

Der Begriff des Strebens bei Thomas von Aquin

Von JOSEF MALIK (Bonn)

Das Problem des Strebens ist im Gegensatz zum Erkenntnisproblem im Laufe der Geschichte der Philosophie weniger beachtet und erforscht worden. Es ist dies nicht verwunderlich. Philosophie ist Wissenschaft: Grundwissenschaft und nicht zuletzt theoretische Wissenschaft. Die Frage nach dem Wesen des Erkennens mußte daher den Philosophen naturgemäß gewichtiger erscheinen als die nach dem Wesen des Strebens. Bekanntlich ging dies soweit, daß Philosophie mit Erkenntnislehre oder Erkenntniskritik gleichgesetzt wurde. Aber noch ein anderer, ebenso wichtiger Grund hat zur Vernachlässigung des Strebeproblems beigetragen: seine Dunkelheit und Schwierigkeit. Da das Erkennen das mehrfache Prinzip des Strebens ist, nimmt das Streben am Wesen des Erkennens und damit auch an seiner Problematik teil, so daß es als differenziertere und komplexere Tätigkeit infolgedessen schwerer zu erfassen ist als das Erkennen. Das Erkennen als Erkennen offenbart sich ferner in etwa selbst, das Streben hingegen ist nur mittelbar zugänglich; während der Verstand seinen eigenen Akt unmittelbar erfäßt, kann der Wille seinen eigenen Akt unmittelbar nur mehr oder weniger hell erleben.

Wie bei seinen meisten Vorgängern liegt auch bei Thomas von Aquin das Erkenntnisproblem mehr im Vordergrund seines Interesses als das des Strebens und der Liebe. Sodann weiß auch er um die Schwierigkeit des Strebeproblems: Das Wesen des Erkennens, erklärt er selbst, ist uns bekannter als das des Strebens (Wollens), so daß zur Bezeichnung der Einzelheiten im Erkenntnisvorgang eigene Namen gefunden worden sind. Dies trifft dagegen für den Strebeprozeß nicht zu; daher bedienen wir uns hier mannigfacher Umschreibungen¹. Thomas kennzeichnet denn auch mit bedeutend mehr Worten den Akt des Strebens und der Liebe als den des Erkennens². Und an anderer Stelle meint er: Weil die Erkenntniskraft den eigenen Akt besser erkennt als den des Strebevermögens, deshalb wird die Bewegung des Strebens von der vorhergehenden Erkenntnis aus benannt wie eine Wirkung von der bekannteren Ursache³. Aus diesem Grunde begreift er auch die Struktur des Strebens immer wieder in Analogie zur Struktur des Erkennens⁴. Denn das Strebevermögen gleicht für ihn „in allem dem Erkenntnisvermögen, von dem es bewegt wird wie das Bewegbare vom Beweger“⁵.

¹ I 37, 1.

² Dies hat bei einigen Autoren zu der irrtümlichen Meinung geführt, Thomas habe bezüglich der Bestimmung der Liebe eine schwankende Stellung eingenommen oder eine Entwicklung erfahren, so z. B. bei Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moy. Age 6, 1931, 177f.; 186ff. u. Coconnier, *La charité d'après Saint Thomas d'Aquin*, Rev. thom. 15, 1907, 2f.

³ I-II 40, 2 ad 2.

⁴ III Sent. 27, 1, 1; Verit. 22, 1 ad 8; 22, 4 ad 3; 22, 5 ad 3; ad 10; 25, 3; C.G. I 74; IV, 19; I 60, 2; 80, 3 ad 3; I-II 1, 5; 2, 8; 8, 2; 10, 1; 10, 2; De Caritate un. 3.

⁵ I 64, 2.

Was Thomas uns über das Wesen des Strebens zu sagen hat, übersteigt dennoch bei weitem das, was wir bei seinen Vorgängern, Zeitgenossen und auch späteren Philosophen – selbst bei den Voluntaristen des Mittelalters – finden. Die Tiefe und Klarheit seiner Freiheitslehre, der „in der ganzen Welt der Philosophie auch nichts annähernd Gleichgewichtiges an die Seite gestellt werden kann“, hat neuerdings Siewerth⁶ aufgezeigt. Was Albert dem Großen und Bonaventura – um nur seine wichtigsten Zeitgenossen zu nennen – zeitlebens nicht gelungen ist, nämlich die Verknüpfung der traditionellen Strebe-, Willens- und Liebestheorie mit der neuaufkommenden, der aristotelischen Lehre, vollzieht Thomas schon in seinen ersten Werken. Bereits im Sentenzenkommentar⁷ hat er einen festen einheitlichen Standpunkt, von dem aus er das Wesen und die Weisen des Strebens begreift und bestimmt. Dieser wurde ihm wesentlich durch Aristoteles vermittelt, und zwar durch seine Bindung des Strebens an das Erkennen. Thomas ist denn auch der erste Scholastiker, der im Anschluß an Aristoteles kategorisch erklärt: wo Erkennen, da ist immer auch Streben⁸ und der vom Erkennen her, als der uns bekannteren Tätigkeit, Wesen und Weisen des Strebens begreift. Bestimmend für die Strebethorie des Aquinaten war ferner die aristotelische Lehre von der Beformung der Erkenntnispotenz durch die Form des Erkenntnisobjektes sowie die Lehre, daß die Erkenntnisform das Prinzip der äußeren Bewegung der erkennenden Wesen ist und daß sie diese Ursächlichkeit nur durch ein vorhergehendes Streben ausübt. Diese aristotelischen Gedanken, die Averroes erstmals weiterführt und der so das wichtigste Bindeglied zwischen Aristoteles und Thomas bezüglich der Strebelehre ist, bilden das Fundament der bekannten thomistischen Form-Strebe-Lehre. Zu diesen aristotelisch-averroistischen Grundbestandteilen der Strebethorie des Aquinaten kommen jedoch noch zwei augustinische hinzu, nämlich die Bestimmung der Liebe als Verwirklichung und Erfüllung der Ordnung sowie die Verknüpfung von Form oder Wesen (*species*) mit Ordnung oder Gewicht (*pondus*); denn Ordnung bedeutet für Thomas nichts anderes als die aus der Form oder dem Wesen eines Seienden hervorgehende Hinneigung⁹, – diese ist aber für ihn das Streben oder die Liebe. Die thomatische Strebelehre stellt sich somit im Kern als eine großartige Synthese zwischen dem aristotelisch-averroistischen Form-, Ziel- und Bewegungsbegriff und dem augustinischen Ordnungsgedanken dar. Doch ist sie nicht nur Synthese, sondern Weiterführung und Vertiefung der aristotelisch-averroistischen und augustinischen Lehren. Denn während Aristoteles und Averroes das Streben vor allem in seiner Beziehung zu seiner Wirkung, der äußeren seelischen Bewegung, betrachten, Augustinus es mehr vom ethischen Standpunkt aus angeht, setzt Thomas sich mit dem Problem des Strebens als solchem auseinander und untersucht es außerdem vor allem unter metaphysischem Gesichtspunkt.

⁶ Thomas von Aquin, *Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954, 116; vgl. 11 ff.

⁷ I 45, 1, 1; II 24, 2, 1 u. 2; 24, 3, 1; III 26, 1 u. 2; 27 1, 2.

⁸ I Sent. 25, 1, 1; C.G. I 72; II 47; I 19, 1; 59, 1; 80, 1; *Comp. Theol.* I 32.

⁹ I 5, 5.

I. Die vielfache Bedeutung des Strebebegriffes

Dem Strebebegriff des Aquinaten kommt noch mehr als seinem Begriff des Erkennens metaphysische und analoge Bedeutung zu. Denn Streben findet sich im Gegensatz zum Erkennen in jedwedem Seienden, schlechthin in allem, was irgendwie am Sein teilhat. Es ist ein animalisch-sinnliches Verhalten (*appetitus sensitivus*) und ein geistiges oder vernunftgemäßes (*appetitus rationalis*) wie auch ein Verhalten der organischen und anorganischen Natur (*appetitus naturalis*)¹⁰; außerdem kann es von Gott ausgesagt werden. Der Strebebegriff bezieht sich ferner auf den Akt des Begehrens, Verlangens (*desiderium, concupiscentia*), des Hin-Spannens zu einem abwesenden, erst zu erwerbenden oder zu verwirklichenden Gut wie auf den Akt der Freude, Ergötzung, Lust (*gaudium, delectatio*), d. i. der Akt des Ruhens im erreichten Gut¹¹, des Anhangens, Zustimmung, Festhaltens am erworbenen Besitz¹². Denn auch nach der Erreichung oder Verwirklichung eines Gutes bleibt das Gut ein Gut für den Strebenden und damit „das Angesprochenwerden“ des Strebevermögens von einem Gut¹³ wie die aktive Hinneigung zum Gut. Das Streben in der Bedeutung von Begehren kann selbstverständlich nie vom göttlichen Willen ausgesagt werden. Auf den begehrenden, suchenden Akt bezieht sich das Wort Streben in eigentlicher Bedeutung¹⁴, von hier kommt es her¹⁵ und wird es auf den Akt des Genießens oder des Ruhens als dem uns weniger bekannten übertragen. Zu den Tätigkeiten des Strebevermögens gehört nach Thomas auch die Liebe. Da die Liebe die „erste Bewegung des Willens und jeglicher Begehrungskraft ist“¹⁶, Thomas aber die Liebe ausführlicher als alle andern Akte des Strebevermögens erörtert hat, ist Wesentliches zum thomasischen Strebebegriff seinen Ausführungen über das Wesen der Liebe zu entnehmen. Das Wort Streben bezeichnet nach Thomas schließlich die Fähigkeit des Strebens: das Strebevermögen¹⁷. Dies deutet darauf hin, daß wir das Wesen des Strebens nur voll erfassen, wenn wir unseren Blick auf den Akt und das zugehörige Vermögen richten. In unserer Ausführung über den Begriff des Strebens bei Thomas von Aquin wollen wir primär das Wesen des Strebens als sinnliche und geistige Tätigkeit herausstellen, also das Wesen des Strebens, das durch sinnliche oder geistige Erkenntnis eines Gutes „hervorgehlockt“ ist, den sogenannten *appetitus elicited* der Scholastiker. Natürlich muß das über diese Form des Strebens Gesagte in gewissem Sinn auch für das Naturstreben zutreffen¹⁸; andernfalls hätten wir es nicht mit einem analogen Begriff zu tun.

¹⁰ I 6, 1 ad 2; 19, 1; 9; 59, 1; 60, 1; I-II 8, 1; Verit. 22, 1 ad 2.

¹¹ Verit. 23, 1 ad 8; I 19, 1 ad 2.

¹² I-II 4, 3 ad 1 u. 2.

¹³ I-II 31, 1 ad 2.

¹⁴ Verit. 23, 1 ad 8.

¹⁵ I 59, 1 ad 2; Verit. 22, 1.

¹⁶ I 20, 1; vgl. I-II 4, 3; 26, 1.

¹⁷ II Sent. 24, 2, 1 ad 5; I-II 8, 2.

¹⁸ Insofern das Naturstreben in der Natur eines Seienden fundiert ist, jedes erkennende Wesen aber auch eine bestimmte Natur besitzt, ebenfalls das Erkenntnis- und Strebever-

II. Erkenntnis- und Strebevermögen

Nach Thomas zählen zu den Fähigkeiten der geistigen und sinnlichen Seele die Erkenntnis- und Strebekraft¹⁹. Sie gehören jedoch für ihn der Seele nicht in gleichursprünglicher Weise an. Denn der Verstand ist an sich dem geistigen Wesen eigen, er kommt ihm nämlich unmittelbar und in erster Linie zu; der Wille, sofern er ein Streben ist, hingegen nur, sofern er vom Verstand abhängt²⁰. Während der Verstand unmittelbar aus der Seele als ein von ihr real verschiedenes Vermögen hervorgeht, entspringt der Wille der Seele nur mittels des Verstandes²¹. Dies hat nach Thomas einen streng metaphysischen Grund: Wo immer von Einem (Seele) eine Vielheit (Fähigkeiten) ausgeht, geschieht dies in einer gewissen Ordnung²², und wie das Erste die Ursache aller andern ist, so ist das dem Ersten (Seele) Nächste (Verstand) die Mitursache derer, die weiter entfernt sind²³. Der Ursprungsprimat des Verstandes vor dem Willen, womit noch keineswegs ein Wertprimat ausgesprochen ist, bedeutet demnach für den Verstand vor allem, daß er als die erstentsprungene Fähigkeit der Seele in gewissem Sinn das mehrfache Prinzip des Willens ist wie die Seele das mehrfache Prinzip (*principium activum, finale, susceptivum sive materiale*) ihrer Vermögen²⁴; deshalb wird ja auch – wie wir schon sagten – die Bewegung des Strebens von der vorhergehenden Erkenntnis aus benannt wie eine Wirkung von der bekannteren Ursache. Aus der wesensgesetzlichen Abhängigkeit der Strebe- von der Erkenntniskraft – hierin zeigt sich bereits ein erstes wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden – folgt aber, daß das Streben nicht ohne das Erkennen verstanden werden kann. Die Strebelehre des Aquinaten hängt innerlich mit seiner Erkenntnislehre zusammen, und sie ist im Grunde nichts anderes als die konsequent weiter und zu Ende geführte Erkenntnislehre; denn das Streben vollendet die mit dem Erkennen begonnene Teilnahme und

mögen, findet sich das Naturstreben demnach auch im erkennenden Wesen und seinen Seelenkräften (I 78, 1 ad 3; 80, 1 ad 3; I-II 26, 1 ad 3).

