etwas gegeben, so daß Gott ihm etwas zurückgeben müßte? Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen“ (Röm 11, 33–36).

⁵¹ Vgl. Lonergan, *De Verbo Incarnato*, Rom³1964, Thesis 17.

⁵² Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et ratio“, 23.