

Privatio boni. Thomas von Aquin über das Böse

VON GÜNTHER PÖLTNER

Die ontologische Bestimmung des Bösen als *privatio boni* wird oft dahingehend kritisiert, dass sie die Mächtigkeit des Bösen nicht erklären könne, weil das Böse für sie bloß in der Abwesenheit des Guten bestehe.¹ Im Sinne des gegenwärtigen Interesses an der Problematik ließe sich auch kritisieren, die Konzentration auf die ontologische Frage nach dem *malum* selbst stelle eine Verengung dar, weil sie nicht die verschiedenen Erscheinungsweisen und empirischen Erklärungen des Übels berücksichtige. Schließlich kann man der ontologischen Frage kurzerhand attestieren, sie sei im Grunde erledigt und nur noch als Kontrastfolie aktueller Problemstellungen von Bedeutung.² Nun kann die ontologische Frage nach der Seinsweise des *malum* gewiss nicht beanspruchen, die umfassende, wohl aber, die dem Rang nach erste Frage zu sein. Denn bevor man ans Erklären geht, muss die Vorfrage nach der Erklärbarkeit entschieden sein. Das Gleiche gilt für die Herkunftsfrage. Diese setzt die Wesensfrage voraus. Zuvor muss man wissen, was etwas ist, um sinnvoll fragen zu können, wie es geworden oder wodurch es verursacht worden ist. An die Kritik der Privationstheorie wäre freilich die Gegenfrage zu richten, ob sie nicht gewissen Missverständnissen entspringt und dem Kritisierten etwas unterstellt, was sich in *der* Weise bei ihm gar nicht finden lässt.³ Deshalb lohnt es sich, einen Blick auf die Ausführungen des Thomas von Aquin zu werfen.

1. Die Frage nach der Seinsweise des Übels

1.1 *Das malum als besondere Form des Nichtseins*

Thomas stellt die Frage nach dem Bösen zunächst in den größeren Horizont der Frage nach dem Übel (*malum*). Dass es vielerlei Übel gibt – angefangen von Naturkatastrophen über Behinderungen und Gebrechen aller Art bis hin

¹ Für eine Privationstheorie – so Schellings Kritik in der Freiheitsschrift – laufe das Böse auf etwas „bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentümlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten“ (Sämtliche Werke, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1852–1862, VII, 368).

² „Wohl, und dies muß betont werden, gibt es keine Rückkehr zu metaphysischen oder religiösen Deutungen, zu einer Redämonisierung des Bösen; aber eine kritische Besinnung auf diese Konzepte kann hilfreich sein“ (K. P. Liessmann, Einleitung, Die Abgründe des Menschlichen, in: Ders. (Hg.), Faszination des Bösen. Über die Abgründe des Menschlichen, Wien 1997, 9).

³ „Die Privationstheorie des Malum ist nicht mehr, aber eben auch nicht weniger als eine *Theorie des ontologischen Status des Übels*, eine Antwort auf die Frage also: In welchem Sinne ist das Böse wirklich? Diese Theorie will weder etwas über die sozialen oder geschichtlichen Bedingungen einer solchen Theorie noch über ihre ethischen Folgerungen sagen. Sie sagt nichts über das Leiden der Gerechten oder der Kinder, nichts darüber daß es sich um göttliche Zulassung handeln muß [...] sie erbringt keine vollständige Phänomenologie der Erscheinungen des Bösen“ (R. Schönberger, Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie, in: F. Hermanni/P. Koslowski (Hgg.), Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, München 1998, 15–47, hier: 19 f.).

zum moralischen Übel, dem Bösen – das steht fest.⁴ Doch was heißt hier ‚es gibt‘? Gibt es das Übel so, wie es Hunde und Katzen, wie es Farben oder wie es Zahlen gibt?⁵

Die Antwort auf diese Frage hängt fürs erste davon ab, was mit dem Wort ‚Übel‘ gemeint wird – das vom Übel Befallene (*subiectum mali, id cui accidit esse malum*) oder das Übel als Übel (*ipsum malum*).⁶ Das von einem Übel Befallene ist etwas Eigenständiges (*est aliquid*), das Übel selbst jedoch besitzt kein eigenständiges Sein (*non est aliquid*); vielmehr handelt es sich bei ihm um eine besondere Form des Nicht-Seins, d. i. um die Privation eines besonderen Gutes.⁷ Das zeigt auch, wie Thomas bemerkt, der allgemeine Sprachgebrauch,⁸ und er nennt als Beispiele eines *malum* Blindheit, Krankheit, das Fehlen einer Hand.

1.2 Gründe für die Fehlinterpretation des *malum*

Dass das *malum* für eine eigenständige Größe, für ein *aliquid* gehalten wird, obwohl wir im lebendigen Sprechen darunter das Gegenteil, nämlich das Fehlen von etwas verstehen, liegt an einem mangelnden Sprach- und Seinsverständnis.

1.2.1 Mangelhaftes Sprachverständnis

Sätze wie ‚Peter ist blind‘ oder ‚Peter ist blondhaarig‘ oder ‚Peter ist ein Mensch‘ sind gleich gebaut (S ist P). Das führt zur Meinung, es handle sich bei ihnen durchweg um Zuschreibungen einer Eigenschaft. Erstens aber ist nicht alles, was an der Stelle des Satzprädikats steht, eine (sei es wesentliche oder unwesentliche) Eigenschaft (Mensch zu sein ist zum Beispiel keine Eigenschaft, die etwas hat), und zweitens ist eine Behauptung nicht schon mit einer Bejahung im Sinne einer Zuschreibung identisch. Wer etwas behauptet, sagt zwar ‚ja‘, aber er spricht deshalb noch nicht etwas zu. Er sagt bloß: ‚ja, es ist so, wie ich sage‘. ‚Ist‘ (‚es ist so, wie ich sage‘) bedeutet in diesem Fall: ‚es ist wahr‘. Auch eine verneinende Aussage ist eine Behauptung. Wer blind ist, kann etwas nicht, nämlich nicht sehen. Der Satz ‚Peter ist blind‘ behauptet zwar etwas, aber spricht nicht etwas zu, sondern etwas ab, er verneint etwas. Er spricht nicht eine Eigenschaft namens ‚nicht-sehen‘ zu. Er sagt nicht, Peter

⁴ „Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio: nam et ipsa corruptio malum quoddam est“ (S.th. I, 48,2).

⁵ Die private Bestimmung des *malum* besagt also nicht, dass es das *malum* nicht gibt; vielmehr ist sie der Versuch, den ontologischen Sinn des ‚es gibt‘ zu ermitteln.

⁶ „malum *uno modo* potest intelligi id quod est subiectum mali, et hoc aliquid est: *alio modo* potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed ipsa privatio alicuius particularis boni“ (De malo 1,1 c).

⁷ „Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, inquantum malum privat nonnisi aliquid particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est caecum esse, non est aliquid; sed id cui accidit caecum esse, est aliquid“ (De malo 1, 1 c). Statt *privatio* steht auch *absentia, remotio*: „Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni“ (S.th. I, 48,1); „malum importat remotionem boni“ (S.th. I, 48,3).

⁸ „sic enim apud omnes est usus huius nominis ‚malum““ (ScG III, 7, n. 1911).

kann etwas, nämlich nicht-sehen, sondern er sagt, dass Peter etwas nicht kann. Etwas nicht können, heißt nicht, nicht-etwas können. Nicht sehen ist nicht eine besondere Form von Sehen. Mit dem *malum* wird nicht etwas, sondern das Fehlen von etwas zur Sprache gebracht.

1.2.2 Ontologische Ignoranz

„Sein“ kann nämlich (mindestens) zweierlei bedeuten je nach der Frage, auf die mit „ist“ geantwortet wird: *ob* etwas ist, oder *was* etwas ist.⁹ In der Ob-Frage geht es um die Wahrheit des Gesagten (*veritas propositionis*), um das veritative Sein. Das Gesagte kann sich aber nach etwas nur deshalb richten, weil und insofern sich etwas von ihm selbst her zeigt und deshalb erkennbar (und in diesem Sinne wahr) ist (*ens qua verum*). Die bejahende Antwort auf die Ob-Frage (*an est aliquid*) sagt nur, dass etwas Gegenstand einer wahren Aussage ist beziehungsweise dass die Aussage über etwas wahr ist.

Das veritative Sein beantwortet aber noch keineswegs die *ontologische* Frage, *was* es für den Gegenstand der Aussage heißt *zu sein* (*quid est aliquid*).¹⁰ Mit der Ob-Frage ist noch nichts über die Seinsweise des Sichzeigenden ausgemacht – ob das *ens qua verum* ein eigenständiges Sein (*natura, essentia, res*) besitzt und sich kategorial bestimmen lässt oder nicht. Die Ob-Frage gibt noch keine Antwort auf die eigentlich interessierende ontologische Was-Frage.