¹⁹ Nach Hamilton, Lotze, Brentano ist es nicht möglich, ein Wesen zu denken, das die Fähigkeit zum Begehren, Wollen hat, nicht aber zum Erkennen; denn die Erkenntnisfähigkeit ist unstreitig die erste der Ordnung nach und die *conditio sine qua non* der andern. Hingegen ist kein Widerspruch, ein Wesen zu denken, das nur die Fähigkeit zum Erkennen besitzt, weil aus der Fähigkeit zu dem einen auf die Fähigkeit zu dem andern nicht von vornherein geschlossen werden kann. (Vgl. Brentano, *Psychologie vom emp. Standpunkt* II, 15, 18, 127, Leipzig 1925.) Für Thomas aber ist es ein Widerspruch, da für ihn mit der Fähigkeit zum Erkennen die zum Streben immer und notwendig gegeben ist; daher schließt er vom Vorhandensein des Verstandes auf das des Willens.

²⁰ C. G. III 26: *Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae: sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectualis naturae.*

²¹ *Verit.* 22, 11 ad 6: *Voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate.* — a. a. O. 14, 1 ad 3; II *Sent.* 25, 2, 4.

²² I 77, 4.

²³ I 77, 7; 36, 2.

²⁴ I 77, 7.

-habe des Subjekts am transzendenten Sein. Bevor wir uns mit der Strebelehre des Thomas von Aquin beschäftigen, müssen wir uns also erst auf das Wesentlichste seiner Erkenntnislehre besinnen.

1. Das Wesen des Erkennens

Die Erkenntnislehre des Thomas liegt in dem Satz beschlossen: *Erkennen geschieht oder vollendet sich dadurch, daß das Erkannte im Erkennenden ist*²⁵. Demnach ist Erkennen für ihn nicht bloß ein Stoßen auf etwas, ein In-Beziehung-Treten des erkennenden Geistes mit der objektiven Seinswelt, sondern vielmehr die Hereinnahme des Erkenntnisobjektes in das Erkenntnisvermögen und damit in das selbststeigene Sein. Durch diese Hereinnahme wird das Erkenntnisvermögen und dadurch der Erkennende in den Gegenstand umgeformt und so zu einem tatsächlich Erkennenden, so daß der Erkennende im Akt des Erkennens das erkannte Wirkliche selbst ist²⁶. Der Gegenstand wirkt nämlich durch seine Form auf das Erkenntnisvermögen und prägt diesem seine Form ein; denn jede Tätigkeit, jedes Wirken auf etwas geschieht durch die Form des Wirkenden wie z. B. das Erwärmen durch die Form der Wärme²⁷. Daher ist das, was wir kraft des Erkenntnisvermögens – das ja im Hinblick auf das Erkennen der Wirklichkeit reine Seinsmöglichkeit ist – an den Dingen erkennen, immer eine Form oder Wesensbestimmtheit des Dinges.

Wäre nun die Form des erkannten Wirklichen nicht im Erkennenden, so wäre auch das nicht möglich, was wir Erkennen nennen. Denn wir erkennen immer nur das, was wir selbst sind; Erkennen heißt Sein, das erkannte Wirkliche selber sein. Alles Sein ist aber nur durch und in einer Form, sie ist das Sosein-Bestimmende und das Sein-Verleihende, auch des Erkenntnis-Seins²⁸. Dadurch aber, daß die Form des erkannten Wirklichen im Erkennenden ist und die innere Formursache seines Erkenntnisvermögens wird, hebt sie als Formprinzip zusammen mit dem Erkenntnisvermögen als Wirkursache den Erkennenden in den „Akt“, den Vollzug seines Erkennendsein-Könnens, so daß der Erkennende im Akt des Erkennens das erkannte Wirkliche selber ist. Und so unterscheiden sich die erkennenden Wesen von den nichterkennenden dadurch, daß diese nichts außer ihrer eigenen Form haben; das erkennende Wesen aber ist fähig, auch an der Form eines anderen Dinges Anteil zu haben; deshalb kann es im Akt des Erkennens das erkannte Andere sein und zugleich es selbst bleiben²⁹. Erkennen ist demnach das alle Raumlogik übersteigende, weiter nicht

²⁵ Siehe Anm. 36.

²⁶ C. G. II, 52, 55; 59; 98; I 55, 1 ad 2; 85, 1 ad 1.

²⁷ Verit. 10, 4: In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quendam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam. — Verit. 8, 7 ad 2; I 56, 1; 14, 5 ad 3; C. G. II 98.

²⁸ De Anima II 5 n 286: Quia omne esse est secundum aliquam formam, oportet, quod esse sensibile sit secundum formam sensibilem, et esse intelligibile secundum formam intelligibilem. — Verit. 10, 4; 8, 7 ad 2; I 14, 1; 56; 1.

²⁹ I 14, 1; 80, 1; Verit. 2, 2.

erklärbare Ineinander von zwei Formen und Wirklichkeiten, ein „Überbestimmtsein“ und eine „Überwirklichkeit“.

Vollzieht sich Erkennen notwendig dadurch, daß und sofern die Form des erkannten Seienden dem Erkenntnisvermögen immanent ist, dann erfüllt sich das Wesen des Erkennens in der Tat in der Hereinnahme und Gegenwart des Erkannten im Erkennenden. Ist dem aber so, dann ist das Erkennen seinem Wesen nach ein Haben, eine Seinsaneignung und Wirklichkeitsergreifung³⁰. Es ist die Ausweitung der Seele durch Hereinnahme des Dinges in das selbsteigene Leben, das Über-sich-hinaus-schreiten, das zugleich Rückkehr zu sich selbst ist, bereichert durch das Andere, an dessen „Kostbarem“ und „Göttlichem“ der Erkennende teilhat und das er sich so als eigenen Reichtum und eigene Vollen- dung zugeeignet hat. Doch muß sogleich hinzugefügt werden: Das Ergreifen des Gegenstandes durch den Erkennenden ist für das Erkennen des Menschen in dieser historischen Existenz, in statu viatoris, immer nur ein unvollkom- menes Bemächtigen der Wirklichkeit. Denn der Erkennende wird des Gegen- standes im Akt des Erkennens nur in seiner Form oder seinem Sosein habhaft und nur in einem Abbild von sich, gemäß einer Ähnlichkeit und nicht „gemäß dem vollendeten natürlichen Sein“³¹ und „gemäß seinem ganzen Sein“³²; eine solche Aufnahme des Wirklichen im Erkennenden würde ja gerade das Erkennen verhindern. Durch ein Erkenntnisbild, eine Repräsentation des Wirklichen also, das die innere Form des Erkenntnisvermögens ist und durch welches hindurch das Wirkliche erkannt wird, besitzt und ist der Erkennende im Akt des Erken- nens das erkannte Wirkliche selbst. Denn insofern die Erkenntnisform das ideelle Abbild der durch sie dargestellten und vergegenwärtigen Form des Wirklichen ist, ist sie in gewissem Sinn die Form oder Bestimmtheit des Wirklichen selbst, eben gemäß dem intentionalen Sein, nicht gemäß dem naturhaften Sein³³.

Wenn Thomas vom Erkennen als der „vornehmsten Weise des Habens“ spricht³⁴, dann kann sich dies auf das Erkennen als Erkennen beziehen, denn dieses besagt von sich aus nicht abbildhafte Gegenwart des Erkannten im Erken- nenden oder auf das Erkennen der Wesensform eines materiellen Dinges; diese hat nämlich im erkennenden Geist, weil alles nach der Weise des Aufnehmenden aufgenommen wird, ein höheres Sein als im Ding selbst, so daß der erkennende Geist die Form eines solchen Wirklichen auf vornehmere Weise besitzt als das

³⁰ Vgl. Rousset, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Paris 1936, XVII: L'intellec- tion ... est, pour S. Thomas, essentiellement captatrice d'être et non fabrication d'énon- cés. — Ders., *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*, Beiträge zur Ge- schichte d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters VI, 6, 1908, 81: Il ne faut pas chercher la diffé- rence essentielle du scotisme et du thomisme ailleurs que dans la notion de possession spirituelle. D'après S. Thomas, percevoir, pour l'intelligence, c'est avoir et être. C'est ce que Scot ou n'a jamais pu comprendre, ou n'a jamais voulu concéder. Esprit profondément logique, il a reconstruit en conséquence toute sa théorie de la connaissance et tout son ontologie.

³¹ Verit. 22, 11.

³² a. a. O. 21, 1 ad 4.

³³ I 14, 5 ad 2; 55, 1 ad 2; 85, 2 ad 1; 8; 87, 1 ad 3; C. G. I 53; II 78; De Anima II 12 n. 377; Quodl. 8, 4.

³⁴ In de caus. 18, 1: Secundum hoc cognitio perficitur, quod cognitum est in cognoscente,

erkannte Wirkliche selbst. Schlechthin vollkommenes Haben, intensivste Teilhabe ist das Erkennen nur dann, wenn das erkannte Seiende dem Erkenntnisvermögen in seinem Wesen und Sein, „gemäß dem vollendeten natürlichen Sein“ gegenwärtig ist. Dies kommt aber nur dem göttlichen Erkennen zu und dem menschlichen Erkennen im Stand der Vollendung. Aus diesem Grunde ist für Thomas die vollkommene Glückseligkeit formell oder substantiell in einem Akt des Verstandes begründet: das Haben des allerfüllenden Gutes in der Schau Gottes verbürgt³⁵.

2. Das Wesen des Strebens

Liegt die Erkenntnislehre des Thomas in dem Satz beschlossen, Erkennen geschieht dadurch, daß das Erkannte im Erkennenden ist, so bildet den Kern der thomasischen Strebelehre der Satz: *Streben vollzieht oder vollendet sich dadurch, daß sich der Strebende auf das Erstrebte hinordnet*³⁶. Damit unterscheidet sich das Streben vom Erkennen vordergründig durch seine Bewegungsrichtung. Während das Erkennen die Bewegung von der objektiven Seinswelt zum Subjekt hin ist, ist das Streben die Bewegung vom Subjekt zur objektiven Seinswelt hin³⁷. Erkennen und Streben sind aber nicht zwei gleiche und zwei nebeneinander laufende Bewegungen, die sich nur in der Richtung voneinander unterscheiden, vielmehr bilden sie, wie Thomas mit Aristoteles lehrt – und dies ist für das Verhältnis von Erkennen und Streben von fundamentaler Bedeutung – eine Kreisbewegung. Denn die Sache außerhalb der Seele bewegt die Vernunft „und die erkannte Sache den Willen, und dieser zielt dann dahin, zur

non quidem materialiter, sed formaliter. Sicut autem habere aliquid in se formaliter et non materialiter, in quo consistit ratio cognitionis, est nobilissimus modus habendi vel cognoscendi aliquid.

³⁵ Wird nicht unterschieden zwischen intentionalem Besitz des Seins durch die Erkenntnis hier auf Erden und naturhaftem Besitz durch die Schau im Jenseits, wie von Rousselot, Pieper („Glück und Kontemplation“, München 1957, 59/74) und von Siewerth (a.a.O. 124/130), dann wird die andere Meinung; daß der Wille das formell Besitzende sei, geradezu herausgerufen und im ersten Augenblick als richtiger erkannt. Der Wille besitzt keine den Verstand *wesenhaft* überragende Vereinigungs- und Eindringungskraft, wie Siewerth meint; dies kommt nur dem Willen im Stand der Unvollendetheit des Menschen zu, und zwar wegen seines abbildhaften Erkennens. Wenn Pieper dagegen meint, das Erkennen sei deswegen die vornehmste Weise des Habens, weil „die objektive Welt, sofern sie erkannt ist, das selbsteigene Sein des Erkennenden wird“ (a.a.O. 67), dann ist dem mit Thomas entgegenzuhalten, daß das Gute, sofern es gewollt oder geliebt wird, ebenfalls das selbsteigene Sein des Liebenden wird (siehe S.46). Ist das Erkennen dennoch mehr als die Liebe durch das Haben der Wirklichkeit charakterisiert, so muß der Grund hierfür, wie wir noch sehen werden, anderswo zu suchen sein.

³⁶ I 60, 2: Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus, et voluntatis. Quia . . . cognitio intellectus fit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente . . . Sed actus appetitivae virtutis est, e converso, secundum ordinem appetentis ad res. — Verit. 26, 3; C.G. I 77; I 16, 1; 27, 4; 82, 3; I-II 22, 2; 86, 1 ad 2; De Caritate un. 3 ad 13.

³⁷ Verit. 1, 2; 10, 9 ad 7; 10 ad 8; 22, 10; 11; 23, 1; C. G. I 72; 77; 81; I 16, 1; 19, 3 ad 6; 6 ad 2; 27, 4; 59, 2; 3 ad 2; 60, 2; 3 ad 3.

Sache selbst zu kommen, von der die Bewegung anhub³⁸. Wesentlich unterscheidet sich das Erkennen vom Streben dadurch, daß sich das Erkennen als ein Aneignen und Besitzen der Wirklichkeit, der Wesenheit oder Form eines Seienden darstellt, das Streben hingegen als eine *Hinordnung* und *Hinneigung*, und zwar als eine aus der *Erkenntnisform* hervorgehende Hinordnung auf das *naturhafte Sein* des erkannten Wesens oder gegenständlichen Inhaltes.