Dass es Übel gibt, steht zweifellos fest.¹¹ Aber dieses „es gibt“ (*malum est*) sagt nur, dass das *malum* Gegenstand einer wahren Aussage ist. Nur in *diesem* Sinn ist das *malum* (wie zum Beispiel die Blindheit) *etwas* (*et sic malum est, sicut et caecitas est*). Weil aber mit dem „es gibt“ die ontologische Was-Frage weiterhin offen ist, sagt das „es gibt“ noch nichts über die Seinsweise des *malum* aus – ob das *malum* als solches (*ipsum malum*) ein selbstständig Seiendes ist oder ob es sich bei ihm um ein akzidentelles Sein handelt. Schärfer noch: Da beim Übel weder von einem selbstständig Seienden, noch einem Selbständigesein noch einem akzidentellen Sein, sondern von einem *Fehlen* die Rede ist, verbietet sich der ontologische Kurzschluss vom veritativen Sein auf ein eigenständiges, kategorial bestimmbares Sein. Im *ontologischen* Sinn, im Sinn des kategorial differenzierten Seins (*prout dividitur per decem praedicamenta*) ist das *malum* nicht etwas (*sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid*). Wer es anders meint, hat nicht nur den Sprachgebrauch gegen sich, sondern beweist nach Thomas darüber hinaus seine ontologische Ignoranz. So jemand hat nämlich den unterschiedlichen Sinn der Ob- und Was-Frage noch nicht verstanden.¹²

⁹ „ens dicitur dupliciter. *Uno modo* secundum quod significat naturam decem generum; et sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid. *Alio modo* secundum quod respondetur ad quaestionem *an est*; et sic malum est, sicut et caecitas est. Non tamen malum est aliquid; quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quaestionem *an est*, sed etiam quod respondetur ad quaestionem *quid est*“ (De malo 1,1 ad 19).

¹⁰ Das veritative Sein besagt „Es ist der Fall, dass“. Wird darin der einzige Sinn von „sein“ erblickt, wird Sein auf bedeutungs nackte Faktizität reduziert.

¹¹ „constat multa mala esse. Ergo malitia aliquid est“ (De malo 1,1 quae contra obi, 19).

¹² „Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliqua res

1.3 Die Privation als ontologisches Phänomen

Zwar handelt es sich beim *malum als solchen* (*ipsum malum*) nicht um eigenständiges Sein, sehr wohl aber um ein eminent *ontologisches Phänomen*. Das zu betonen ist keineswegs überflüssig; denn so wichtig der sprachlogische Hinweis auf den Unterschied von Behauptung und Bejahung ist, ist mit ihm nur ein erster Schritt getan. Die Klarstellung, dass ein Satz entgegen dem ersten Anschein etwas nicht zu-, sondern in Wahrheit abspricht, eine scheinbare Affirmation in Wahrheit eine Negation ist, beantwortet schließlich noch nicht die ontologische Frage nach dem das *malum* kennzeichnenden Nicht-Sein, weil sie auf diese Frage keinen Bezug nimmt. Sprachlogisch gesehen sagt der Satz ‚Peter kann nicht sehen‘ nur, dass mit der Bezugnahme auf Peters Blindheit der Wahrheitsanspruch dieses Satzes eingelöst ist. Sprachlogisch gesehen besteht die Blindheit Peters bloß darin, die Verifikationsbasis eines diesbezüglichen negativen Satzes abzugeben. Dass damit noch nichts über das Übel selbst gesagt ist, liegt auf der Hand.

1.3.1 Negation als Privation

Wer blind ist, dem fehlt es am Sehen. Wer krank ist, dem fehlt es teilweise am Gesundsein. Wo etwas fehlt, dort ist etwas nicht da. Wie sich den klassischen Beispielen jedoch unschwer entnehmen lässt, bedeutet Privation nicht bloßes Nicht-Vorhanden-Sein von etwas.

1.3.1.1 Blindsein

Für den Menschen ist Nicht-sehen-Können eine Privation, nicht aber für den Stein, von dem ja ebenfalls gesagt werden kann, dass er nicht sieht. Umgekehrt ist die Tatsache, dass der Mensch keine Flügel hat und nicht fliegen kann, keine Privation, weil ihm als Mensch diese Möglichkeit von vornherein nicht eröffnet ist. Nur wer sehen kann, kann auch blind sein. Da ein Stein erst gar nicht in der Möglichkeit steht zu sehen, bedeutet das Nicht-Sehen keinen Mangel. Ein Stein sieht zwar nicht, aber er ist deswegen nicht blind.¹³ Das *Sehen-Können* ist die *Ermöglichungsbedingung* für das Blindsein.

Sehen-Können ist keine durch Übung erwerbbarere Fähigkeit (wie etwa das Spielen eines Instruments oder der Umgang mit Gebrauchsgegenständen), auch keine Fähigkeit höherer Ordnung (Fähigkeit einer Fähigkeit), sondern es ist ein *prinzipielles*, aus der Seinsweise, dem verbal zu verstehenden (!) Wesen des Menschen sich ergebendes Können.¹⁴ Es handelt sich um eine *Wesensmöglichkeit*. Man kann sich das Wahrnehmen-Können ebenso wenig erwerben wie das

dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam“ (S.th. I, 48,2 ad 2).

¹³ Ebenso wenig gehört ein Stein der toten Natur an, weil nur was lebt, auch tot sein kann, und was tot ist, hat gelebt. Totsein ist keine Privationsform des Lebens.

¹⁴ Alles spezifisch menschliche Können ergibt sich aus dem Menschsein selbst: „omnes potentiae animae [...] fluunt ab essentia animae sicut a principio“ (S.th. I, 77,6 c); „potentia animae ab essentia fluit [...] per naturalem quandam resultationem“ (S.th. I, 77,7 ad 1).

Seinsverständnis. Menschsein heißt schon Sehen-Können. Wer blind ist, dem geht nicht das Sehen-Können ab, sondern so jemand kann eine Möglichkeit seines Menschseins *faktisch nicht vollziehen*. Er kann diese Möglichkeit *von sich aus* nicht ergreifen – im Unterschied zu jemandem, der bloß äußerlich (etwa infolge Lichtmangels oder Sichtbehinderung) am Sehen gehindert ist. Wer blind ist, *bleibt* ein Sehen-Könnender, nur bleibt dieses sein Können ein bloßes Können (entweder von Geburt an, oder ab einer bestimmten Lebensphase) – ein bestimmtes Sein-Können bleibt unvollzogen.¹⁵ Es fehlt am Vollzug, nicht am Sein-Können. Das Nicht-Können bezieht sich nicht auf das Sehen-Können als menschliche Seinsmöglichkeit, sondern auf den *Vollzug* (actus) dieses bestimmten Sein-Könnens. Ein blinder Mensch leidet unter der Beeinträchtigung seines Menschseins, weil er etwas Menschenmögliches faktisch nicht vollziehen kann.

1.3.1.2 Kranksein

Ähnlich verhält es sich bei der Krankheit. Nur wer gesund ist (und also lebt), kann auch krank sein. Gesundsein ist nichts, was zum Leben hinzutritt, sondern bildet den Grundzug des Lebens selbst und damit die Voraussetzung für das Kranksein.¹⁶ Wer krank ist, dem fehlt etwas – aber es fehlt ihm nicht einfachhin seine Gesundheit, sondern es *mangelt* ihm *teilweise* an ihr. Er kann bestimmte, mit seinem Leben bereits eröffnete Möglichkeiten *faktisch nicht* ergreifen. Mangelte es an der Gesundheit selbst, lebte ein Mensch überhaupt nicht mehr, sondern er wäre tot. Ein Kranker ist – wie wir zu Recht sagen – nicht ganz gesund, er ist nur teilweise gesund. Er ist am Vollzug bestimmter Lebensmöglichkeiten gehindert.

1.3.2 Privation als ‚qualitatives‘ Nicht-Sein

Die beiden klassischen Beispiele geben einige wichtige Hinweise. (1) Eine Privation besteht nicht im bloßen Nicht-Vorhandensein von etwas, sondern in einem qualitativen Nicht-Sein. Etwas *ist*, aber es *ist nicht* das, was es von ihm selbst her sein könnte oder sollte.¹⁷ Eine Privation liegt nur dort vor, wo etwas im strengen Wortsinn *fehlt* – eine alles andere als triviale Einsicht. Ein Fehlen betrifft nicht irgendetwas, sondern einen Zuwachs an Sein, ein bonum.¹⁸ Wer von einem malum *nicht* befallen ist, dem *fehlt nicht* ein Übel. Was *fehlt*, ist niemals ein malum, sondern allemal etwas Gutes, etwas, das sein sollte, aber (aus irgendeinem Grunde) nicht ist. Es fehlt am *Vollzug* (actus) vorgegebener *guter* Seinsmöglichkeiten.

¹⁵ Wenn jemand durch eine Operation, wie wir sagen, sein Augenlicht wiedererlangt hat, dann wird ihm durch die Operation nicht das Sehen-Können eingepflanzt, sondern es werden die Hindernisse beseitigt, die jemandem das Vollziehen unmöglich machen. Das Sehen-Können ist die ontologische Voraussetzung für eine erfolgreiche Operation.

¹⁶ Dass Gesundheit den Grundzug des Lebens selbst bildet, meint klarerweise nicht, dass kein Lebender krank ist, sondern dass die Gesundheit die ontologische Voraussetzung der Krankheit ist. Gesundsein ist nichts Ausständiges, keine zukünftige Lebensphase.

¹⁷ Vgl. B. Welte, Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts, in: *Ders.*, Zwischen Zeit und Ewigkeit, Freiburg i. Br. [u. a.] 1982, 43–50.

¹⁸ „ipsum malum [...] est ipsa privatio alicuius particularis boni“ (De malo 1,1 c).