Demnach ist das Streben für Thomas durch drei Elemente gekennzeichnet: 1. durch die Erkenntnisform, das intentionale Abbild des Soseins oder der Form des erkannten Seienden, 2. durch das Sein, wie es diesem erkannten Sosein oder gegenständlichen Inhalt in sich selbst oder in der naturhaften Wirklichkeit zukommt und 3. durch die Hinordnung und Hinneigung. Folglich läßt sich das Streben in seinem eigentümlichen Wesen nur begreifen, wenn es aus diesen drei Elementen verstanden wird.

a) Die Erkenntnisform als Ursprungsgrund des Strebens

Wie wir schon sagten, ist Thomas der erste Scholastiker, der im Anschluß an Aristoteles und Averroes Erkennen und Streben zusammenbindet. Thomas geht jedoch über seine Vorgänger noch einen Schritt hinaus, indem er erstmals näherhin Erkenntnisform und Streben als ursprünglich verbunden denkt. Die Verwurzelung des erkenntnismäßigen Strebens in der Erkenntnisform ist für ihn indes wiederum nur ein Sonderfall des allgemeinen ontologischen Zusammenhangs von Form und Streben, ein bestimmter Anwendungsfall des gleichfalls von ihm geprägten metaphysischen Prinzips: *Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*³⁹ . . . *in id quod convenit secundum formam*⁴⁰. Es ist dies eines der bekannten Prinzipien des Thomas und stellt das Endergebnis und die Synthese seiner Strebelehre dar; es wurde denn auch von den meisten späteren Scholastikern übernommen⁴¹, und zwar als eine proposition per se nota, als ein durch sich selbst einleuchtender Satz⁴². Als metaphysisches Prinzip ist es allerdings auch nicht mehr beweisbar und kann es daher als letztes Fundament für den Vernunftbeweis des Vorhandenseins einer Fähigkeit zum Streben oder Wollen (z. B. in Gott) angenommen werden, doch kann es als solches durchaus noch aufgeheilt werden; dies ist schon deshalb erforderlich, weil es in verschiedenen, sich scheinbar widersprechenden Formulierungen in den Werken des Aquinaten auftritt und weil außerdem der Begriff „Form“ bekanntlich von Thomas in vielfachem

³⁸ Verit. 1, 2.

³⁹ I 80, 1; 87, 4; I-II 8, 1; Eth. III 13 n. 515; Q. disp. de Anima un. 13; Malo 16, 2; 6 un., De Anima II 5 n. 286.

⁴⁰ I 5, 5.

⁴¹ So von Roger Marston, Capreolus, Cajetan, Franciscus Ferrariensis, Suarez, Banez, Johannes a St. Thoma, den Complutensern, Cosmas Alamannus, Franciscus Sylvius, Gonet, den Salmanticensern, Billuart, Sanseverino, Lorenzelli, Liberatore, De Maria, Pesch und anderen. — Zur Geschichte des Strebeproblems siehe meine demnächst im Verlag Herder erscheinende Schrift „Sein und Streben, Eine Analyse des thomasischen Prinzips: *Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*“.

⁴² Vgl. Johannes a St. Thoma, Curs. phil. thom., Torino 1930/37, III 378.

Sinne verwendet wird⁴³. Wird aber eine Erklärung versucht, dann gerät man in einige Schwierigkeiten, vor allem bei der Überprüfung der Gültigkeit des genannten Grundsatzes im Hinblick auf die Hineignung des freien Willens. Auf der anderen Seite legt die Erklärung des Prinzips die tiefen und inneren Zusammenhänge zwischen Erkennen und Streben (Liebe) frei, die Thomas in seinen Werken nur angedeutet hat und die sofort nach Thomas, selbst in der thomistischen Schulphilosophie, verloren gingen, wohl auf Grund der Polemik der Voluntaristen gegen die Freiheitslehre des Aquinaten⁴⁴.

Wir sagten ebenfalls schon, daß Thomas vom Erkennen her als der uns bekannteren Tätigkeit das Wesen des Strebens zu begreifen sucht. Wenn er nun einen anderen Weg einschlägt, um zu einer Deutung des Strebens zu gelangen, nämlich vom Sein her, von den Naturdingen und ihrer Hinneigung auf das ihnen von Natur Angemessene, dann ist dieser zweite Weg nur eine Weiterführung des ersten. Denn zwischen Erkenntnis- und Seins- oder Naturform besteht hinsichtlich ihres Wasgehaltes Identität, so daß die Erkenntnisform im bestimmten Sinn die Form oder das Wesen des Seienden selbst ist. Wie Thomas das Erkennen mit ontologischen Begriffen und Prinzipien zu verstehen sucht, so nun auch das Streben. Und so meint er: Wie das Naturstreben die der Naturform folgende Hinneigung ist, so ist das erkenntnismäßige Streben die aus der Erkenntnisform hervorgehende Hinneigung⁴⁵. Und wie die Naturform das innere Prinzip des Naturstrebens ist und es ohne Naturform keine innere, gleichsam spontane Ausrichtung des Naturdinges auf etwas, das ihm angemessene Ziel, gibt, sondern nur Druck, Stoß und Zufall⁴⁶, so ist dementsprechend die Erkenntnisform der innere Ursprungsgrund der selbsteigenen, spontanen Hinneigung des erkennenden Wesens auf das ihm angemessene Gut, so daß ohne die Erkenntnisform das erkenntnis- oder bewußtseinsmäßige Streben nicht erklärt werden kann. Das Streben geht nämlich immer auf ein Ziel und da der Strebekraft das Objekt vorgegeben ist, muß es, bevor es in den Vollzug seines Seinkönnens treten kann, vom Objekt, also vom Ziel, bewegt werden. Für das erkenntnismäßige Streben heißt dies, daß es vom Ziel bewegt wird, insofern dieses erkannt ist; daher ist auch die Erkenntniskraft das zielursächlich Bewegende der Strebekraft. Zielursächlich bewegen heißt aber nicht als Wirkendes bewegen, als das, was verwirklicht, ins Sein überführt, sondern als *Grund* des Wirkens. Grund jeder Tätigkeit aber ist die *Form* des Tätigen, durch die es tätig ist: für ein

⁴³ In I 19, 1 ist für Thomas die Form terminus ad quem der Hinneigung, in den andern zitierten Stellen hingegen terminus a quo. Unter Form versteht er hier das Wesen, Sosein im Unterschied zum Dasein (vgl. I 78, 1 ad 3; 80, 1 ad 3; 60, 1; In Boeth. de hebdom. c. 2; C. G. III 114); in der Hinordnung des Wesens auf das Sein hat das Streben, die der Form folgende Hinneigung, denn auch ihren letzten und tiefsten Grund.

⁴⁴ Siehe Anm. 73. — Hier kann nur das Wesentliche eines Begründungsversuches dargestellt werden, zumal auf die Willensfreiheit nicht näher eingegangen werden kann.

⁴⁵ Q. disp. de Anima un. 13: Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, et habet motum aut actionem ad consequendum id ad quod inclinatur; ita ad formam etiam sensibilem vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem sive per sensum sive per intellectum comprehensam. — Siehe Anm. 39.

⁴⁶ Verit. 22, 1.

erkennendes Wesen die seiner Erkenntniskraft immanente Erkenntnisform, so daß für das Strebevermögen zielursächlich bewegt werden heißt, durch die *Erkenntnisform* bewegt werden⁴⁷. – Der Zusammenhang von Form und Ziel, Erkennen und Streben zeigt sich aber noch von einer anderen Seite. Der Verstand, so sahen wir, wird durch die Erkenntnisform zu einem tatsächlich erkennenden, so wie das Naturding durch die Naturform im natürlichen Sein wirklich seiend wird. „Das Naturding hat aber durch die Form, durch die es in seinem Artgehalt vollkommen gemacht wird, die Hinneigung zu dem ihm eigentümlichen Wirken und eigentümlichen Endziel, das es durch das Wirken erlangt; „wie nämlich ein jedes ist, so wirkt es auch“ (Arist. Eth. III 5, 1114 a 32) und spannt es sich auf das ihm Angemessene hin. So muß denn auch der intelligiblen Form im Verstehenden eine Hinneigung zu den ihm eigentümlichen Tätigkeiten und eigentümlichem Ziel folgen. Diese Hinneigung aber ist in den vernünftigen Wesen der Wille“⁴⁸.

Die Form-Strebe-Lehre des Aquinaten, die Bindung des Strebens an die Form hat für ihn demnach ihren Grund im entelechialen Charakter der Form oder – wie wir auch sagen können – im morphologischen Charakter des Zieles: in der von Aristoteles und Averroes übernommenen Lehre, daß Form, Ziel und Wirkursache in gewissem Sinn eine Ursache sind. Aus diesem Grund hat das Streben immer und notwendig zum inneren Prinzip die Form; denn jede gewirkte oder verursachte Wirklichkeit, d. h. jede endliche Form (Wesenheit, Natur) ist immer ein Für-etwas-geworden-Sein, und sie ist so beschaffen, weil sie wegen eines solchen Zieles da ist, wie z. B. die Form der Säge vom Ziel des Sägens her bestimmt ist⁴⁹. Rührt das Verschiedensein der Dinge von der Form her – im Sein kommen ja alle überein –, so das der Formen oder Wesenheiten vom Ziel⁵⁰, die „Ursache aller Ursachen“, das „Beste“ und „Hauptsächlichste in jedweden“, und das der Tätige durch die Tätigkeit zu erreichen oder zu verwirklichen sucht. Daher wird jedes Ding durch die ihm immanente Form auf ein jeweils besonderes Ziel hingeordnet und diesem in gewissem Sinn angeglichen; so erhält z. B. der Körper durch die Form der Schwere eine Ähnlichkeit und Übereinstimmung zu dem Ort, auf den hin er von Natur aus bewegt wird⁵¹. Das Ziel und Ende der Bewegung oder Tätigkeit ist damit in der Form des Tätigen, dem Prinzip der Tätigkeit vorgängig und ursprünglich immer schon gegenwärtig, zwar nicht vollwirklich, denn dann brauchte es nicht erst durch die Bewegung oder Tätigkeit erreicht zu werden, wohl aber anfänglich oder unvollkommen, eben durch die Angleichung und Hinordnung der Form auf das ihr eigentümliche Ziel⁵². Durch diese hat jedes Seiende und Tätige immer schon teil an seinem

⁴⁷ a. a. O. 22, 12; Malo 6 un.

⁴⁸ C. G. IV 19; vgl. II 47; I 19, 1.

⁴⁹ I-II 95, 3.

⁵⁰ C. G. III 97: Ex fine sumitur ratio diversitas formarum in rebus. — a. a. O. 59.

⁵¹ C. G. III 151; ferner a. a. O. 150: Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem, secundum rationem suae formae: diversarum enim specierum diversi sunt fines. — a. a. O. II 30.

⁵² Verit 14, 2: Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod

Ziel, und ist das Ziel ein ihm Zugehöriges, wie die Potenz auf Grund ihrer Angemessenheit und Hinordnung auf den Akt schon an diesem teilhat⁵³. Die Angemessenheit und Hinneigung eines Seienden zu seinem Ziel, die ihm durch die Form zukommt, ist aber das Naturstreben⁵⁴, ohne welches das Tätige nicht in Tätigkeit treten und sein Ziel erreichen kann. Denn die Form, durch die jede Wirkursache tätig ist, ist das Prinzip der Tätigkeit nur, sofern sie eine entsprechende Angemessenheit und Gerichtetheit auf das Ziel hat⁵⁵; andernfalls ist nicht einzusehen, warum sie durch ihre Tätigkeit dieses und nicht jenes Ziel erreicht. Ja, die Hinneigung der Form, das Naturstreben, verbürgt, daß sich der Tätige durch die Tätigkeit schrittweise in sein Ziel hineinbewegt und so das Ende der Tätigkeit auch die Vollendung des Anfangs, der eigentümlichen Natur oder Form des Tätigen ist.

Ist die Form, die erste Vollkommenheit in den Dingen, vom Ziel, als deren zweite und letzte Vollkommenheit, her bemessen, weswegen jedes Ding von seinem Ziel her benannt wird⁵⁶, so kann also auf der andern Seite auch gesagt werden: Das Ziel eines Dinges ist von seiner Form oder Natur nicht verschieden und von der Form als dem „Göttlichen“ in den Dingen her bestimmt. Und so lehrt Thomas: „Die Form ist das Prinzip des Zieles und der Tätigkeit“⁵⁷, „das Ziel muß immer dem Anfang entsprechen“⁵⁸ oder mit Aristoteles: „Wie etwas ist, so erscheint ihm auch das Ziel“⁵⁹. Der Form als Form kommt nämlich eine zweifache Ursächlichkeit zu: sie begründet das Wassein eines Dinges und macht es zugleich andern Dingen ähnlich, andern unähnlich; ihre notwendige Folgeerscheinung – und hierin liegt ihre Ausweitung zum Prinzip des Zieles – ist, daß sie das Ding zu dem ihm Ähnlichen hinordnet und hinspannt, d. h. zu dem mit ihm in der Form irgendwie Übereinstimmenden, so daß es das ihm Angemessene und Zugehörige als sein Ziel erstrebt, wenn es dieses nicht besitzt oder darin ruht, wenn es dieses besitzt; die Form als Grund der Tätigkeit aber macht, daß das dem Ding durch die Form Angemessene und Zukommende, das Ziel, dem tatsächlichen Sein nach erreicht wird. Das letzte Ziel eines jeden Strebenden und Tätigen ist aber immer er selbst; denn alles Streben und Tätigsein dient der Entfaltung seines Wesens, der vollen Verwirklichung und Vollendung seiner Form. Deshalb strebt „jedwedes Seiende zuerst und vor allem nach seiner Vollendung“⁶⁰; „vollkommen ist ein Seiendes (aber) dann, wenn ihm nichts abgeht von der seinem Wesen gemäßen Seinsfülle“⁶¹. Folglich kann Thomas sagen: „Einer jeden Form folgt die Hinneigung zum Ziel, entweder zur Tätigkeit oder zu ähnlichem; denn jegliches Wesen, soweit es wirklich ist, handelt und strebt

aliqua inchoatio finis fit in ipso, quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem. — I-II 32, 2 ad 1.

⁵³ I-II 27, 3.

⁵⁴ Verit. 25, 1; I 80, 1.

⁵⁵ I 14, 8; I-II 1, 2; 25, 2; Verit. 22, 1; Comp. Theol. I 105.