Gesundheit wird als etwas *vorgegeben* Gutes erfahren. Sie ist nicht deshalb gut, weil wir sie schätzen, sondern umgekehrt. Sie wird zwar meist als etwas Selbstverständliches hingenommen, nie aber erfahren wir ihre Kostbarkeit eindringlicher als in der Genesung von schwerer Krankheit. Gesund sein zu können wird als etwas Gutes, krank sein zu müssen hingegen als etwas Nicht-sein-Sollendes erfahren. Niemand will allen Ernstes krank sein. Krankheit als solche ist kein Gut. Im Gegenteil: Sie wird, weil ein Übel, zu vermeiden gesucht.¹⁹ Wer krank sein möchte, verfolgt einen über die Krankheit hinausliegenden Zweck, der ihm gut erscheint. Ebenso verhält es sich mit dem Sehen-Können. Kein Sehender will allen Ernstes blind sein, ein Blinder hingegen wünscht sich das Augenlicht. Weil das Sehen etwas Gutes ist, ist sein Fehlen ein malum. Zwar stellt sich ein Übel ein, wo es am Guten fehlt, doch besagt Fehlen nicht einfach dessen Nicht-Vorhandensein. Die *privatio boni* besteht darin, dass ein vorgegebenes Gutes nicht vollzogen werden kann und nicht zu seinem vollen Austrag kommt.

(2) Die *Privatio*, das lehren die Beispiele, impliziert einen *ontologischen* Maßgrund. Die *privatio boni* bemisst sich weder an subjektiven Entwürfen oder an herangetragenen Ideen noch an allgemeinen Begriffen oder äußeren Zweckmäßigkeiten, sondern an *vorgegebenen* Möglichkeiten, an Wesensmöglichkeiten, an einem *Sein-Können*.²⁰ Das malum liegt nicht im Verfehlen von Idealvorstellungen welcher Art auch immer. In solch einem Fall könnte man das malum durch Änderung der Maßstäbe beseitigen. Der Hinweis, ein Kranker möge seine Erwartungen herunterschrauben, dann würde es ihm schon besser gehen, zielt ins Leere. Das malum weist ein *inneres* Maß auf, hinter dem es zurückbleibt: das *Gut* einer *prinzipiellen* Möglichkeit, einer vorgegebenen *guten Seinsmöglichkeit*, um deren Vollzug es geht. Das verbal zu verstehende(!) Wesen und die von ihm eröffneten guten Möglichkeiten bilden den Maßstab für das privative Nicht-Sein. Das Fliegen ist für den Menschen keine Seinsmöglichkeit. Es ist ihm von seinem Wesen her nicht geschuldet zu fliegen. Daher ist es für ihn kein Übel, keine Flügel zu haben, wohl aber, keine Hände zu haben, was umgekehrt kein Übel für den Vogel ist.²¹ Weil das Sein eines Seienden (*natura*) innerlich auf Erfüllung (*perfectio*) ausgerichtet, teleologisch verfasst ist,

¹⁹ „non ens autem fugitur per se, et appetitur per accidens“ (De malo 1,1 ad 17).

²⁰ Die scholastische Unterscheidung zwischen *Privatio* und *Negation* beruht keineswegs auf der Voraussetzung, „das Wesen und damit das Beurteilungskriterium eines Einzeldings bestehe in einem allgemeinen Begriff, hinter dem es in seiner Wirklichkeit zurückbleiben kann. Eine *Privatio* ist dann die Abwesenheit einer Bestimmung, die ein Einzelwesen gemessen an seinem Begriff haben müßte, eine *Negation* dagegen das Fehlen einer Eigenschaft, die nicht im Allgemeinbegriff liegt oder in ihm sogar ausgeschlossen ist“ (F. Hermann, Die Positivität des malum, in: F. Hermann/P. Kosłowski [Hgg.], Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, München 1998, 49–72, hier: 34). Hier wird dem *Privationsgedanken* fälschlicherweise ein *Essentialismus* unterstellt, der den abstrakt-univoken Begriff mit der Seinsweise eines Seienden gleichsetzt. Einem blinden Menschen fehlt nicht ein Begriffsmerkmal, sondern er kann etwas nicht vollziehen. Peter ist nicht deshalb blind, weil von ihm das Prädikat ‚sehen‘ nicht ausgesagt werden kann.

²¹ „si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere [...] est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus, quod tamen non est

kann es für ein Seiendes ein Übel geben. Die Erfüllung eines Seienden besagt aber wiederum: Sein. Sein besagt nicht bedeutungsnackte Faktizität, sondern Gutsein. Im Sein geht es um dieses selbst: „*ipsum esse habet rationem boni*“ (De Ver. 21,2). Im Sein selbst liegt die Ausrichtung auf Sein im vollen Wortsinn, auf Seinsvollendung.²² Eben diese Seinsvollendung wird in der *privatio* verfehlt. Das *malum* ist etwas Wesenswidriges, *privatio boni* besagt wesenswidriges Nicht-Sein. Die teleologische Verfasstheit des Seins, die Einheit von *esse* und *bonum*, bildet nicht die undiskutierte Voraussetzung der Privationstheorie; vielmehr verhält es sich umgekehrt: Die Erfahrung des *malum* ist der Ort, an dem sich diese Verfasstheit manifestiert.²³

(3) Die Beispiele lehren, dass mit der Privation ein asymmetrisches, unumkehrbares *Fundierungsverhältnis* gegeben ist. Maßstab des *malum* ist das *bonum*, das *bonum* aber besteht nicht in der Negation des *malum*. Es ist einzig von ihm selbst her verständlich. Das Maß ist *als* Maß nicht nochmals messbar, sondern unhintergebar. Wer krank ist, dem mangelt es teilweise an Gesundheit. Kranksein bemisst sich am Gesundsein, nicht jedoch dieses an jenem. Gesundheit ist nicht durch den Mangel an Krankheit definiert. Sie beruht nicht auf dem Mangel eines Mangels, sondern ist ihr eigenes Maß. Die Negation setzt die Position voraus, nicht aber umgekehrt diese jene. Das *malum* kann nicht ohne *bonum* sein, es bleibt vom *bonum* abhängig, dessen Privation es ist, nicht aber gilt dies umgekehrt. Das *bonum* hängt nicht vom *malum* ab, das Gutsein des Guten hängt nicht an der Überwindung eines *malum*.²⁴ Man ist nicht erst dann gesund, wenn man eine Krankheit überwunden hat, weil man eine Krankheit nur unter der Voraussetzung einer entsprechenden Gesundheit überwinden kann.

(4) Schließlich mahnen uns die Beispiele, den *privativen* nicht mit einem konträren Gegensatz zu verwechseln. Was einander konträr entgegengesetzt ist, bildet Unterarten einer Gattung.²⁵ Gesundheit und Krankheit bilden aber keine Unterarten von Gesundheit. Krankheit ist ebensowenig wie Gesundheit eine besondere Form von Gesundheit. Das Übel ist nicht eine besondere Art

malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est eius quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta semper est ratio mali“ (ScG III, 6, n. 1899).

²² „Hier scheint ein eigentümlicher Zirkel sich zu vollenden. Das Sein des Seienden ist das Gute; das Gute ist gut, weil es das Seiende in seinem Sein vollendet; die Vollendung des Seienden in seinem Sein ist wiederum: Sein. Aber auf dem Weg dieses Zirkels hat sich der Sinn des Wortes ‚sein‘ vertieft und entfaltet. Denn jetzt ist sichtbar geworden: Sein im vollen und eigentlichen Sinne ist nicht einfach: irgendwie sein“ (B. Welte, Thomas von Aquin über das Gute, in: *Ders.*, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. Br. 1965, 170–184, hier: 172 f.).

²³ Wir können Übel überhaupt nur deshalb erfahren, „weil wir unter ‚Etwas‘ (ja schon unter ‚Sein‘) immer schon auch etwas *Qualitatives* verstehen. Etwas-sein ist in unserem sprachlich sich artikulierenden Seinsverständnis mehr als bloße Vorhandenheit, denn es kann ja etwas vorhanden sein und wir können trotzdem sagen: es ist nichts mit ihm. Sein, etwas-sein ist für unser Seinsverständnis mit dem Anspruch verbunden, etwas Qualifiziertes, etwas Gutes, etwas Sinnvolles zu sein“ (Welte, Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts, 45).

²⁴ „Bonum potest inveniri sine malo, sed malum non potest inveniri sine bono“ (S.th. I, 109,1 ad 1).

²⁵ „*contraria oportet esse in eodem genere*“ (De malo 1,1 ad 3). Weiß und Schwarz bilden einen konträren Gegensatz: beide sind Arten von Farben und einander *als Farben* entgegengesetzt.

des Guten. Ebensovienig herrscht hier ein gradueller Unterschied. Das Übel ist weder ein etwas weniger Gutes noch das Gute ein etwas weniger Übles.

2. Die *ratio boni als convenientia animae et entis*

Die bisher am natürlichen Übel zu Tage getretenen Grundzüge gewinnen ihre volle Schärfe angesichts des Bösen, des willentlich vollzogenen Übels.²⁶ Wie sich Finsternis nur demjenigen erschließt, der weiß, was Helle ist, so muss derjenige, der wissen will, was es mit dem Bösen auf sich hat, sich zuerst über das Gute klar werden, in dessen Verfehlung das Böse beruht: „unum oppositum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere“ (S.th. I, 48,1).

Das bonum gehört nach Ver. 1, 1 in die *convenientia animae (appetitivae) et entis*. „*Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum*“ (Ver. 1, 1). Das Seiende ist ein Gutes, insofern es mit dem appetitus animae übereinkommt. Umgekehrt heißt es von der anima, sie sei dasjenige, „quod natum sit convenire cum omni ente“, ist sie doch (mit Aristoteles gesprochen) in gewisser Weise alles: „anima [...] quodammodo est omnia“ (Ver. 1,1). Liegt nun das Böse in einer *privatio convenientiae animae appetitivae et entis*, dann sind im Sinne der methodischen Forderung die Strukturmomente der *convenientia* herauszuarbeiten.