⁵⁶ C. G. IV 74; III 60, 2 ad 3.

⁵⁷ Pot. 1, 1; vgl. I 73, 1.

⁵⁸ I 75, 6 arg. 2.

⁵⁹ I-II 9, 2; 58, 5; C. G. IV 95.

⁶⁰ Siehe S. 49.

nach dem, was ihm gemäß seiner Form angemessen ist⁶¹. Oder anderswo: In jedem Seienden findet sich eine zweifache Vollkommenheit; die eine, durch die es in sich vollkommen ist, die Form oder Natur, die zweite, durch die es in Hinordnung auf anderes vollkommen ist, das Ziel; diese kommt jedem Seienden aber nur durch und nach Weise der Form zu. So entspricht denn auch im Naturding die Weise der Hinordnung auf das ihm eigene Ziel, das Naturstreben, ganz der Weise der Naturform⁶².

Diese Lehre vom wechselseitigen Bestimmen und Einschließen der Seinsprinzipien, die das ontologische Denken des Thomas – wie schon des Aristoteles – kennzeichnet und mit seiner analogen und damit zweifachen Betrachtungsweise der Dinge zusammenhängt – einmal von „unten“ her, der Bewegung in der Zeit, in der die Potenz früher ist als der Akt, dieser aber in jener als Hinordnung zu ihm immer schon enthalten ist⁶³, zum andern von „oben“ her, dem Wesen oder der Idee der Dinge, in welcher der Akt früher ist als die Potenz, jener aber eine eigentümliche Hinordnung zu dieser hat⁶⁴ – diese Lehre findet sich wieder in seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erkennen, Streben und äußerer Tätigkeit. Und wie für ihn das Entsprechen und Einschließen von Form, Ziel und Wirkungsursache in der naturhaften Ordnung ein dieser Ordnung und den Ursachen je angemessenes ist, so ist auch das von Erkenntnisform, finaler Strebehinordnung und effizienter Tätigkeit ein der intentionalen Ordnung entsprechendes, also ein lockeres und unbestimmteres, denn das intentionale Sein ist gegenüber dem naturhaften weniger fest und bestimmt.

Als eine zur Naturform des erkennenden Subjektes neu hinzukommende Form trägt die Erkenntnisform infolgedessen in den Erkennenden auch eine neue finale Ausrichtung hinein, d. h. sie wird in ihm zum inneren Prinzip eines Strebens und Tätigseins auf das erkannte Ziel hin. Denn indem sie den Erkennenden im Akt des Erkennens der Form des erkannten Wirklichen in gewissem Sinn angleicht, ihn erkenntnismäßig ihr ähnlich macht, gibt sie ihm auch eine entsprechende, also erkenntnismäßige Hinordnung und Beziehung zum Ähnlichen, wie es in der naturhaften Wirklichkeit ist, so wie das weiße Holz durch seine Weiße eine Beziehung zu andern Dingen hat auf Grund der Ähnlichkeit⁶⁵;

⁶¹ I 5, 5.

⁶² III Sent. 27, 1, 4: In rebus omnibus duplex perfectio invenitur: una qua in se subsistit, alia qua ad res alias ordinatur. — Verit. 23, 1: Cuiuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere; inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum . . . ; sed in diversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet, secundum quod diversimode in se habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur.

⁶³ I-II 27, 3; De Anima II 11 n. 366.

⁶⁴ I 5, 1 ad 1.

⁶⁵ C. G. I 72: Cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura: sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile et quibusdam dissimile. In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectae et sensatae: cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quae sunt intellecta et sensata secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt: nam per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secun-

denn „Ähnlichkeit ist eine gewisse Beziehung“⁶⁶. Besitzt aber das erkennende Wesen das nicht, zu dem es durch die Erkenntnisform eine Beziehung hat, und erkennt es dieses als ein ihm Angemessenes und damit ihm eigentümliches Gut, dann ordnet und bezieht es sich auf das ihm Ähnliche, wie es in der naturhaften Wirklichkeit ist, als Ziel hin und versucht es durch die Tätigkeit zu erreichen; denn das „Wesen des Guten besteht darin, daß etwas ein Anderes auf die Weise des Zieles vollendet“⁶⁷. Nun ist aber dem Erkennenden das erkannte Seiende nicht „gemäß seinem vollendeten natürlichen Sein“ gegenwärtig, denn wäre es so in Besitz genommen, würde alle Bewegung ruhen, sondern nur gemäß dem intentionalen Sein⁶⁸. Mithin folgt der Erkenntnisform eine Hinordnung und Hinneigung auf das Ziel, das Angemessene und Ähnliche, wie es außerhalb des Erkennenden ist, und aus dieser die Tätigkeit, durch die das Gut und Ziel erreicht wird. – Wie die Naturform als das Artbestimmende auf keine weitere Vollkommenheit hingebunden ist⁶⁹, so ist auch die Hinneigung der Erkenntnisform auf das Ähnliche in seinem naturhaften Sein mit der Erkenntnisform als solcher nicht schon gegeben⁶⁵. Denn Erkennen geschieht ja gerade dadurch, daß die Erkenntnisform im Erkennenden ist; die Hinneigung, das erkenntnismäßige Streben, folgt vielmehr der Erkenntnisform, geht aus ihr als etwas von ihr sachlich Verschiedenes hervor, wie ja auch die Hinordnung der Naturform auf das ihr Convenienter eine Folgeerscheinung der Naturform ist. Damit besitzt auch das erkennende Wesen eine zweifache Vollkommenheit: die eine, durch die es in sich vollkommen ist, die zweite, durch die Hinordnung auf anderes. Jene verwirklicht es im Erkennen, durch das Haben der Form des erkannten Wirklichen, diese im Streben, durch die Hinordnung auf die Dinge, wie sie in sich selbst sind, d. i. auf das Gute und Ziel⁷⁰.

Im erkennenden Wesen gäbe es aber kein Streben nach dem Guten und Ziel, wäre nicht das Gute und Ziel, das als solches immer Endpunkt der Bewegung ist, vorweggenommen und anfänglich als Form in ihm gegenwärtig. Denn durch die Form hat ein jedes Seiende eine gewisse Ähnlichkeit und Übereinstimmung mit seinem Ziel, und nimmt es daher anfänglich immer schon an ihm teil, so daß es durch die Form auf sein Ziel als ein ihm Angemessenes und Zugehöriges hingebunden ist; deshalb erstrebt und wirkt auch alles ein sich Ähnliches. Das Gute und das Ziel ist aber im erkennenden Wesen, insofern es erkannt ist, als Form gegenwärtig⁷¹. Durch die Erkenntnisform kommt ihm somit die Hinneigung auf das Gute und Ziel zu, auf das Sein, wie es in der natürlichen Wirklichkeit ist; denn dieses ist das der Erkenntnisform Angemessene und Zugehörige. Und nur dadurch, daß das Ziel im Erkennen, der ersten Vollkommenheit, als Anfang gegenwärtig ist, kann das Streben nach dem Ziel, die zweite und letzte Voll-

dum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiendi et intelligendi ad rem quae est extra animam per voluntatem et appetitum.

⁶⁶ C. G. II 11.

⁶⁷ Verit. 21, 2.

⁶⁸ Anm. 47.

⁶⁹ I 77, 1.

⁷⁰ Anm. 52.

⁷¹ Verit. 22, 12; De Malo 6 un.

kommenheit der erkennenden Wesen sein, das Ziel mithin für sie wirklich Abschluß sein und das Streben und Tätigsein auf das Ziel hin sie wirklich vollenden. Daher lehrt Thomas: „Nichts kann vom Willen geliebt werden, wenn nicht im Verstand eine Vorstellung ist . . . Zum Wesen (de ratione) der Liebe gehört, daß sie nur aus einer Vorstellung des Verstandes hervorgeht“⁷². Oder anderswo: „Aus der geistigen Erkenntnisform geht in den geistig erkennenden Wesen notwendig die Hinneigung hervor zu den ihm eigentümlichen Tätigkeiten und dem ihm eigentümlichen Ziel.“ . . . „Die naturhafte Hinordnung entspringt daraus, daß das Naturding gemäß der Form, von der wir gesagt haben, sie sei der Urgrund der Hinneigung, zu jenem Verwandtschaft und Angemessenheit hat, zu dem es hin bewegt wird, wie es das Schwere zu dem tieferen Orte hat. Und deswegen entspringt (oritur) auch alle Hinneigung des Willens daraus, daß irgendetwas durch die verstehbare Form als angemessen oder verwandtschaftlich wahrgenommen wird. Verwandtschaftlich zu etwas hingezogen werden, soweit es ein solches ist, heißt: es lieben“⁷³.

b) *Das Gute als Objekt und Zielpunkt des Strebens*

Nach Thomas ist der eigentümliche Gegenstand des Strebens das Gute: „Omnis appetitus non est nisi boni“⁷⁴. Da sich Streben in jedem Seienden findet, kann er umgekehrt mit Aristoteles sagen: „Bonum est quod omnia appetunt“⁷⁵. Eigengegenstand des erkenntnismäßigen Strebens ist dementsprechend das als gut Erkannte (bonum apprehensum). Hieraus ergibt sich für Thomas einmal, daß das Gut, welches ein erkennendes Wesen erstrebt, nicht notwendig ein tatsächliches Gut zu sein braucht, es kann auch ein Scheingut sein, das als ein Gut aufgefaßt oder beurteilt ist⁷⁶, zum andern – und dies ist kennzeichnend für seine ganze Strebelehre –: das als gut Erkannte als solches ist das Bewegende des Strebevermögens und wird von ihm immer und notwendig erstrebt⁷⁷. Denn geht jedes Vermögen naturnotwendig in Tätigkeit über, sobald es seinem Eigengegenstand zugewendet wird, dann auch das Strebevermögen.

⁷² I 27, 3 ad 3.

⁷³ C. G. IV 19; vgl. I 36, 2; 27, 4 ad 2; 80, 2 ad 1; II-II 7, 2 ad 1; Comp. Theol. I 49. — Das Erkennen kann daher nach Thomas nicht nur eine *conditio sine qua non* des Strebens sein, wie Cajetan, Ferrariensis, vor allem Johannes a St. Thoma und in neuerer Zeit Ramirez meint, das Verhältnis zwischen Erkennen und Streben muß vielmehr ein inneres, ein gleichsam wesentliches sein ähnlich dem der Seelenvermögen untereinander. Thomas selbst spricht nie vom Erkennen als *conditio sine qua non* des Strebens, sondern erst Petrus von Falco und Roger Marston, ferner — wenn auch nicht wörtlich — Walter von Brügge, Heinrich von Gent, Duns Scotus, also die sogenannten Voluntaristen. Thomas hatte im Anschluß an Aristoteles gelehrt, daß der Wille, sobald der Verstand etwas als ein größeres, d. h. angemesseneres Gut auffaßt, notwendig zur Tätigkeit bewegt wird, die Freiheit aber in der Herrschaft über das letzte praktische Verstandesurteil liegt. Die Voluntaristen waren im Anschluß an Augustinus der Meinung, daß der Wille auch diesem Spruch der Vernunft gegenüber völlig frei und die Erkenntnis dem Willen gegenüber nur eine Okkasionalsache, eine *conditio sine qua non* sei.

⁷⁴ I-II 8, 1; vgl. Verit. 22, 1; C. G. II 47; I 59, 4.

⁷⁵ I 5, 1; 4; I-II 8, 1.

⁷⁶ I-II 8, 1.

⁷⁷ I Sent. 45, 1, 1; Quod apprehenditur ut conveniens oportet esse volitum. — C. G. I 72:

Der Grund der Erstrebbarkeit und Werthaftigkeit eines Dinges liegt nun für Thomas in der Vollkommenheit. Das Gute ist das Erstrebbare, weil es das Vollkommene ist⁷⁸. Auf der andern Seite wiederum lehrt er, daß jedes Seiende nach seiner Vollendung als dem ihm eigenen Gut strebt⁷⁹ und es sich auf anderes nur hinspannt, weil und soweit es ihn vervollkommnet. Dies vermag aber etwas eben nur dann, wenn und in dem Maße es selbst entsprechend vollkommen ist⁸⁰. Unter Vollkommenheit versteht Thomas hier die des Seins, denn etwas ist nur gut und erstrebbar, sofern und soweit es im Sein, in der Wirklichkeit steht⁸¹. Ja „das Sein selbst besitzt am meisten den Charakter des Begehrenswerten“⁸², und dies eben deshalb, weil „es von allem das Vollkommenste (ist); es ist nämlich für alle Dinge das, was sie wirklich macht“⁸³. Damit unterscheidet sich die Vollkommenheit des Seins von der des Wesens oder der Form, die nur eine in gewissem Sinne ist⁸⁴, da sie nämlich das Ding nur im Hinblick auf den Artgehalt vollkommen macht, während das Sein die Wirklichkeit dieser Form ist⁸⁵ und dadurch im eigentlichen Sinne wirklich und vollkommen macht.

Für Thomas ist die Zweiteilung der höheren Seelenkräfte in eine Erkenntnis- und Strebekraft wesentlich von dieser Tatsache bestimmt, daß jedes Seiende eine zweifache Vollkommenheit und damit auch eine zweifache Vervollkommnungsfähigkeit besitzt: die des Wesens und die des Seins. Während nämlich die Erkenntniskraft auf das Wesen des Seienden angelegt ist und dieses abbildhaft in sich hereinholt, um den Erkennenden auf diese Weise zu vollenden, geht das Strebevermögen formell auf das Dasein des Seienden, und es vollendet den Strebenden dadurch, daß es ihn auf das Wesen *und* Sein des Seienden hinordnet; das Gute liegt daher im Unterschied zum Wahren in erster Linie in den Dingen selbst⁸⁶. Damit ist das Objekt des Strebens das Seiende in seiner naturhaften Wirklichkeit (*rem in esse naturae existentem*)⁸⁷ oder wie es in sich selbst (*in se ipsa existentem*)⁸⁸, gemäß seinem eigenen Sein ist (*secundum esse proprium*)⁸⁹ im Unterschied vom Seienden gemäß seiner erkenntnishaften Wirklichkeit (*esse spirituale sive intentionale*), wie es im Erkennenden ist. Das Erstrebte vervoll-

Bonum intellectum, in quantum huiusmodi, sit volitum. — Verit. 22, 3: Bonum apprehensum est movens appetitum. — Ferner: C.G. II 47; Comp. Theol. I 32. Siehe Anm. 73.

⁷⁸ I 5, 1; 5; C.G. I 37, 39.

⁷⁹ I 6, 1; 5, 1; C.G. 1, 37.

⁸⁰ I 5, 1 ad 1.

⁸¹ I 5, 2 ad 4; vgl. 4, 2.

⁸² Malo I 1; vgl. C.G. I 28.

⁸³ I 4, 1 ad 3.

⁸⁴ C.G. I 54.

⁸⁵ I 3, 1; 4, 1 ad 3.

⁸⁶ Verit. 22, 1; 3; 6; 22, 1 ad 1. — Freilich geht auch der Verstand auf das esse, aber wiederum nur, sofern es abbildhaft, zunächst in der simplex apprehensio als Form, Wesen in ihm ist, wie ja auch das Gute als Form (Wahres) im Verstand ist, sodann und im eigentlichen Sinne, sofern es im Urteilsakt vom Verstand gesetzt wird, weswegen auch dem Wort „Sein“ zwei Bedeutungen zukommen: eine logische und eine reale, naturwirkliche (De ente c. 1). Das Sein, wie es in der naturhaften Wirklichkeit ist, erreicht nur die Strebekraft.

⁸⁷ Verit. 22, 1 ad 2.

⁸⁸ a. a. O. 22, 10; 22; 23, 1; I 19, 3 ad 6.

⁸⁹ Verit. 23, 1.

kommnet also „gemäß dem vollendeten naturhaften Sein“ und „gemäß seinem ganzen Sein“⁹⁰ den Strebenden. Was aber geeignet ist, anderes nicht nur dem Wesensgehalt nach zu vollenden, sondern auch seinem naturhaften Sein nach, „hat die Bedeutung des Zieles im Hinblick auf das, dem es Vollkommenheit gibt“⁹¹ und „was sein Sein in Richtung auf das Ziel hat“⁹². Demnach ist das Ziel das eigentliche Objekt und Prinzip des Strebens⁹³, denn das Ziel ist der Endpunkt jeder Bewegung, das Streben aber vollzieht sich in der Hinbewegung zum erstrebten Gegenstand.

Da für Thomas das „Wesen des Guten darin besteht, daß etwas ein anderes nach Art eines Zieles vollendet“ und für ihn das Ziel eines jeden Seienden in der Selbstvollendung als dem ihm eigentümlichen Gut liegt, zeigt sich, wie sehr seine Strebe- und Wertlehre auf den Begriff der Vollkommenheit fundiert ist. Dies wird noch deutlicher durch ein weiteres und letztes Merkmal, das nach seiner Meinung dem Strebegegenstand zukommen muß: die Angemessenheit zum Strebenden. Weil der Strebende, wenn immer er etwas begeistert ergreift, zuerst und vor allem seine Vollendung und Ruhe sucht, darum kann der konkrete Strebegegenstand nicht das An-und-für-sich-Gute sein, sondern immer nur jenes Gut, das für den Strebenden ein Gut ist⁹⁴. Dies ist aber das *Conveniente* oder *Connaturale*⁹⁵. Das Gute als das Vervollkommende muß ja dem Vervollkommnbaren angemessen sein wie auch umgekehrt. Ontologisch gesehen ist das dem Strebenden Angemessene das ihm Ähnliche. Die Ähnlichkeit begründet letztlich die Angemessenheit⁹⁶, die Erstrebbarkeit eines konkreten Gutes für das Subjekt; denn Ähnliches kann nur durch Ähnliches vermehrt und vervollkommnet werden⁹⁷. Daher erklärt Thomas immer wieder: „Die Ähnlichkeit ist im eigentlichen Sinne Ursache der Liebe“⁹⁸, „nichts neigt sich zu etwas hin, wenn es ihm nicht ähnlich und angemessen ist“⁹⁹, kein Gut bewegt den Willen, welches als Gut erkannt ist, nicht aber als Angemessenes¹⁰⁰.

Da das Streben auf die „Dinge selbst“ zielt, bedeutet Angemessenheit und Ähnlichkeit hier „Übereinstimmung in irgendeiner Form“ *und* im Sein oder Übereinstimmung in der Form gemäß der naturhaften, existentiellen Ordnung. Hieraus folgt für das erkenntnismäßige Streben, daß die Ähnlichkeit zwischen

⁹⁰ a. a. O. 22, 12 u. 21, 1 ad 4.

⁹¹ a. a. O. 21, 1; ferner 21, 2; I 5, 4; ad 1; 5; 6.

⁹² Verit. 21, 6.

⁹³ I-II 18, 6; 7; 20, 1; 2.

⁹⁴ C. G. III 110: Patet etiam quod non appetit aliquod bonum nisi unum, quod est sibi proprium. — Virt. in com. un. 9; Malo 2, 4.

⁹⁵ C. G. III 3: Quod autem conveniens est alicui est illi boni.

⁹⁶ Malo 16, 2; III Sent. 27, 1, 1 ad 3.

⁹⁷ In Boeth. de hebdom. c. 1: Simile augetur et perficitur suo simile. Unumquodque autem appetit suum augmentum et perfectionem; et ideo simile, in quantum huiusmodi, est unicuique appetibile . . . Unumquodque primo et per se appetit suum perfectionem, quae est bonum unuscuiusque, et est semper proportionatum suo perfectibili, et secundum hoc habet similitudinem ad ipsum.

⁹⁸ I-II 27, 3; ad 2; 28, 1 ad 2; C. G. I 2; Malo 16, 2; Eth. VIII n. 1547.

⁹⁹ I-II 8, 1; Verit. 22, 1 ad 3; 26, 4; C. G. I 90; 91; III 7.

¹⁰⁰ Malo 6 un.; C. G. II 48.

Erkennendem und Erkanntem als solchem nicht den genügenden Grund für die Erstrebbarkeit eines Gegenstandes abgibt, da sie ja nur eine gewisse Übereinstimmung in der Form ist, weswegen auch nicht alles, was erkannt ist, schon erstrebt wird¹⁰¹. Erst wenn auch das naturhafte Sein der Form des erkannten Seienden dem erkennenden Subjekt ähnlich und angemessen ist, ist ihm das Erkannte ein Gut und Erstrebbares. Da das Erkennen wegen des erkennenden Subjektes ist, das sich durch und in diesem Akt vollenden will, so ist auch die aus der Erkenntnis, der Angleichung an die Form des erkannten fremden Seienden hervorgehende Hinneigung auf dieses Andere in seinem naturhaften Sein um der Vollendung des strebenden Subjekts willen. Wie die Erkenntnisform nicht sich selbst meint, nicht sich selbst im Erkennenden darstellen will, sondern den Gegenstand, auf den sie daher immer rückverweist, so will sie sich auch nicht selbst durch die ihr folgende Hinneigung auf das naturhafte Sein der Form, deren Abbild sie ist, vollenden, vielmehr zielt sie auf die letzte Verwirklichung und die Vollendung des erkennenden Subjekts, dessen innere Form und Hinbewegung zum Guten und Entsprechenden sie ist. Gerade hierin unterscheidet sich ja das aus der Erkenntnis hervorgehende Streben vom Naturstreben des Verstandes. Während dieses nur nach dem für den Verstand angemessenen Gut trachtet, zielt das erkenntnismäßige Streben nach einem solchen Gut, das dem ganzen erkennenden Wesen oder ihm schlechthin angemessen ist¹⁰². Ein Gut und eine Vollkommenheit ist aber dem Strebenden immer etwas nur dann, wenn es seiner Wesensform oder eigentümlichen Natur angemessen und ähnlich ist¹⁰³; denn es gilt ja, diese zu entfalten und voll zu verwirklichen. Der Erkenntnisform folgt mithin nur dann eine Hinneigung auf das naturhafte Sein der Form, deren Ähnlichkeit sie ist, wenn Form und Sein des Erkannten der eigentümlichen Natur des erkennenden Subjekts angemessen und ähnlich sind, genauer als angemessen erkannt oder beurteilt sind.

Das Ähnliche und Angemessene als das eigentümliche Objekt des Strebens ist also immer das im Sein und mit der eigentümlichen Natur des Erkennenden Übereinstimmende. Es setzt voraus und schließt ein die essentielle Übereinstimmung, die Ähnlichkeit in der Erkenntnis, wie das Gute das Wahre voraussetzt und einschließt. Denn nur dadurch, daß der Erkennende die Form des erkannten Wirklichen besitzt, jeder Form aber die Hinneigung auf das ihr Angemessene und Ähnliche folgt, d. i. für die Erkenntnisform immer das naturhafte Sein der Form, deren Abbild sie ist, kann dem Erkennenden auch durch die Erkenntnisform eine Hinneigung auf das naturhafte Sein des *ihm* naturhaft Ähnlichen und Angemessenen zukommen. Die naturhafte Ähnlichkeit muß erst durch eine Erkenntnisform, eine Ähnlichkeit in der Form, erkannt werden, wenn das dem naturhaften Sein nach ähnliche Objekt eines erkenntnismäßigen Strebens werden soll.

¹⁰¹ Verit. 22, 1 ad 3.

¹⁰² I 80, 1 ad 3.

¹⁰³ I 63, 2: Nihil enim afficitur nisi ad id quod suae naturae potest esse quodammodo conveniens. — Eth. III, 13 n. 516; Comp. Theol. I 152. — Vgl. Anm. 112.

^{103a} Die similitudo in forma oder similitudo repraesentationis steht mithin nicht, wie

In der Bestimmung des Ähnlichen als dem Objekt und Zielpunkt des Strebens, die in engstem Zusammenhang steht mit der Lehre von der Form als Ausgangsgrund des Strebens, schließt sich Thomas unmittelbar an Boethius an¹⁰⁴, ferner an Aristotels und mittelbar – über Boethius – vor allem an die Stoa. Doch erst bei Thomas findet diese Lehre eine tiefere Begründung, und erhält sie eine klare Gestalt durch seine Unterscheidung der verschiedenen Weisen der Ähnlichkeit: die aktuelle als Prinzip der Freude¹⁰⁵ und der wohlwollenden Liebe¹⁰⁶ und die potentiell-aktuelle als Prinzip der begehrenden Liebe und des Begehrens¹⁰⁷. Mit der Bestimmung des Ähnlichen als dem Objekt des Strebens ist gegeben, daß der Strebende im Akt des Strebens auch immer die ihm eigene Vollendung findet und zum anderen, daß Liebe nie das Aufgehen des einen im andern oder in einem Ganzen bedeutet. Für Thomas ist Liebe kein Identitätsgefühl, nie Einfühlung oder „die Empfindung des Ganzen“ wie für Hegel, Schopenhauer, von Hartmann¹⁰⁸, sondern nur Einung in der Anpassung und Hinordnung zum Ähnlichen und damit nur in gewissem Sinn Identischen. Nur wenn das Objekt der Liebe das Ähnliche ist, vermag sie überhaupt Einigung zu bewirken und die Selbständigkeit des Anderen zu bewahren, Verschiedenartiges im Zusammen zur Vollendung zu führen und in fruchtbarem In- und Miteinander alle Möglichkeiten zu erschließen.

Anderer Meinung waren vor Thomas in der Scholastik Anselm v. Canterbury, Richard von St. Viktor, Philipp der Kanzler, Albert der Große und Bonaventura. Für sie lag der Grund der Erstrebbarkeit eines Gegenstandes nicht in der Beziehung, die das objektiv Gute und Vollkommene zum Strebenden hat, sondern allein in seiner Güte an sich, in seiner objektiven Würdigkeit und Vollkommenheit¹⁰⁹. Einer der wichtigsten Vertreter dieser Richtung ist später Duns Scotus. Im Anschluß an Anselm lehrt er, ähnlich wie Bonaventura und Albert, daß das den freien Willen auszeichnende Merkmal darin liege, sich für das An-sich-Gute entscheiden zu können. Gegen Thomas betont er, daß die *affectio iustitiae*, d. i. der Wille, der das An-sich-Gute sucht im Gegensatz zur *affectio commodi*, d. i. der Wille, der nach dem Für-mich-Guten trachtet, das Wesen der Freiheit ausmache¹¹⁰.

In der Moderne hat vor allem Scheler in Auseinandersetzung mit Kant,

Simonin meint, der *similitudo in esse* oder *similitudo secundum convenientiam in natura* als eine von ihr absolut verschiedene gegenüber (a. a. O. 247ff., 259). Auch Simonin kommt nicht daran vorbei, in der *similitudo in esse* eine *similitudo in forma* zu sehen (a. a. O. 256). — Vgl. *Pot. VII 7 obj. 2: Similia sunt, quae communicant in forma.* — I 42, 1 ad 2; *Verit. 22, 1 obj. 3.*

¹⁰⁴ *Verit. 22, 1 ad 3.*

¹⁰⁵ a. a. O.

¹⁰⁶ I–II 27, 3.

¹⁰⁷ a. a. O.; *Verit. 22, 1 ad 3.*

¹⁰⁸ Vgl. Scheler, *Wesen und Form der Sympathie*, Frankfurt 1948, 74ff.

¹⁰⁹ Vgl. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe beim hl. Bonaventura*, Rom 1946, 265ff., 207ff., 254/63.