2.1 *anima als actus*

Mit der anima ist nicht – wie die Rede von einer *compositio animae et corporis* nahezu legen scheint – ein Bestandteil gemeint, das mit einem anderen Bestandteil (dem Leib) die Zusammensetzung namens ‚Mensch‘ ergibt. Diese irri ge Meinung verkennt nach Thomas den Sinn einer Definition. In die Definition einer forma – und um eine solche handelt es sich bei der anima – geht zuweilen das formatum ein.²⁷ Anima und corpus verhalten sich wie forma und formatum. Mit der anima ist der Seinsgrund, d. i. das (verbal zu verstehende) *Wesen* des Menschen gemeint, wie Thomas anhand eines Beispiels verdeutlicht.

Von der Seele wird so gesprochen wie von der Wärme des Warmen oder dem Licht des Leuchtenden.²⁸ Wärme beziehungsweise Licht sind substantivische Bezeichnungen eines Vollzugs (actus). Wir können statt vom Leuchten (dem verbal verstandenen Sein: *actus lucidi*) verbalsubstantivisch auch vom Licht des Leuchtenden sprechen (*lumen est actus lucidi*). Der Genitiv (Licht *des* Leuchtenden) bezeichnet keine Zusammensetzung, sondern bezieht sich auf die onto-

²⁶ „voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium“ (ScG III, 10, n. 1944).

²⁷ „in definitionibus formarum aliquando [...] ponitur subiectum formatum, sicut cum dicitur: ‘motus est actus mobilis’, lumen est actus lucidi. Et hoc modo dicitur ‘anima actus corporis organici physici’, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum“ (De anima q. un., 1 ad 15).

²⁸ „eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi et lumen est actus lucidi“ (S.th. I, 76,4 ad 1).

logische Differenz von *Seiendem* und dessen *Sein* als seinem *Grund*. Daher sagt Thomas, vom Licht des Leuchtenden sei nicht deshalb die Rede, weil Licht und Leuchtendes für sich bestehende Größen wären, sondern weil das Leuchtende durch sein Licht, d. i. sein Leuchten ist, was es ist.²⁹ Das Leuchten, das verbal verstandene *Sein*, ist der *Grund* des Leuchtenden als eines solchen.

Wie das Licht den Grund und also das Sein des Leuchtenden als eines solchen ausmacht, so die Seele den Grund und also das Sein des Lebewesens als eines solchen.³⁰ Sein ist aber kein Bestandteil, der mit einem Gegenstück das Seiende zusammenstückt. – Der Mensch ist kraft seines Menschseins gewissermaßen alles; er steht kraft seiner *anima intellectiva* im Bezug zum Seienden im Ganzen. Deshalb kann Thomas auch einfachhin sagen, *homo est quodammodo totum ens*.³¹

2.2 Der Seinsbezug der anima

Die *anima intellectiva* ist gewissermaßen alles, weil sie von schlechthin allem, was auch immer und wie auch immer es sein mag, ansprechbar und betreffbar ist. Ansprechbar ist sie, weil ihr dasjenige gelichtet ist, worin alles übereinkommt und worin sich alles gleichzeitig unterscheidet: das *Sein* des Seienden. Weil dem Menschen das Sein erschlossen ist, kennt er Unterschiede wie zum Beispiel sein/nicht-sein, sein/scheinen, gut-sein/böse-sein, wahr-sein/falsch-sein, wirklich-sein/möglich-sein. Und weil der Mensch ein seinsverstehendes, d. i. *vernünftiges* Wesen ist, ist er ein *freies* Wesen: „totius libertatis radix est in ratione constituta“ (Ver. 24, 2).³² Thomas denkt die Seinserschlossenheit als vernehmendes Empfangen: „illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum [...] est ens“ (Ver. 1,1). Das ursprünglich Verstandene (Empfangene)³³ der *anima intellectiva* ist das Sein, dasjenige, was in allem Verhalten zu Seiendem als dessen Ermöglichungsgrund mit-verstanden ist.

Mit dem ‚ist‘ (*anima est quodammodo omnia*) ist keine ontische Identität, sondern eine Vollzugsidentität gemeint.³⁴ Zwar ist Sein nicht deshalb gelichtet, weil es die menschliche Vernunft gibt, wohl aber ereignet sich die Seinserschlossenheit im Vernehmen der *anima* (intelligere qua concipere). Die *anima* steht nicht vor dem Problem, wie sie einen Seinsbezug aufnehmen kann, sondern sie steht von

²⁹ „non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem“ (S.th. I, 76,4 ad 1).

³⁰ „[...] cum dicitur [...] lumen est actus lucidi. Et hoc modo dicitur ‚anima actus corporis organici physici‘, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum“ (De anima q. un., 1 ad 15).

³¹ „anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens“ (In III De anima, lect. XIII, n. 790).

³² „necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est“ (S.th. I, 83,1).

³³ ‚Concipere‘ bedeutet zwar auch ‚begreifen‘, hier jedoch ‚empfangen‘ (conceptio = Empfängnis). In Ver. 21,1 heißt es ausdrücklich: „ens quod est prima conceptio intellectus“. ‚Conceptus‘ meint das in der Weise des Vernehmens Gedachte, das denkend Vernommene.

³⁴ „lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III de Anima“ (S.th. I, 76,2 ad 4). Das Sich-Zeigen des Steines und das Gewahren des Steines sind nicht zwei verschiedene, sondern ein einziger Vollzug. Eines geschieht als das andere.

allem Anfang an in diesem Bezug; er macht ihr Wesen aus. Es handelt sich nicht um eine nachträgliche Synthese, sondern um eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit (*prima conceptio*), sodass gesagt werden kann: Sie *ist* dieser Bezug.³⁵

2.3 *convenientia entis ad appetitum*

„*Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum*“ (Ver. 1,1). Das Seiende ist ein *bonum*, insofern es von ihm selbst her, kraft seines Seins, auf den *appetitus animae*, d. i. die *voluntas*, bezogen ist. Die *ratio boni* liegt in der ursprünglichen Übereinkunft des Seienden *als solchen* mit der *voluntas*, in der Vollzugsidentität von Sein und Wollen. Gut ist das Seiende, weil es als solches das Gewollte ist. Was vom intelligere zu sagen war, gilt naturgemäß auch für die *voluntas*: Sie ist ein *Antwortphänomen*. Zwar bewegt mich das Gute, indem ich nach ihm strebe; eines geschieht als das andere, aber in dieser Vollzugsidentität herrscht ein Fundierungszusammenhang: Das Gutsein fundiert mein Streben, nicht umgekehrt.

Die Bezogenheit auf die *voluntas* ist dem Seienden nicht äußerlich. Wäre sie das, ergäbe das den Widersinn, dass das Gute *per definitionem nicht* erstrebenswert wäre, sondern dass eine sinnlose Faktizität durch das Streben allererst erstrebenswert gemacht würde. Und es hieße weiter, dass es uns in unserem Wollen nicht um dessen ‚Gegenstand‘, um das Gewollte, sondern sinnloserweise um das Wollen selbst ginge, dass gestrebt würde, um zu streben. Gelangte das Seiende erst nachträglich in den Bezug zur *voluntas*, wäre es bloß deshalb und nur so lange gut, weil und so lange es faktisch gewollt würde, an ihm selbst, *als Seiendes*, jedoch sinnlos. Allein: Wollend geht es uns nicht um das Wollen, sondern um das Gewollte. Dieses wird aber allemal *sub ratione boni* erstrebt – weil es gut ist oder gut zu sein scheint. Das Gute fundiert das Streben: In der Vollzugsidentität hat das Gute als das Gewollte den Vorrang – es wollend antworten wir dem Guten.

Umgekehrt gilt auch für die *anima als solche*, dass das Streben nach dem *bonum* ihr nicht äußerlich, sondern für sie konstitutiv ist. Nicht ist zuerst eine *anima*, die sich dann zuweilen auf das *bonum* richtet; vielmehr macht das Streben nach dem *bonum* ihre Natur als *anima* aus: „*voluntas vult naturaliter bonum*“ (Ver. 22,6 ad 5).

Das Eigentümliche einer geistigen Natur liegt nach Thomas nun darin, dass sie auf das schlechthin gute Sein bezogen ist. Das nicht-menschlich Seiende hingegen ist ausschließlich auf ein teilweise Gutes hingebordnet. „*Alia enim natura ordinatur ad aliquid particulare bonum, et actiones eius sunt determinatae respectu illius boni; natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter*“

³⁵ Die *anima intellectiva* steht von allem Anfang an im Seinsbezug, weil das ursprünglich Vernommene der Ursprung des Vernehmens ist. Es gilt nämlich auch für die *anima intellectiva*: „*Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso*“ (Pot. 7,2 ad 9). Da dem Sein nichts vorausliegen kann, ist das ursprünglich Vernommene (Sein) der Ursprung des Vernehmens (*anima intellectiva*).