¹¹⁰ *Ox. III d. 26 n. 17; II 39, 2 n. 5.* — Die Freiheitslehre des Aquinaten ist denn auch mit seiner Bestimmung des *bonum conveniens* als dem Objekt des Strebens aufs engste verknüpft. S. Anm. 73.

Hegel und Fichte betont, daß Sittlichkeit nicht nur Befolgung eines allgemeingültigen Sittengesetzes bedeuten kann, da dies notwendig – infolge des uniformen Sittlichkeitsideals – zur Entwertung des Individuellen, zur „Entpersonalisierung der Person“ führt, sondern vor allem Aufdeckung des „An-sich-Guten für mich“, Erfüllung der „Forderung der Stunde“ besagt¹¹¹. Die Eigenart der thomasischen Wert- und Strebelehre sowie der tiefe Unterschied zur modernen Wertlehre kommt indes hier deutlich zum Ausdruck. Während nämlich für Scheler die Angemessenheit eines Wertes einzig im Gehalt des Wertes begründet liegt, ist sie für Thomas, wie wir sahen, vom Objekt und Subjekt her bemessen¹¹²: von der konkreten und letztlich allgemeinen vernünftigen Menschenatur und ihrer naturwillentlichen Ausrichtung auf das Gute im Allgemeinen. Thomas verfällt damit nicht wie Scheeler und andere Werttheoretiker einem blassen Wert- und Sittlichkeitsabstraktum wie einem reinen Wertperspektivismus, vielmehr steht bei ihm das Sittlichkeitsideal in festem Zusammenhang mit der Natur des Menschen und damit auch mit seiner existentiellen Situation.

c) Die Hinneigung als das eigentliche Merkmal des Strebens

Hat das Streben zum inneren Ausgangsgrund die Erkenntnisform und zum Objekt und Endpunkt die Form des erkannten Seienden, wie sie in der naturhaften Wirklichkeit ist, so ist es selbst nichts anderes als die zwischen diesen beiden Polen sich spannende Hinordnung und Hinneigung. Denn das als conform oder angemessen Erkannte wird durch und im Akt des Strebens nicht real erreicht und in Besitz genommen, sondern der Strebende hat nur eine Hinordnung und Hinneigung zum erstrebten Gegenstand. Dies wird – wie Thomas ausführt – besonders offenbar bei der Erstrebung der sinnlich-materiellen Ziele. Der Geldgierige besitzt nämlich das Geld nicht schon dadurch, daß er es will, sondern erst dadurch, daß er es mit der Hand festhält oder es ihm auf ähnliche Weise zu Händen ist¹¹³. Im Willensakt hat die Seele zunächst nur eine Hinneigung zum angemessenen Gut. Neben den Begriffen Hinneigung (*inclinatio*)¹¹⁴ und Hinordnung (*ordo*)¹¹⁵ verwendet Thomas zur Kennzeichnung der besonderen Natur des Strebeaktes noch die Begriffe Beziehung (*habitus*)¹¹⁶, Verhältnis (*proportio, comparatio*)¹¹⁷, Hinzielung (*tendentia*)¹¹⁸, Ausrichtung (*directio*)¹¹⁹ und

¹¹¹ Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik, Bern 1954, 494ff.

¹¹² I-II 9, 2: Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens ex duobus contingit: scilicet ex conditione eius quod proponitur, ex eius cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur: unde ex utroque extremorum dependet. — Siehe Anm. 103.

¹¹³ I-II 3, 4.

¹¹⁴ Virt. in com. un. 9: Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile. — Verit. 22, 1; 4; ad 10; 12; 23, 1; 25, 1; C.G. I 68; III 88; IV 19; 26.

¹¹⁵ I 60, 2: Actus appetitivae virtutis est ... secundum ordinem appetentis ad res. — Verit. 22, 1; 10; 11; 23, 1; C.G. I 81; IV 26; I 19, 3; 6 ad 2; 60, 1; 2; I-II 22, 2; ad 2; Met. VI 4 n. 1240.

¹¹⁶ I 19, 2 ad 1: In hoc enim quod dico Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico in Deum velle. — C.G. I 72; I 19, 1; 59, 1.

¹¹⁷ Verit. 23, 2 ad 3: Ratio voluntatis consistit ... in comparatione voluntatis ad ipsam res. — I-II 25, 2: Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus est amor. — C.G. IV 19; I 78; I-II 25, 3; 2 ad 2.

¹¹⁸ Verit. 22, 1; 25, 1; 2; C.G. III 24; IV 19.

¹¹⁹ Verit. 22, 1.

Bewegung (motus)¹²⁰, die alle, außer dem Begriff Bewegung, dasselbe besagen.

Daß für Thomas Streben nicht wie Erkennen ein Aneignen und Haben der Wirklichkeit ist, sondern eine eigentümliche Beziehung und Hinordnung zur Wirklichkeit, kommt noch deutlich in seiner Lehre über die Gegenwart des Geliebten im Liebenden zum Ausdruck. Denn „gleichwie das Erkannte, sofern es erkannt ist, im Erkennenden ist, so muß auch das Geliebte, sofern es geliebt ist, im Liebenden sein. Denn der Liebende wird vom Geliebten im gewissen Sinn bewegt durch eine gewisse innere Bewegung. Und da das Bewegende das berührt, was es bewegt, ist es notwendig, daß das Geliebte innerlich im Sein des Liebenden ist.“¹²¹ Das Geliebte zieht ja den Liebenden zu sich selbst hin, also muß es ihm irgendwie innerlich gegenwärtig sein. Indes ist es in seinem Willen nicht gemäß der Ähnlichkeit seines Wesensgehaltes wie im Verstand, sondern – so lehrt Thomas – wie die Form in der Materie¹²² oder das Ziel in der bewegenden Ursache¹²³, also in der Weise einer Zumessung und Hinordnung zum Geliebten; denn die Form ist in der Materie, das Ziel in der bewegenden Ursache auf Grund der Angemessenheit und Hinordnung, welche diese zu jenem hat. Wie das Geliebte im Liebenden nicht in der Weise eines Abbildes seines Soseins, seiner gegenständlichen Qualitäten ist, sondern gemäß einer Übereinstimmung (convenientia), Anpassung (aptitudo), Hinordnung (ordo) zum Geliebten, so ist auch das Gute oder Ziel ganz allgemein gesprochen im Willen gemäß einer Zumessung und Zuordnung zum Ziel. Die Güte einer Handlung ist etwas der Handlung Innerliches, das Ziel ist aber eine äußere Ursache, macht sich Thomas selbst zum Einwurf und antwortet darauf: „Mag auch das Ziel eine äußere Ursache sein, jedoch das gebührende Verhältnis zum Ziel und die Beziehung zu ihm wohnt der Handlung inne“¹²⁴.

Entspricht die Strebe- der Erkenntniskraft, ist vor allem beiden Seelenvermögen das Objekt vorgegeben, dann muß auch eine intentionale Inexistenz des Strebegegenstandes im Strebevermögen angenommen werden, „durch welche es in sein Objekt hingeneigt“ wird¹²⁵. Auf der anderen Seite muß sie sich jedoch von der des Erkenntnisgegenstandes im Erkenntnisvermögen unterscheiden, sonst wäre Erkennen und Streben ein- und dieselbe Tätigkeit. Denn durch die intentionale Inexistenz des Gegenstandes im Seelenvermögen wird dieses nicht nur in den „Akt“ gehoben, sondern immer auch in eine spezifische Weise der Verwirklichtheit. Mithin kann bereits gesagt werden, Streben bedeutet für Thomas formell betrachtet das bloße Bezogen- und Hingeordnetsein des Strebenden zu den Dingen, wie sie an sich selbst und in sich selbst sind¹²⁶.

¹²⁰ I-II 40, 2; I 5, 1 ad 1; De Anima III 15 n. 821; 831.

¹²¹ Comp. Theol. I 45.

¹²² Div. Nom. IV 9 n. 401.

¹²³ C. G. IV 19; vgl. I-II 25, 2 ad 2.

¹²⁴ I-II 18, 4 ad 2; vgl. 16, 4: Volitum est quodammodo in volente, per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum.

¹²⁵ I-II 50, 5 ad 1.

¹²⁶ Laurent, De natura immanentis secundum S. Thoman, Divus Thomas (Piacenza) 41, 1938, 250: Ipsum velle, ipsum amare formaliter consideratum, ut est actus perfecti dicit

Neben den obengenannten Bestimmungen des Strebens finden wir bei ihm jedoch noch eine Reihe anderer, die sich vor allem auf die Liebe, den Grundakt der Strebekraft, beziehen. So kennzeichnet er die Liebe als eine Veränderung (immutatio) des Strebevermögens durch das Erstrebte¹²⁷, als eine Anpassung oder Angleichung (aptatio, coaptatio) des Strebevermögens an das Gute¹²⁸, ferner als eine Formung (formatio)¹²⁹, Beformung (informatio)¹³⁰, Umformung (transformatio)¹³¹ des Strebevermögens in das Geliebte. Diese Definitionen beziehen sich jedoch auf die Liebe, sofern sie Akt einer passiven Seelenfähigkeit und damit ein passives-aktives Geschehen ist. Zwar zielt die Strebekraft schon von Natur auf das Gute, doch besitzt sie von Hause aus noch keine Hinordnung auf dieses oder jenes Gut. Sie muß daher erst, soll es zur konkreten Erstrebung eines Gutes kommen, von einem konkreten Gut „angesprochen“, verändert, ihm angeglichen werden genau ebenso wie das Erkenntnisvermögen seinem Gegenstand. Diese Angleichung und Umformung geschieht nun beim Strebevermögen durch das Angezogenwerden vom Erstrebten: dadurch, daß der Strebegegenstand den Strebenden in seine Vollkommenheit hineinzieht¹³² und hinbezieht, woraufhin der Strebende sich ja dann auch aktiv auf das Erstrebte hinordnet. Während in der Erkenntnis das Objekt der Seinsweise des Subjekts angeglichen wird, unterwirft sich im Streben und in der Liebe das Subjekt ganz dem Objekt, da es ja in das Wirkliche, wie es in sich selbst ist, hingeneigt wird, so daß auch „das Geliebte im Liebenden nach der Weise dessen (ist), was geliebt wird“¹³³. Die Strebekraft ist daher auch für Thomas in höherem Maß ein passives Vermögen als die Erkenntniskraft. Diese tiefere objektive Abhängigkeit wird dem Strebevermögen jedoch subjektiv, im Hinblick auf die Fähigkeit, zum Vorzug; denn dieser nach ist es ein mehr aktives Vermögen, es ist nämlich in höherem Maße Ursprungsgrund der äußeren Handlung als die Erkenntniskraft¹³⁴. Weil die Strebekraft auf das Wirkliche selbst, auf das Wesen und Sein der Dinge hinbezogen wird, deshalb wird es auch selbst mit mehr wirkursächlicher, ins Sein überführender Kraft erfüllt als das Erkenntnisvermögen. — Wie

tantum habitudinem hanc inclinationis amantis ad amatum. — De Finance, Etre et agir dans la Philosophie de Saint Thomas, Paris 1945, 296: La volonté est une relation de l'esprit aux choses considérées dans leus existence concrète. — Horvath, De voluntate humana (Annotationes ad Primam Secundae partis [quaest. 1-17]), Rom 1930, 18: Ratio formalis inclinationis appetitivae in tendentia consistit, quae ex principio per formam quandam determinatio et suo obiecto proportionato fluit.

¹²⁷ I-II 26, 2; ad 3.

¹²⁸ I-II 23, 4; 25, 2; 26, 1.

¹²⁹ III Sent. 27, 1, 1 ad 2; Verit. 26, 4.

¹³⁰ III Sent. 27, 1, 3 ad 2; De Spe 3.

¹³¹ III Sent. 27, 1, 1; 3; 4; 5.

¹³² I-II 22, 3; Comp. Theol. I 45.

¹³³ C. G. IV 19.

¹³⁴ I-II 22, 2 ad 2; 18, 2 ad 3. — Für die Voluntaristen war hingegen der Wille in jeder Beziehung ein aktiveres Vermögen. Unter den 1277 von Bischof Tempier verurteilten Sätzen beziehen sich einige auf das Verhältnis des Willens zum vorausgehenden Vernunfturteil und die Passivität des Willens. Indirekt sollte Thomas mit dieser Verurteilung getroffen werden. — Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle, Louvain² 1908, I 18 Anm. 2; II 118, 187. — Siehe Anm. 73.

nun Erkennen formell gesehen nicht in der leidenschaftlichen Aufnahme der Erkenntnisform im Erkenntnisvermögen besteht, so macht auch den eigentlichen Akt des Strebens wie der Liebe nicht das Angezogenwerden vom angemessenen Gut aus, sondern das tatsächliche Hingeneigtsein zum Gegenstand. Das affektive Einverwandeltwerden in das erstrebte und geliebte Gut geht dem tatsächlichen Sichhinordnen voraus und ist für alles endliche Streben notwendig zum Zustandekommen des Aktes, doch es ist unwesentlich im Hinblick auf den Seinsvollzug der Strebekraft, das tatsächliche Bezogensein auf das Gute und Angemessene.