(Ver. 24,7). Bonum simpliciter und bonum particulare verhalten sich zueinander wie das absolut Gute zum relativ Guten. Das bonum simpliciter ist das in sich sinnvolle, das durch sich selbst gerechtfertigte Gute, dasjenige, das um seiner selbst willen erstrebt wird. Das bonum particulare ist das Zweckdienliche, das sinnentsprechend Gute, das um eines anderen willen erstrebt wird. Es ist dasjenige, was in einer bestimmten Hinsicht gut, in einer anderen Hinsicht jedoch schlecht sein kann. Das bonum simpliciter ist der Maßgrund, von dem her sich entscheidet, was im gegebenen Fall zweckdienlich ist und was nicht. Dem nicht-menschlich Seienden ist diese Differenz verschlossen. Deshalb ist all sein Verhalten auf *ein* Ziel hingeordnet – ohne die Möglichkeit, sich von ihm distanzieren zu können: Es verhält sich zwar zu diesem oder jenem, nicht aber zu seinem Verhalten. Eben deshalb sind seine Verhaltensweisen determiniert. Dem Menschen als geistiger Natur hingegen ist kraft der Hinordnung auf das bonum simpliciter die Differenz von Zweck und Sinn erschlossen. Zwecke können daraufhin befragt werden, ob es sinnvoll ist, sie zu verfolgen oder nicht. Und ob es sinnvoll ist, hängt vom Sinnentwurf einer Lebensgestaltung insgesamt, d.i. davon ab, worin jemand den Sinn des Miteinanderlebens erblickt.³⁶

2.4 Die ratio boni als Vorgabe und Aufgabe

Die convenientia entis ad appetitum ist *vorgegeben* und als solche zum Vollbringen *aufgegeben*. Einerseits gilt: Anima est quodammodo omnia, das heißt, sie steht in ursprünglicher Übereinkunft mit dem bonum simpliciter. Andererseits gilt: Anima nata est convenire cum omni ente; sie ist dazu bestimmt, diese Übereinkunft in der Weise des Erkennens und Handelns zu vollbringen.

2.4.1 Das bonum als das naturhaft Gewollte

Die convenientia boni ist insofern *vorgegeben*, als es dem Menschen – und das heißt uns allen – *notwendigerweise* um das gute Sein geht. Uns Menschen geht es nicht darum, irgendwie zu leben, sondern auf gute, sinnvolle Weise miteinander leben zu können. Lebend geht es uns nicht um das bloße Überleben, sondern um ein erfülltes Miteinanderleben. Eben deshalb leiden wir ja unter Sinnwidrigkeiten. Die hier in den Blick kommende, für die voluntas *konstitutive* Notwendigkeit („necessitas naturalis inclinationis“, Ver. 22,5) ist einerseits von der hypothetischen Notwendigkeit („necessitas finis“, „utilitas“, S.th. I, 82,1) und andererseits von der Nötigung im Sinne von Gewalt oder Zwang („necessitas coactionis“, S.th. I, 82,1) zu unterscheiden.

³⁶ Das bonum simpliciter ist für Thomas letztendlich die beatitudo, das glückselige, durch den Tod hindurchgegangene und so von aller Sinnbedrohung befreite, von Gott geschenkte Leben mit Gott (vgl. ScG III, 48). Dieser Aspekt darf hier im Hinblick auf unser begrenztes Vorhaben ausgeblendet bleiben. Dass der Mensch die beatitudo noch nicht besitzt, bedeutet aber kein Übel. Das malum liegt in einer privatio *particularis* boni, *nicht* in einer privatio des bonum *simpliciter*. Die Endlichkeit ist kein metaphysisches Übel. Was jeweils ein bonum particulare (und ein ihm entsprechendes malum) ist und was nicht, hängt fürs Erste vom Sinnentwurf des Lebens ab. Wem es um Machtausübung geht, für den ist Machtbesitz ein bonum particulare und Machtverlust ein Übel.

Die *necessitas finis* betrifft das Verhältnis von Ziel (Zweck) und Mittel. Um wählen zu können, muss man etwas wollen. Thomas unterscheidet deshalb *velle* (*voluntas* im engeren Wortsinn) und *eligere*. Das Wollen bezieht sich auf das Ziel, das Wählen auf die Mittel und Wege zu seiner Erreichung.³⁷ Das für die Wahlmöglichkeit notwendige Wollen steht nicht bloß am Beginn der Wahl, sondern trägt und durchherrscht sie: Etwas *wollend* wählen wir Mittel und Wege. Wo ein Ziel nicht mehr gewollt wird, entfällt auch die entsprechende Wahlmöglichkeit. Das Wollen des Ziels ist hypothetisch notwendig, weil es einerseits zwar die Wahl bedingt, da diese vom gewollten Ziel abhängig ist, andererseits aber selbst bedingt ist, als es vom Wollen übergeordneter Ziele abhängt. Ich muss zwar Z wollen, um A, B und C wählen zu können, aber Z für sich genommen muss ich nicht wollen, ich kann auch etwas anderes wollen, das heißt mir ein anderes Handlungsziel wählen. Was in einer Hinsicht gewollt sein muss, ist unter einer anderen Hinsicht eine wählbare Alternative. Die hypothetische Notwendigkeit betrifft demnach nur ein *bonum particulare*, also partikuläre Handlungsziele.

Die *necessitas coactionis* ist mit der Wahlfreiheit unvereinbar.³⁸ Zwang bedeutet Anwendung von Gewalt, wobei das Gewaltsame (nach Aristoteles) etwas ist, dessen Prinzip außerhalb des Betroffenen liegt, sodass dieses nichts dazu beiträgt.³⁹ Zwang beziehungsweise Gewalt richtet sich gegen die innere Ausrichtung des Seienden (*inclinatio*), gegen dessen teleologisch verfasstes Sein.⁴⁰ Was der inneren Ausrichtung eines Seienden zuwiderläuft, ist für dieses gewaltsam, nicht jedoch, was ihr entspricht. Was einer Willensausrichtung entspricht, geschieht freiwillig.⁴¹

Bei der *necessitas naturalis inclinationis* handelt es sich um die wesenskonstitutive, die Natur einer Sache konstituierende Dynamik, um die innere, die Seinsweise eines Seienden betreffende Ausrichtung. Es macht die *voluntas* *als solche* aus, dass es ihr um das *bonum simpliciter* geht.⁴² Notwendig ist dieses Wollen, weil wir das gute, schlechthin sinnvolle Sein *nicht nicht* wollen können („*voluntas non potest non velle*“, S.th. I–II, 10,2). Wonach naturhaft gestrebt wird, ist kein Gegenstand einer Wahl, ist nichts, was erstrebt oder gemieden

³⁷ *Velle* (*voluntas* im engeren Wortsinn) richtet sich auf ein Ziel, auf das Worumwillen (wollen = es geht mir um etwas), *eligere* richtet sich auf die Mittel und Wege: „*velle importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum, quae sunt ad finem*“ (S.th. I, 83,4).

³⁸ „*coactionis necessitas omnino repugnat voluntati*“ (S.th. I, 82,1).

³⁹ „*coactio enim nihil aliud est quam violentiae cuiusdam inductio. Violentum autem, secundum Philosophum in III Ethicorum, est cuius principium est extra, nil conferente vim passo*“ (Ver. 22,5).

⁴⁰ „*Nam hoc dicimus violentum, quod est contra inclinationem rei*“ (S.th. I, 82,1).

⁴¹ „*Ipse [...] motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo [...] dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis*“ (S.th. I, 82,1).

⁴² Thomas betont immer wieder, dass dieses ‚Gehen-um‘ keinen Zwang bedeutet, weil sich Zwang nur gegen eine Seinstendenz richten kann und also diese zur Voraussetzung hat: „*nullo modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur [...] non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit*“ (Ver. 22,5). Wir sind zu unserer Freiheit weder gezwungen noch zu ihr verurteilt, sondern zu ihr freigegeben.

werden könnte. Das notwendige Wollen ist nicht mit einem einzelnen Willensakt zu verwechseln, sondern macht die *Grunddynamik* unseres Daseins aus. Wir können zwar dieses oder jenes wählen, dieses tun und jenes unterlassen; nicht aber gehört die Grunddynamik unseres Menschseins zu den Dingen, über die wir verfügen können: „non est de his quorum domini sumus“ (S.th. I, 82,1 ad 3). Das notwenig Gewollte ist demnach nicht etwas zusätzlich (sei es absichtlich oder unabsichtlich) Gewolltes – als ein solches wäre es nicht mehr das *bonum simpliciter*, sondern ein *bonum particulare* und damit Gegenstand einer Wahl – sondern es ist dasjenige, worum es uns *in* allem Tun und Lassen immer schon geht, was alle Willensakte durchherrscht, sodass wir uns zu ihm notwendigerweise so oder so verhalten, wann immer wir handeln. Es bildet den immanenten Ermöglichungsgrund unseres Tuns und Lassens: „appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum“ (Ver. 22,5). Das naturhaft Gewollte bestimmt uns in Form eines Anspruchs, unter dem wir stehen und dem wir so oder so mit unseren Handlungen entsprechen. Ginge es uns nicht schon *in* aller Selbstbestimmung ihr *zuvor* um das *bonum simpliciter*, wäre das schlechthin gute Sein nicht naturhaft gewollt, und wir könnten gar nicht beurteilen, was wir im Einzelnen zu tun haben.

Ist das *bonum simpliciter* das naturhaft Gewollte und als solches das ermöglichende Prinzip *allen* Tuns und Lassens, dann erfolgt jedes, also auch ein böses Handeln *sub ratione boni*, dann kann in der Tat das *malum als solches* nicht gewollt werden.⁴³ Wer behauptet, er tue Böses einfach um des Bösen willen, handelt noch *sub ratione boni*.⁴⁴ Schließlich zieht er die böse Tat einer anderen vor. Was vorgezogen wird, wird *volens* als besser erachtet. Besseres oder Schlechteres kann sich aber einzig *sub ratione boni*, im Horizont des Guten zeigen.⁴⁵

2.4.2 Die *ratio boni* als Aufgabe und die Möglichkeit des Bösen

Die vorgegebene *convenientia boni* ist uns zum Vollbringen aufgegeben. Der Mensch unterscheidet sich von allen nicht-vernünftigen Wesen dadurch, dass er sich selbst anvertraut ist und über sich selbst verfügen kann. „Differt au-

⁴³ „nullus facit aliquid malum nisi intendens aliquid bonum, ut sibi videtur“ (De malo 1,3).

⁴⁴ „Übel setzen sich nicht durch und werden nicht erstrebt durch negative Kräfte angesichts der Seinsschwäche und Ohnmacht des Guten, sondern allein durch die Macht des Guten und im Hinblick auf ihr Gutsein (*sub ratione boni*) angestrebt [...] Eine Macht oder Übermacht des Schlechten und Bösen ist daher einzig und allein in der ihm innewohnenden und fortwährenden Macht des Guten, um das es jeweils geht, begründet“ (A. K. Wucherer-Haldenfeld, Was besagt Privation? Zur Sprache der Abwesenheit, in: Daseinsanalyse 23 [2007] 22–39, hier: 30).

⁴⁵ An dieser Stelle ist nochmals daran zu erinnern, dass es sich bei dem natürlichen Wollen des *bonum simpliciter* nicht um einen freiwilligen Akt, sondern um die Grunddynamik unseres Daseins handelt. Das natürlich Gewollte liegt *vor* der Alternative absichtlich / unabsichtlich, wissentlich / unwissentlich. Die Kritik verkennt das, wenn sie meint, die Privationstheorie und die ihr zu Grunde liegende Handlungstheorie könne „das Handeln aus bewußter Bosheit“ nicht erklären, da sie von der Annahme ausgehe, „daß der Wille stets auf das Gute gerichtet ist und deshalb niemals freiwillig oder wissentlich Böses tut“ (Hermann, Die Positivität des malum, 65). Hier wird das naturhafte Wollen fälschlicherweise mit einer freiwilligen Handlung identifiziert. Nur unter dieser falschen Voraussetzung kann gesagt werden, dass der Wille niemals freiwillig oder wissentlich Böses tue.

tem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus“ (S.th. I-II, 1,1). Naturhaft wird zwar das Gute, nicht aber dieses oder jenes Gut gewollt: „voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud“ (Ver. 22,6 ad 5). Weil das Gute so vorgegeben ist, dass es uns zum Vollbringen aufgegeben ist, wird es zwar naturhaft gewollt, nicht aber auch schon das, was ihm positiv entspricht – dem Menschen tut sich die Möglichkeit auch des Bösen auf.

Die Möglichkeit des Bösen liegt darin, dass das wesenhaft Gewollte nicht schon das wesenhaft Vollzogene ist. Das Handeln ist niemals per se, rein als Handeln schon gut. Und das deshalb, weil dem Menschen als geistigem Wesen der Wesensgrund des schlechthin Guten nicht naturhaft und unveränderlich innewohnt und er also im Guten nicht so gefestigt ist, dass er dieses nicht auch verfehlen könnte.⁴⁶ Er steht in der Möglichkeit, dass das faktisch Gewählte mit dem naturhaft Gewollten zwar übereinstimmen, aber auch nicht übereinstimmen, das faktische Wollen mit dem gelebten Wollen auseinanderfallen und mit ihm in Widerstreit geraten kann. Der Mensch steht in der Möglichkeit eines wesensgemäßen, aber auch wesenswidrigen Handelns. Dieser Umstand hat mehrere Folgen.

(1) Zum einen ist das naturhaft Gewollte interpretationsbedürftig. Zwar kann das bonum simpliciter nicht nicht gewollt werden, und es gilt auch für das naturhafte Wollen, dass nichts gewollt wird, was nicht irgendwie bekannt ist⁴⁷, aber das praereflexiv irgendwie Bekannte ist nicht schon das reflexiv Erfasste⁴⁸. Und so wirft sich die Frage auf, worin das naturhaft Gewollte beruht, ob es im Reichtum, im Genuss oder in etwas anderem liegt. Wir können, müssen aber nicht darüber nachdenken, worum es uns im Grunde und in Wahrheit geht.⁴⁹

(2) Sodann tritt uns das naturhaft Gewollte als unbedingter Anruf entgegen, der sich in Form des obersten Moralprinzips formulieren lässt: Das Gute (das als gut Erkannte) ist zu tun, das Übel ist zu meiden.⁵⁰ Es ist gut, das Gute zu tun, nicht aber ist es gut, das Böse zu tun. Diesem Anruf kann tätig entsprochen, aber auch tätig widersprochen werden.

(3) Der Mensch muss im Licht der Differenz von Gut und Böse selbst überlegen und beurteilen, was zu tun und zu unterlassen ist. Er selbst muss zwischen dem wirklich und dem scheinbar Guten unterscheiden und selbst bestimmen, worin er den Gesamtsinn seines Lebens erblicken möchte. Und weil ihm die Entscheidung über sich selbst aufgegeben ist – anima nata est

⁴⁶ Dem freien Willen kommt es nicht zu, „quod [...] sit naturaliter confirmatum in bono“ (Ver. 24,8 ad 4).

⁴⁷ „bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsum ut finis“ (S.th. I, 82,4).

⁴⁸ Wonach naturhaft gestrebt wird, ist von Natur aus bekannt, aber deswegen noch nicht erkannt: „quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere“ (S.th. I, 2,1 ad 1).

⁴⁹ Die Notwendigkeit bezieht sich nicht auf die Thematisierung des naturhaft Gewollten: „Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle nunc cogitare de beatitudine“ (De malo 6).

⁵⁰ „bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum“ (S.th. I-II, 94,2).

convenire cum omni ente – gibt es zu dem für ihn wirklich Guten immer auch Alternativen, sodass er sich selbst auch verfehlen kann. Das Böse, die willentlich herbeigeführte *privatio boni*, wird für ihn zu einer – freilich ihm gut erscheinenden – Handlungsmöglichkeit.⁵¹

3. Das Böse als *privatio boni*

3.1 *Das Böse als das Wesenswidrige*

Menschliche Vollzüge sind willentliche, aus Überlegung hervorgehende Vollzüge.⁵² Wenn nun das naturhaft Gewollte als *principium et fundamentum* alle menschlichen Vollzüge durchherrscht, dann können wir nicht anders, als uns im Handeln zu dem zu verhalten, worum es uns im Grunde unseres Selbstseins geht. Uns selbst vollziehend verhalten wir uns so oder so zu unserem wahren Selbst. Und weil das Gute darin liegt zu vervollkommen,⁵³ verhelfen wir einander zur Selbstübereinstimmung, wenn wir ihm Raum geben. Denn ein gutes Handeln steht im Einklang mit der *inclinatio naturalis* unseres Wollens und also mit dem, worum es uns allen geht, was uns allen gemeinsam ist und uns miteinander verbindet. Im Vollbringen des Guten entsprechen wir unserem Wesen und werden so selbst gut.

3.2 *Die Mächtigkeit des Bösen*

Doch was geschieht, wenn das Gute, das getan werden will, gezielt nicht verwirklicht wird?

Dann kommt es zu einem inneren Widerstreit, zu einem Riss zwischen dem naturhaft Gewollten und dem faktisch Gewählten und Vollzogenen. Und da in jedem Selbstvollzug das *bonum simpliciter* unweigerlich mit-gewollt wird, kommt es zu einem wesenswidrigen Vollzug, zu einer Selbst-Negierung. Wer böse handelt, handelt nichtig, und weil er wesenswidrig handelt, geht er nicht nur gegen andere, sondern darin auch gegen sich selbst vor: Er will faktisch nicht er selbst sein, nicht wirklich der sein, der er sein kann – und der zu sein er doch nicht aufhören kann zu wollen, weil er sein Wesen nicht aufheben kann.⁵⁴ Vor allem treibt er die anderen in eine Leiden bringende Unstimmigkeit und nötigt ihnen einen Selbst-Widerstreit auf. Denn die böse Handlung wider-

⁵¹ „nullus facit aliquid malum nisi intendens aliquid bonum, ut sibi videtur“ (De malo 1,3 c).

⁵² „Illae [...] actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici quidem *hominis* actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo“ (S.th. I-II, 1,1).

⁵³ „primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis“ (Ver. 21,1).

⁵⁴ „Und so ist denn das Böse des Menschen ein Vollziehen seiner selbst im Aufgeben seiner selbst (denn niemals kann er selbst im Grunde böse sein wollen noch mit dem einig, was er als Böses tut [...] es ist der vollzogene Widerspruch der vollzogenen Existenz gegen die gleichfalls im Vollzug lebende Essenz, der Widerspruch, der sich phänomenal im bösen Gewissen geltend macht, wie man dies auch im einzelnen verstehen mag“ (B. Welte, Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung, Freiburg i. Br. 1986, 23).

streitet in ihrer Wesenswidrigkeit nicht nur dem eigenen appetitus naturalis, sondern zuallererst dem der anderen. Sie enthält den anderen das Gute vor, das ihnen geschuldet ist.

Im bösen Handeln streitet das faktisch Vollzogene gegen das wesenhaft Gewollte, wird das eigene Wesen wie auch das der Anderen niedergehalten und unterdrückt. Dieser vollzogene Selbst-Widerspruch kann zwar nach außen hin geleugnet werden, aber die Tatsache, dass das Böse immer wieder dadurch gerechtfertigt wird, dass ihm der gegenteilige Anschein des Guten verliehen wird, verrät den gelebten Selbst-Widerspruch.