Aus dem Gesagten ergibt sich: 1. Das erkenntnismäßige Streben ist als Hinordnung und Beziehung, ebenso die vorausgehende Anpassung an das Gute, nicht wie das Naturstreben eine Anpassung und Hinordnung ohne jede Tätigkeit, ein reines Seinsverhältnis, eine transzendente Beziehung wie zwischen Materie und Form, Seelenvermögen und Tätigkeit. Die Strebebeziehung ist eine erlebte Veränderung und Einverwandlung, ein aktives Verhältnis, eine tätige Zuordnung, ein in einem actus secundus erwirktes und vollzogenes Hingeordnet- und Hingeneigt-Sein¹³⁵. Der Liebende erlebt affektiv, in einem Akt des Strebevermögens, die Angemessenheit und Übereinstimmung zwischen ihm und dem Geliebten, und der Wollende ordnet sich selbst tätig auf das als gut und angemessen Erkannte hin. 2. Wenn das erkenntnismäßige Streben auch eine der Erkenntnisform *folgende* Hinneigung ist, aus ihr notwendig und immer hervorgeht bei Angemessenheit eines Gutes, so ist die Strebehinneigung doch eine vom Strebevermögen wirkursächlich hervorgebrachte Hinneigung. Ist sie die Hinneigung des vernünftigen Strebevermögens, dann ist sie ein tätiges Sichselbstbeziehen, ein vom Willen wirkursächlich selbst erwirktes und damit ein aktives Sichselbsthinordnen auf etwas. Der Wille, so betont Thomas, kann ohne Tätigkeit des Willens nicht das Gute erstreben¹³⁶ oder anderswo: „Liebe ist von ihrem Wesen her ein Akt des Willens“¹³⁷. Darum bestimmt es auch das Streben meist als Hinneigung, denn im Wort „Hinneigung“ liegt sowohl das Aktive des Strebens als auch das Bezogensein auf etwas, der zentrifugale Charakter des Strebens. Ferner ist die Struktur des Strebens für ihn zuerst und hauptsächlich nicht vom Objekt her bestimmt, denn dieses ist ja für das geistige wie sinnliche Streben das konkrete Seiende, sondern von der Weise der Erwirkung der Strebehinordnung. Während der Wille sich selbst bewegen kann im Hinblick auf die Richtung und Ausübung der Tätigkeit, das sinnliche Strebevermögen nur im Hinblick auf die Richtung, ist das Naturstreben in der Richtung und Ausübung der Hinordnung festgelegt¹³⁸.

¹³⁵ Vgl. Simonin a. a. O. 192: Notons que, s'il emploie, dans ce sens, les mots de *convenientia*, *connaturalitas*, *inclinatio*, *aptitudo*, il faut prendre ces mots dans le sens fort de *convenance*, *d'aptitude*, etc. . . . en acte second, dans leur état ultime de perfection; il ne s'agit pas d'une convenance qui se tiendrait seulement dans les lignes de la puissance et de l'habitus, mais d'une convenance actuelle, actuellement exercée et sentie.

¹³⁶ I-II 23, 2.

¹³⁷ Verit. 22, 5 ad 10.

¹³⁸ a. a. O. 22, 4 ad 1; ad 4; 23, 1; 22, 1.

III. Streben und äußere Tätigkeit

Macht das eigentümliche Wesen des Strebens die Hinneigung auf das als angemessen Erkante aus, dann unterscheidet sich das Streben nicht nur vom Erkennen, sondern auch von der äußeren Tätigkeit oder Handlung. Denn als Beziehung liegt das Streben wie jede Beziehung wesentlich zwischen zwei verschiedenen Beziehungsgliedern, eben zwischen dem Erkennen und Tun, dem intentionalen, unvollkommenen Besitz der Wirklichkeit und dem naturhaften, vollkommenen Besitz, zwischen Entwurf im praktischen Erkennen und Realisierung des Entwurfes im Tun oder Handeln. Darum konnte es für Thomas nie Sache des Willens sein – wie für Alexander von Hales, Bonaventura, Albert dem Großen, Matthaeus ab Aquasparta, John Pecham, Heinrich von Gent, Duns Scotus und anderen –, das Gute und Ziel in seiner naturhaften Wirklichkeit zu besitzen und seiner habhaft zu werden¹³⁹. Wollen ist für ihn immer nur ein Sichhinordnen, so daß es als solches nie etwas in Besitz nehmen oder in Wirklichkeit überführen kann, wohl aber immer zum Besitz oder zur Realisierung des Zieles disponieren.

Sofern das Wollen als Hinordnung ein Sein zwischen dem Erkennen und äußeren Tun hat, kann das Ziel und der Abschluß der menschlich-geistigen Aktivität nur in einer der beiden Tätigkeiten liegen. Weil das Erkennen des Menschen in dieser seiner historischen Existenz des Wirklichen nur in einer Ähnlichkeit von sich habhaft wird und das Wollen nur Hinordnung zum angemessenen Gut ist, verhält sich infolgedessen in statu viatoris die äußere Handlung zum Willen als Ziel- und Endpunkt. „Denn jegliche Hinneigung wird dadurch vollendet, daß sie ihr Ziel und ihren Endpunkt erreicht“¹⁴⁰. Durch die Bewegungskraft (*vis motiva*), das Vermögen der äußeren Tätigkeit, ist aber die Seele auf das transzendente Seiende „als auf den Endpunkt der Tätigkeit und Bewegung“ bezogen¹⁴¹, „denn durch die äußere Tätigkeit gelingt es uns, die Dinge selbst zu erreichen“¹⁴² oder das Ziel ins Sein überzuführen¹⁴³. Erst im Tun und Handeln findet die mit der Erkenntnis begonnene und vom Willen weitergeführte Seinsbemächtigung ihren Abschluß und ihre Erfüllung und damit auch das Vollendungsstreben des Menschen. Dem Menschen kommt es auf Grund seiner Seinsweise – der Geist-Körper-Einheit – zu, daß er vom und durch den Körper seine geistige und sittliche Vollendung erlangt, andernfalls

¹³⁹ I-II 1, 1 ad 2; 4, 2; C. G. III 26.

¹⁴⁰ I-II 20, 4; vgl. 13, 5 ad 1.

¹⁴¹ I 78, 1. — Erst Thomas unterscheidet scharf zwischen dem Willen als der wirkursächlich bewegenden, die äußere Tätigkeit befehlenden Kraft und der *vis motiva*, welche die Bewegung ausführt und damit im eigentlichen Sinne etwas ins Sein überführt. Noch bei Albert dem Großen sind *vis motiva* und *voluntas* eine Kraft (S. de creat. II 73 4; Comp. Theol. II 49). Für Thomas bezeichnet selbst in Gott die Schöpferkraft etwas vom Willen formell Verschiedenes (I 25, 1 ad 4).

¹⁴² I-II 22, 2 ad 2.

¹⁴³ I 103, 4: *Effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest: nam per operationem efficitur ut pertingat ad finem.* — C. G. III 3: *Omnis actio et motus ad esse aliquo modo videtur.*

wäre er ohne Grund mit dem Körper geeint¹⁴⁴. Die äußere, sinnenfällige Tätigkeit ist nicht nur Abschluß im Hinblick auf die Erreichung der materiell-sinnenfälligen Ziele und Güter, sondern auch der geistigen und sittlichen, allerdings nicht im selben Sinne. Während sie den Besitz der materiellen Dinge formell erwirkt, kommt sie in Bezug auf die „Wissenschaft“ und „Tugend“, die formell durch die immanenten Akte des Erkennens und Wollens erlangt werden, als deren letzte Vollendung hinzu¹⁴⁵. Die geistigen Vollkommenheiten des Menschen verlangen, damit er ihrer ganz teilhaftig wird, den sinnenfälligen Ausdruck, die Verleiblichung oder Entbindung ins Stofflich-Sinnenfällige, wie ja auch die Geistseele vollkommener und „gottähnlicher“ ist in Verbundenheit mit dem Leib.

Wenn Thomas das Streben oder die Liebe eine Bewegung nennt, dann ist mithin mit Bewegung nicht die äußere, sondern stets die innere Hinbewegung zum Ziel gemeint. Ausdrücklich unterscheidet er zwischen innerem und äußerem Willensakt als zwei der Gattung nach verschiedenen Tätigkeiten¹⁴⁶; unter dem äußeren Willensakt versteht er aber die Tätigkeit oder Handlung. Da jedoch der innere Willensakt, das Streben, der äußeren Tätigkeit näher steht als das Erkennen, kann es von der Bewegung und Tätigkeit her benannt werden wie die Ursache von ihrer Wirkung. So kann das Streben und die Liebe zum Unterschied vom Erkennen als eine Bewegung charakterisiert oder als Bewegung¹⁴⁷ bezeichnet werden, doch handelt es sich hier immer um das innere Hinbewegen auf etwas.

Das Streben verbleibt also als Hinordnung in der Immanenz des Subjektes. Wenn nun das Streben auch wie das Erkennen ein immanenter Akt ist, so ist es doch schon der erste Schritt aus der Immanenz des Erkennenden hinaus zur Transzendenz des Seienden hin. Das Streben durchbricht die Innerlichkeit des Erkennenden, macht die verinnerlichende Tendenz des Erkennens in gewissem Sinn wieder rückgängig und führt den Erkennenden aus der Immanenz wieder

¹⁴⁴ I 55, 2; C. G. III 144: Sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem. Anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis: in quantum per corpus perfectionem acquiratur et in scientia et virtute.

¹⁴⁵ Wenn die Sittlichkeit auch im inneren Willensakt begründet liegt, so ist der Wille doch erst dann vollkommen, wenn er nach außen hin tätig ist, sofern ihm Gelegenheit dazu gegeben ist (I-II 20, 4). — Zu den äußeren Tätigkeiten zählt Thomas auch das Sprechen und Lehren (II Sent. 35, 1, 4; I 107, 1; I-II 1, 1 ad 2); in diese vollendet sich mithin letztlich der Besitz der Vollkommenheiten des Verstandes. — Zum Verhältnis von immanenter und transunter Tätigkeit beim Menschen siehe Schmidlin, Die menschliche Handlung und ihre Einheit. Eine systematische Studie zu Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1959 (unv. Diss.).

¹⁴⁶ I-II 20, 3 ad 1; 18, 6; 17, 4.

¹⁴⁷ I 81, 1; vgl. Anm. 120. — Der vor Thomas — so bei Anselm von Canterbury, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Avicenna, Averroes, Alexander von Hales, Albert dem Großen immer wieder zu findende, von Augustinus und Aristoteles herrührende Begriff des Strebens ist der der Bewegung; noch Albert meint, daß die augustinische Bestimmung „voluntas est motus animi“ die vollkommenste sei (S. Th. II 49, 1 ad 1; vgl. corp.; Comp. Theol. II 43; S. de creat. II 68). Die Bestimmung des Strebens als Hinordnung und Beziehung findet sich erst bei Thomas.

hinaus in die Äußerlichkeit der Weltwirklichkeit, indem es ihn hinordnet auf die Dinge, wie sie außerhalb der Seele sind. Es wendet den Erkennenden wieder zurück zu den Dingen in ihrem An-sich-Sein, von wo das Erkennen seinen Anfang genommen hat¹⁴⁸, um ihn in eine noch tiefere Einung mit dem Sein zu bringen. Als Bewegung, die von innen nach außen hin geschieht und auf das naturhafte Sein der Dinge zielt und in ihm ihren Abschluß findet¹⁴⁹, steht das Streben und die Liebe den Dingen selber näher, dringt es tiefer in sie ein¹⁵⁰, eint es das Subjekt mehr mit der Wirklichkeit als das Erkennen¹⁵¹, das von außen nach innen sich vollzieht und in der abbildhaften Gegenwart der Form des Erkannten im Erkennenden seinen Abschluß findet. Weil der Wille in das Seiende eindringt, wie es in sich selbst ist, erreicht er das geistige Sein auch auf einfacherer und vollkommenerer Weise als der Verstand, weswegen denn auch für Thomas der Wille im Hinblick auf dieses Sein die höhere Seelenkraft ist und den Menschen mehr vollendet als der Verstand¹⁵².

Aber der Wille verbindet das Subjekt mit dem Sein nicht unabhängig von der Erkenntnis, gleichsam für sich, sondern er führt nur die von der Erkenntnis begonnene und erwirkte Einung weiter und zu Ende; er füllt „die durch die Erkenntnis eben nur angedeutete Synthese“ auf¹⁵³. Ist die Liebe, wie Thomas lehrt, der „Erkenntnis Abschluß“, setzt sie dort an, wo die Erkenntnis aufhört¹⁵⁴, und entfaltet sich die eine Tätigkeit in der anderen im gewissen Sinn weiter, dann ist auch die durch die Erkenntnis erwirkte Einung offen für die durch die Liebe erwirkte als ihrer eigenen Bereicherung und Vollendung. Dergleichen vollendet sich der Wille selbst in gewissem Sinn durch die von der äußeren Tätigkeit erwirkten Einung mit dem Sein. Denn obwohl der Wille infolge seiner tieferen Transzendenz das Subjekt mehr mit der Seinswelt eint als der Verstand, besitzt er das Ziel doch nur unvollkommen, in der Weise der Absicht oder Hinordnung zu ihm. Alles Unvollkommene aber strebt nach dem Vollkommenen. Und so strebt der Wille danach, das Ziel vollkommen zu besitzen, d. h. gemäß dessen wirklichem Sein¹⁵⁵ oder die Strebekraft des Lieben-

¹⁴⁸ C. G. I 77: *Cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, sed e converso secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem.* — Pot. 9, 9: *Voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi.*

¹⁴⁹ *Comp. Theol.* I 129: *Actus voluntatis sit inclinatio quaedam ab interiori ad exteriori procedens.* — I 59, 2: *Voluntas se extendit in id quod extra est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem.* — Vgl. *Verit.* 10, 9 ad 7; 23, 1; 3 ad 4; 22, 11.

¹⁵⁰ *III Sent.* 27, 1, 4 ad 10.

¹⁵¹ I-II 28, 1 ad 3: *Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur . . . Unde amor est magis unitivus quam cognitio.* — a. a. O. 32, 3.

¹⁵² *Verit.* 22, 11 ad 4; 7; 10; C. G. II 50; I 82, 3.

¹⁵³ Sertillanges, *Der hl. Thomas v. Aquin*, Hellerau 1928, 667.