Die *privatio* besteht in einer seinswidrigen Beeinträchtigung, die das Sein-Sollende in ein Nicht-sein-Sollendes verkehrt. Im *Vollzug* dieser Seinswidrigkeit besteht das Zerstörerische des Bösen. Das Böse ist als *privatio boni* keineswegs die bloße Abwesenheit des Guten. Denn das Gute ist allemal schon vorgegeben: in Form des gut sein könnenden Selbst und in Form der sich zu spielenden Möglichkeiten des Guten. Möglichkeiten des Guten sind gute – und nicht schlechte Möglichkeiten und also selbst schon etwas Gutes, und ebenso ist es bereits gut, dem vorgegebenen Guten Raum geben zu können.⁵⁵

Damit ist im Grund bereits gesagt, was es mit der sogenannten Mächtigkeit des Bösen auf sich hat. Die Rede vom Zerstörerischen des Bösen muss sich vor einer Sprachverführung hüten. Wird von der Zerstörungskraft des Bösen gesprochen, dann nicht im aktiven, sondern, wie Thomas ausführt, im formalen Sinn. Es sind nämlich drei Weisen von Wirkmächtigkeit zu unterscheiden:⁵⁶ *formaliter* (Das Weiße macht etwas weiß – das Weiße als das, wodurch etwas weiß ist), *effective* (der Maler färbt eine Wand weiß) und *per modum causae finalis* (in der Weise eines Beweggrunds). Thomas erläutert das wiederum am klassischen Beispiel der Blindheit. Das *malum* ist kein *aliquid*, die Blindheit demnach kein *agens*. Nimmt man die Rede, die Blindheit zerstöre den Gesichtssinn, im aktiven Sinn, unterstellt man, dass die Blindheit die Ursache und die Zerstörung des Gesichtssinns die auf sie folgende Wirkung sei. Das liefe auf den Widersinn hinaus, dass das Nicht-sehen-Können (Blindheit) den Gesichtssinn zerstört. Allein das *malum* verursacht keine Zerstörung, es zerstört nicht, sondern ist die waltende Zerstörung selbst. Das *malum* wirkt *formaliter*: „*formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album. Et sic malum, etiam ratione ipsius privationis, dicitur corrumpere bonum: quia est ipsa corruptio vel privatio boni*“ (S.th. I, 48,1 ad 4).⁵⁷ Die weiße Farbe ist Grund dafür, dass die Wand weiß ist (*albedo facit album*), aber sie verursacht nicht die Färbung. Eine Bestimmung ist dem Bestimmten immanent, nicht aber dessen ihm vorausliegende Wirkursache. Das *malum* ist kein *agens*, es zerstört nicht ein *bonum*, sondern waltet in ihm als dessen Beeinträchtigung („*particulari boni inhaerens*“).⁵⁸

⁵⁵ „*id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia, habet rationem boni*“ (De malo 1,2).

⁵⁶ S.th. I, 48,1 ad 4.

⁵⁷ „*corrumpere formaliter non est movere nec agere, sed corruptum esse*“ (De malo 1,1 ad 9).

⁵⁸ „*malum, secuncum quod est malum, [...] est alicuius particularis boni privatio, alicui boni particulari inhaerens*“ (De malo 1,1 c).

Was Thomas am klassischen Beispiel der Blindheit erläutert, gilt auch für das Böse. Das Böse wirkt *nach Art* einer Bestimmung. Es handelt sich bei ihm um eine Form der Selbst-Bestimmung, d.i. um eine gegen die Grunddynamik des eigenen Wesens und damit gegen sich selbst gerichtete Handlung. In diesem tätigen Widerstreit liegt das Gewalttätige und Nichtige des Bösen. Gewalt setzt ein teleologisch verfasstes Sein voraus. Wo keine Seinstendenz, dort auch keine Möglichkeit der Gewaltausübung. Gewalttätig ist alles, was sich gegen die *inclinatio naturalis* eines Seienden richtet.⁵⁹ Im Falle des Bösen handelt es sich um ein Anknüpfen gegen unsere innere Hinordnung auf das *bonum simpliciter*. Darin liegt die Nichtigkeit, das Zerstörerische des Bösen. Deshalb kann Thomas sagen, dass das Böse nicht korrumpiert, sondern die *corruptio* selbst ist, d. i. die tätige Selbst-Zerstörung. Denn die Nicht-Übereinstimmung, die zwischen dem naturhaft Gewollten und dem faktisch Vollzogenen waltet, fällt in das Selbst. Wer böse handelt, bestimmt sich selbst dazu. Er beraubt sich selbst seiner ureigensten sinnvollen Möglichkeiten, betreibt selbst eine *privatio boni*. Er torpediert die Selbstübereinkunft sowohl der anderen als auch die seiner selbst.

4. Abschließende Bemerkungen zur Kritik an der Privationstheorie

Wie eingangs erwähnt, lautet eines der zentralen Argumente gegen die Privationstheorie, dass sie die Wirkmächtigkeit des Bösen nicht erklären könne, weil sie dieses als einen bloßen Mangel des Guten bestimme. Überdies setze sie einen Begriffsrealismus⁶⁰ beziehungsweise die Konvertibilität von ‚sein‘ und ‚gut‘ voraus.⁶¹ Diese Voraussetzungen seien jedoch unhaltbar⁶² und würden von der Erfahrung des *malum* falsifiziert.⁶³ Das *malum* müsse vielmehr als eine dem Guten entgegengesetzte positive Realität bestimmt werden.⁶⁴

(1) Wird die Privationstheorie unzulässigerweise auf einen Begriffsrealismus festgenagelt, kann ihr (unausgesprochen) Unsinn und überdies noch morali-

⁵⁹ „Nam hoc dicimus violentem, quod est contra inclinationem rei“ (S.th. I, 82,1).

⁶⁰ Nur wenn „Allgemeinbegriffe auch außerhalb des Bewusstseins eine Wirklichkeit besitzen“, ist das „Fehlen ein Nichtseinsollendes, ein Übel privativer Art“ (*F. Hermanni*, Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002, 125).

⁶¹ Die „Schwäche der Privationstheorie gründet offenbar darin, daß sie ihre Begriffe des Bonum und Malum aus problematischen Prämissen deduziert: [...] aus der Annahme, Esse und Bonum seien konvertibel oder Realitäten könnten nicht im Widerstreit stehen“ (*Hermanni*, Die Positivität des malum, 71).

⁶² Die „Konvertibilität von Sein und Gutsein“ habe den „Status einer unbegründeten Behauptung“ (*Hermanni*, Das Böse und die Theodizee, 81). „Wenn das Böse etwas Wirkliches ist, dann muß [...] ein Kernstück der klassischen Ontologie verabschiedet werden, die These nämlich, daß das Wirkliche als solches gut ist“ (ebd. 137).

⁶³ „Die Erfahrungen des Bonum und Malum sprechen sowohl gegen die klassische Privationstheorie als auch gegen deren Umkehrung bei Schopenhauer“ (ebd. 158).

⁶⁴ „Kann die geradezu unheimliche Mächtigkeit, die dieses Böse intersubjektiv, etwa in einem Volk oder einer Rasse annehmen kann, allein aus einem Mangel erklärt werden, oder ist sie nicht auch eine zwar nicht gute, aber positive Realität?“ Und: „Reicht der Begriff Mangel aus, um die dem Übel bzw. dem Bösen eigene Mächtigkeit zu erklären?“ (*W. Kasper*, Das Böse als theologisches Problem, in: CGG 9 [1981] 176–201, hier: 186 bzw. 193).

sche Defizienz attestiert werden.⁶⁵ Der Einwand geht davon aus, dass das normative Maß der *privatio* ein hypostasierter Allgemeinbegriff sei. Das erlaubt es ihm, der Privationstheorie die Behauptung unterzuschieben, die Privation bestünde darin, dass einem Einzelding Bestimmungen fehlen, die der Idee, d. i. einem eine Wirklichkeit auch außerhalb des menschlichen Bewusstseins besitzenden Allgemeinbegriff, unter den das Einzelne fällt, sehr wohl zukommen. Danach würde ein Blinder, dem ja die Bestimmung ‚sehen können‘ fehlt, etwas nicht können, was eine Idee sehr wohl kann – nämlich sehen.

(2) Die Privationsthese ist weder zum Zweck einer erfolgreichen Theodizee erstellt worden noch hat sie die Konvertibilität von *esse* und *bonum* zur Voraussetzung, von deren Hinfälligkeit auch die privative Bestimmung des *malum* betroffen wäre⁶⁶, sondern die Auslegung eines Phänomens⁶⁷. Sie expliziert das in der Erfahrung des *malum* implizierte und sie ermöglichende verbale Seinsverständnis.⁶⁸ Sie thematisiert den Ermöglichungsgrund dieser Erfahrung. Die Erfahrung des *malum* widerlegt keineswegs die Konvertibilität von *esse* und *bonum*; vielmehr zieht die Leugnung des *bonum* als einer transzendentalen Seinsbestimmung diejenige des *malum* nach sich.

(3) Das *malum*, so die Kritik, könne nicht länger als privativer Gegensatz des *bonum*, sondern müsse als Gegensatz zweier positiver Realitäten begriffen werden.⁶⁹ Als Beispiele für solch einen Gegensatz werden Freude versus Schmerz oder Lust versus Unlust angeführt.⁷⁰

(a) Die Beispiele sind irreführend, sie gehen von einer falschen Voraussetzung aus, weil Lust/Unlust oder Freude/Schmerz keinen privativen Gegensatz bilden. Erstens bemisst sich der Lust-Unlust-Gegensatz an subjektiven Vorlieben, nicht aber an objektiven Wesensmöglichkeiten. Was dem einen Lust bereitet, bereitet dem anderen Unlust. Zweitens ist Unlust zu empfinden ebenso wenig eine Privationserscheinung wie Schlechtsichtigkeit. Nicht

⁶⁵ Die Antwort auf die Frage nach der Berechtigung der Privationsthese „hängt von dem ontologischen Status ab, den man Allgemeinbegriffen zuschreibt. Unter Voraussetzung des Begriffsrealismus [...] wird sie bejahend, unter Voraussetzung des Nominalismus [...] dagegen verneinend ausfallen. Wenn Allgemeinbegriffe eine Wirklichkeit auch außerhalb des menschlichen Bewusstseins besitzen [...], dann ist dieses Fehlen ein Nichtseinsollendes, ein Übel privativer Art. [...] Wenn Allgemeinbegriffe dagegen nur nachträgliche gedankliche Konstruktionen sind, Vorstellungen von einer statistischen Normalverfassung, die der Verstand durch Abstraktion bildet, dann sind sie kein legitimer Maßstab für die Bewertung des Einzelnen. In diesem Fall ist nicht die ‚Behinderung‘ das Übel, sondern allenfalls jener Begriffsrealismus, der dem ‚Behinderten‘ zu verstehen gibt, er sei ein mangelhaftes Exemplar seiner Gattung“ (*Hermann*, Das Böse und die Theodizee, 125 f.).

⁶⁶ Eine sachgerecht Bestimmung des *malum* schließe „eine Preisgabe des ‚*omne ens est bonum*‘ ein“ (*H. Reiner*, Vom Wesen des *malum*, in: *ZPhF* 23 [1969] 567–577, hier: 568).

⁶⁷ „Die These über die privative Auffassung des Schlechten gründet nicht in der Universalisierung des Guten, sondern in der Einsicht des Schlechten selbst und seiner Spielarten (*J. Uscatescu Barrón*, Das Wesen des Schlechten als ‚*privatio boni*‘. Zur Frage seiner Bestimmung, in: *Perspektiven der Philosophie* 30 [2004] 125–187, hier 154).

⁶⁸ Siehe Weltes Hinweis Anm. 23.

⁶⁹ Angesichts der Schwäche der Privationstheorie werde man „nicht umhin können, das *Malum* und *Bonum* gleichermaßen als positive und einander widerstrebende Realitäten zu bestimmen“ (*Hermann*, Das Böse und die Theodizee, 159).

⁷⁰ „Offenkundig sind Schmerz und Unlust kein bloßer Mangel an Freude und Lust, sondern eigene, positive Empfindungsqualitäten“ (ebd. 148).

das Unlustempfinden, sondern jeweils eine bestimmte Empfindungslosigkeit, nicht die Schlechtsichtigkeit, sondern die Blindheit sind Privationserscheinungen im strengen Wortsinn: das faktische Nicht-vollziehen-Können einer *Wesensmöglichkeit*. Ähnliches gilt vom Schmerz, der keineswegs per se ein Privationsphänomen ist. Sowohl Schmerzempfindung als auch Schmerzunempfindlichkeit können Zeichen von Gesundheit, beide können aber auch Krankheitserscheinungen sein. Und nur als letztere sind sie Privationserscheinungen. Erst der *seins-mäßige* Bezug zum Gesundsein (sei es des ganzen Menschen oder eines seiner Organe) entscheidet darüber, ob Empfindung beziehungsweise Unempfindlichkeit Privationserscheinungen sind oder nicht.

(b) Die entscheidende Gegenfrage an eine Ontologie positiver Realitäten lautet jedoch: Was ist unter einer dem Guten entgegengesetzten positiven Realität zu denken? Welcher Sinn lässt sich mit einer positiven, jedoch nicht guten Realität verbinden?

(b1) Heißt ‚Realität‘ so viel wie ‚Wirklichkeit‘, kann ‚positiv‘ nicht ‚gut‘ bedeuten. Anderenfalls wäre das malum eine gute Wirklichkeit. Es bildete keinen Gegensatz zum bonum, sondern wäre mit ihm identisch.

(b2) Bedeutet ‚Realität‘ so viel wie ‚Wirklichkeit‘ und ‚positiv‘ so viel wie ‚faktisch‘, ist ‚positiv real‘ gleichbedeutend mit ‚der Fall sein‘. Das malum ist dann genau so ein Faktum, wie es das bonum ist. Der reelle Gegensatz von bonum und malum ist ein rein faktischer. Der normative Unterschied von bonum und malum wird aufgehoben. Das eine hat dem anderen nichts voraus, es ist nur anders. Das verbale, ontologisch relevante Sein ist auf das veritative Sein reduziert.⁷¹

(b3) Bedeutet ‚Realität‘ jedoch ‚Sachgehalt‘ und ‚positiv‘ so viel wie ‚wirklich‘, ergibt das einen ‚wirklichen Sachgehalt‘ (im Unterschied zu einem bloß fiktiven). Wir hätten dann den oben erwähnten Fall eines ontologischen Kurzschlusses, in dem der Behauptungsmodus eines Urteils mit der Zuschreibung einer Eigenschaft verwechselt wird: Das Nicht-Können wird zu einem Können. Nicht mehr gilt, dass der Blinde etwas *nicht kann*, was er als Mensch können sollte – nämlich sehen –, sondern jetzt gilt das Gegenteil: er *kann* etwas – nämlich nicht-sehen. Mit der Negierung des Unterschieds von gesolltem ‚können‘ und ‚nicht können‘ wird das Nicht-Können zu einem Können anderer Art. Das malum ist keines mehr.

⁷¹ Auf eine Reduktion des verbalen, ontologisch relevanten Seins auf das veritative Sein läuft auch Reiners positive Ontologie des malum hinaus. Einem Klumpfüßigen oder Buckligen fehlt zwar die normale Körperform. „Aber dieser Fehler ist offensichtlich kein *bloßes* Fehlen von etwas; sondern das in diesem Fall bestehende Nichtsein ist nur eine andere Seite der ontologisch *positiven* Tatsache, daß der Fuß oder der Rücken eine falsche, eine mißglückte, der normalen („natürlichen“) Anlage nicht entsprechende Form hat! Ein Nichtsein liegt hier nur so nebenbei vor, wie jedes bestimmte Sein zugleich ein Nichtsein alles dessen mit sich führt, was mit seiner Bestimmtheit unverträglich ist“ (Reiner, Vom Wesen des malum, 574). Die Nichtigkeit des malum besteht bloß darin, nicht ein bonum zu sein.

(b4) Besagt ‚Realität‘ jedoch so viel wie ‚Wirklichkeit‘ und ‚positiv‘ so viel wie ‚wirklich‘ – die einzig noch verbleibende Möglichkeit – hätten wir eine ‚wirkliche Wirklichkeit‘. ‚Wirklich‘ kann in diesem Fall nicht ‚eigentlich‘ bedeuten – malum und bonum wären sonst beide widersinnigerweise ‚eigentliche Wirklichkeiten‘. Soll aber auch ein Pleonasmus ausgeschlossen sein, müsste ‚Realität‘ ‚Sein‘ besagen und ‚wirklich‘ den Gegensatz zu ‚bloß gedacht‘ bilden. ‚Positive Realität‘ hieße ‚wirkliches Sein‘ und bildete den Gegensatz zu ‚bloßem Gedachtsein‘. Damit wäre aber noch keine Alternative zur Privationstheorie gegeben, weil diese ja nicht behauptet, das malum sei etwas bloß Gedachtes. Das ontologische Problem des malum wäre bloß angezeigt – nicht mehr, nicht weniger.

Wird dem malum eine positive Realität attestiert, wird es in letzter Konsequenz negiert. Die kritisch angemahnte Ontologie positiver Realitäten hat Sein auf bedeutungsnackte Faktizität reduziert. Sie betreibt in Wahrheit die theoretische Abschaffung des malum beziehungsweise ist im günstigsten Fall keine Alternative zur Privationstheorie. Dieser Ontologie wird das malum entweder (wie im ersten Fall) unter der Hand zum bonum oder (wie im zweiten Fall) zu einem bedeutungsnackten Faktum oder (wie im dritten Fall) zu einer Fiktion. In all diesen Fällen wird der normative Gegensatz von bonum und malum aufgehoben und das malum negiert. Im günstigsten Fall bildet die Rede von einer positiven Realität des malum keine Alternative, weil sie (wie im vierten Fall) eine bloße Problemanzeige bleibt. Denn die Privationstheorie bestreitet ja nicht, sondern geht im Gegenteil davon aus, dass das malum *ist*. Allerdings stellt sie sich – im Gegensatz zur Alternativtheorie – der Seinsfrage im vollen Umfang.

Summary

The ontological concept of evil as *privatio boni* is often criticized as incapable of explaining the power of evil, and that, instead, evil needs to be conceived as a positive reality opposed to the good. The validity of this criticism will be tested against Aquinas’s theory of privation. The critical objections to Aquinas’s theory are based on a reductionist understanding of being in which: (1) being is identified from the outset with meaningless factuality; in which (2) the ambiguity of “not”/“*nicht*” is insufficiently considered; and in which (3) privation is understood as the mere absence of something. But for Thomas, the experience of evil leads to insight into being itself and being good/*Gutsein*. For, by natural necessity human beings strive after the Good as such. When they struggle against their nature and do not will to be what they can be, they are acting badly. Thus, the destructive power of evil lies in the opposition between what human beings factually self-determine to be and what they by nature strive after.