¹⁵⁴ II-II 27, 4 ad 1; vgl. *Verit.* 14, 5 ad 7: *Actus fidei qui caritatem praecedat est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans.* — Thomas spricht zwar hier von Verstandes- und Willensakt in der übernatürlichen Ordnung, doch ist ihr Verhältnis in der natürlichen Ordnung ein ähnliches.

¹⁵⁵ I-II 16, 4; 13, 5 ad 1; 11, 4; 3, 4.

den, daß die Einung mit dem Geliebten, die in der Liebe schon begonnen hat, der Wirklichkeit nach erfüllt werde¹⁵⁶. In der äußeren Tätigkeit schließt sich die Kreisbewegung der Tätigkeiten der Seele und damit die Weiterentfaltung der einen Tätigkeit in der anderen, denn durch diese kehrt die Seele wieder zurück zum extramentalen Seienden, von dem ihr, da ihr Sein nicht ihr Tätigsein ist, alle Vollkommenheiten zuwachsen¹⁵⁷.

So steht also „der Wille in der Mitte zwischen der Vernunft und der äußeren Tätigkeit“¹⁵⁸. Als eine aus der Erkenntnisform hervorgehende Hinneigung auf die Dinge selbst hat das Streben ein Sein in der Mitte zwischen der Innerlichkeit des Erkennenden und der Äußerlichkeit der Seinswelt, die durch die aus der Strebehinordnung hervorgehende äußere Tätigkeit in ihrem eigenen Sein erreicht wird. Insofern das Streben als Hinordnung nicht den „transzendenten Übergriff“ (von Hildebrand) leistet, aber als Hinordnung auf das naturhafte Sein des Erkannten den Dingen selbst näher steht als das Erkennen, ist es damit wie jede Beziehung ein Band oder eine Brücke zwischen zwei Extremen: den erkennenden Wesen als solchen und den Dingen, wie sie selbst in der extramentalen Wirklichkeit sind. Daher hat die Liebe und das Streben notwendig allem äußeren Tun und Handeln, allem Realisieren und realen Besitzen vorzugehen; denn bevor der Erkennende der Dinge, wie sie außerhalb des Bewußtseins sind, habhaft werden kann, muß er erst die Distanz zwischen sich und der naturhaften Seinswelt überbrücken. Dies geschieht aber nur dadurch, daß er sich im Akt des Strebens dem Gegenstand in seinem naturhaften Sein anpaßt, sich zu ihm in Disposition setzt und zu ihm in Ausrichtung bringt¹⁵⁹, und in der Weise und in dem Maße er dieses tut, sind ihm „die Dinge selbst“ zu eigen und weiß er sich mit der Weltwirklichkeit selbst verbunden.

Wie der Stoff, lehrt Thomas, vom Wirkenden die Form nicht erlangt, wenn er nicht zu ihr entsprechend veranlagt ist, so erreicht auch der Mensch das Ziel nicht, wenn er sich nicht zu ihm in entsprechende Hinordnung setzt; dies geschieht aber durch den Willen im Akt des Hinspannens und Verlangens nach dem Ziel¹⁶⁰. Wie die Materie der Form, die Wesenheit dem Sein, die Ursache der Wirkung immer angemessen sein muß und ohne diese „debita proportio“ kein Werden und Sein, keine Verbindung und Einheit verschiedener Seinselemente möglich ist, so vermag auch ein erkennendes Wesen durch die Tätigkeit nur ein Ziel dem tatsächlichen Sein nach zu erreichen und seinhaft mit ihm geeint zu sein, und in dieser Erreichung und Verwirklichung die ihm angemessene Vollendung finden, auf dem Grunde der vom Willen vollzogenen Angemessenheit und Hin-

¹⁵⁶ C. G. I 91.

¹⁵⁷ Pot. 9, 9; Verit. 1, 2.

¹⁵⁸ I-II 13, 5 ad 1.

¹⁵⁹ Verit. 23, 2 ad 3: Ratio voluntatis consistit . . . in comparatione voluntatis ad ipsam res. — a. a. O. 22, 12: Inclination autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. — Vgl. Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnung, *Jahrb. f. Phil. u. phän. Forschung* 1, 1922, 332: Die Gesinnungsakte (Liebe, Wohlwollen) sind „eingespannt zwischen dem erlebenden Subjekt und bestimmten Gegenständen seines Bewußtseins, sie überbrücken die seelische Distanz zwischen dem Subjekt und den Gegenständen“.

¹⁶⁰ C. G. III 143; vgl. a. a. O. arg. 2.

ordnung auf das Ziel. Die Ordnung, d. i. die Hinordnung oder das Bezogensein des einen auf das andere¹⁶¹, findet sich daher für Thomas auch mehr im Willen als im Verstand¹⁶². Das Hinordnen auf ein Ziel geschieht nämlich in zweifacher Weise: durch Aufzeigen des Zieles und durch Hinwenden zum Ziel. Jenes ist Sache der Vernunft, dieses Sache des Willens¹⁶³. Dies trifft nach Thomas auch für den göttlichen Willen zu: „Die Dinge, sofern sie in Gott sind, haben keine Ordnung, sondern nur sofern sie in sich selbst sind. Und daher ist die Ordnung der Dinge nicht dem Wissen oder der Macht Gottes zuzuschreiben, sondern allein dem göttlichen Willen“¹⁶⁴. Wollen, Liebe ist mithin nicht nur Verwirklichung der Ordnung, sondern das eigentümliche Wesen des Wollens und der Liebe erfüllt sich selbst als Ordnung.

Ist dem aber so, dann kann das besondere Wesen der Liebe wie des Strebens überhaupt in der Einung gesehen und die Liebe als eine einigende Kraft (*vis unitiva*) gekennzeichnet werden¹⁶⁵. Denn Ordnung ist eine gewisse Einheit. Im Sentenzenkommentar bestimmt Thomas die affektive Einung nur allgemein als Umformung des Liebenden in das Geliebte¹⁶⁶, ab *Contra Gentiles* jedoch ist für ihn das Geliebte im Willen des Liebenden in der Weise einer Hinordnung oder eines Verhältnisses. In der *Summa theologiae* lehrt er dann: Die affektive Einung besteht in einer Anpassung oder einem Verhältnis (*proportio*); sie „gehört zur Liebe, sofern durch das Wohlgefallen des Strebevermögens der Liebende zu dem, was er liebt, sich wie zu sich selbst (Freundesliebe) oder wie zu etwas von sich selbst verhält (begehrende Liebe)¹⁶⁷ Die affektive Einung hat dann auch zur Wirkung die Einung dem tatsächlichen Sein nach (*unio realis*); diese ist aber eine Beziehung¹⁶⁸ und als Einheit folglich eine Beziehungs- und Ordnungseinheit.

IV. Die nähere Bestimmung des formellen Elements des Strebeaktes: der Hinneigung oder Hinordnung

Wollen wir den thomasischen Strebebegriff noch näher charakterisieren, dann ist zunächst festzuhalten, daß das Streben als immanenter Tätigkeit, d. h. als ein im Strebenden als seine Selbstverwirklichung verbleibender Akt, ontologisch gesehen eine Beschaffenheit des Strebenden ist wie die Erkenntnis eine solche des Erkennenden. Fragen wir uns aber, in welcher ganz besonderen Weise das Streben im Unterschied zum Erkennen das Subjekt in den „Akt“ hebt, da ja die Substanz von der Beschaffenheit in ganz besonderer Weise als so oder so bestimmt bezeichnet wird, dann ergibt sich aus dem bisher über das

¹⁶¹ Pot. VII 9; ad 7; Phys. VIII 3.

¹⁶² II-II 26, 1 ad 2.

¹⁶³ II Sent. 41, 1, 1.

¹⁶⁴ Verit. 23, 2 ad 3.

¹⁶⁵ I-II 28, 1; ad 2; III Sent. 27, 1, 1.

¹⁶⁶ III 27, 1, 1; ad 2; ad 5.

¹⁶⁷ I-II 26, 2 ad 2; vgl. 25, 2 ad 2; 28, 1 ad 2.

¹⁶⁸ a. a. O. 26, 2 obj. 2; vgl. 4, 3.

Wesen des Strebens und seines Unterschiedes zum Erkennen wie zur äußeren Tätigkeit Gesagten, daß es dem Strebenden eine bloße Hinordnung auf das als entsprechend und ähnlich Erkannte mitteilt; in dem erkenntnis- oder bewußtseinsmäßigen reinen Bezogensein erfüllt sich das formelle Wesen des Strebens wie der Liebe. Daraus folgt aber, daß das Streben als intentionale, erkenntnismäßige Hinordnung in denkbar höchster Ausprägung alle Merkmale der prädikamentalen Hinordnung in sich vereinigt. Denn die prädikamentale Hinordnung ist eine solche, deren ganzes Sein in einem Sichverhalten zu einem andern besteht. Wie sich gezeigt hat, bedeutet aber für Thomas Streben nur das Sichverhalten des Strebenden zu den Dingen, wie sie in sich selbst sind¹⁶⁹. Thomas hat zwar die Strebehinordnung nicht näher gekennzeichnet; da jedoch die Beziehung eine transzendente oder eine prädikamentale (in späterer Terminologie) sein kann, haben wir uns zu fragen, welche Hinordnung hier gemeint ist. Daß unter Hinordnung oder Beziehung hier nicht die transzendente zu verstehen ist, ergibt sich daraus, daß diese keine „reine“ Hinordnung ist, vielmehr etwas Nichtbeziehendes, in dessen Sein nur eine Beziehung eingeschlossen ist; sie ist der Reflex einer „absoluten“ Natur oder – wie Thomas sagt – etwas „Absolutes“, das außerdem noch auf anderes bezogen wird¹⁷⁰. Die Seele, die in transzendenter Beziehung zum Leib steht, läßt sich nicht in diese Beziehung auflösen. Folglich kann die Strebebeziehung keine transzendente sein, denn das Streben ist seiner ganzen intentionalen Natur nach ein Sichhinordnen auf etwas. Der Kategorie der Beziehung gehört das Streben jedoch nur in der intentionalen Ordnung an, in der naturhaften Ordnung liegt es als immanenter Akt, wie wir schon sagten, im Prädikament der Qualität. Wie nämlich die Erkenntnisform auf Grund der zweifachen Potentialität des Erkenntnisvermögens einer zweifachen Wirklichkeit angehört: der naturhaften und der erkenntnismäßigen oder intentionalen¹⁷¹, so ähnlich auch die Hinordnung; sie gehört der affektiven oder strebe(willens)mäßigen und der seinshaften oder naturwirklichen Ordnung an¹⁷². Denn durch die Hinneigung wird das Strebevermögen nicht nur in den tatsächlichen Vollzug seines Seinkönnens überführt, es erhält durch sie auch eine bestimmte Form, ein bestimmtes Sosein, eben die Hinneigung oder Beziehung zu den „Dingen selbst“; durch diese unterscheidet es sich ja wesentlich vom Erkennen. Während die Hinordnung oder Hinneigung das eigentümliche Wesen des Strebeaktes, der strebemäßigen Wirklichkeit ausmacht, begründet die tatsächliche Ausübung des Strebeaktes die naturwirkliche Verwirklichung und Wirklichkeit des Strebevermögens. Gehörte die Strebebeziehung nicht wie die Erkenntnisform einer zweifachen Ordnung an, könnte sie auch nicht habituell im Strebevermögen verbleiben.

¹⁶⁹ Siehe S. 58.

¹⁷⁰ I 28, 2, ad 2.

¹⁷¹ Verit. 10, 4; 3, 3; 3, 1 ad 2; ad 3; 2 ad 5.

¹⁷² Diese Unterscheidung findet sich bei Thomas ausdrücklich nur für die Erkenntnisform durchgeführt, doch ergibt sie sich notwendig auch für die Strebehinordnung, und zwar aus der Analogie zwischen Erkenntnis- und Strebevermögen und der Lehre über die passive Potenz und ihre Aktualisierung. Andernfalls ließe sich auch der intentionale Charakter des Strebens nicht erklären.

Demnach ist der Strebende das Erstrebte, der Liebende das Geliebte gemäß dem intentional-affektiven Sein in der Weise einer prädikamentalen Hinordnung, d. h. eines bewußtseinsmäßig reinen Sichverhaltens zum Erstrebten oder Geliebten; auf diese Weise hat der Liebende am Geliebten teil¹⁷³. Während die Identität zwischen Erkennendem und Erkanntem ein gewisses Übereinstimmen in der Form ist, bedeutet die zwischen Strebendem und Erstrebtem ein gewisses Übereinstimmen in der Hinordnung oder im Verhältnis zueinander. Nun sahen wir aber, daß für Thomas das Objekt des Strebens das Angemessene und Ähnliche ist, denn dieses ist das eigentümliche Gut des Strebenden, das ihn auf die Weise des Zieles vollendet. Das Ziel zählt aber zu den Prinzipien der prädikamentalen Beziehung, der Hinordnung des einen auf das andere, so daß das Streben als prädikamentale Hinordnung die durch das Ziel begründete Hinordnung des Strebenden auf das Erstrebte ist. Darum ist ja auch das Ziel das eigentliche Objekt und Prinzip des Strebens. Denn die Ursächlichkeit des Zieles besteht darin, daß es anderes auf sich hinordnet um seinetwillen: den Strebenden auf das Erstrebte, das ihm angemessene Gut und damit – *ex consequenti* – auch auf das, was um dieses Guten willen erstrebt wird, nämlich die Mittel. Die durch das Ziel begründete dynamische prädikamentale Beziehung setzt jedoch voraus die statische prädikamentale Beziehung der Ähnlichkeit, denn nur das kann im Hinblick auf ein Ziel geordnet sein, sich gegenseitig im „Geben“ und „Nehmen“ vollenden, was einander angemessen und ähnlich ist, d. h. in irgendeiner Form übereinstimmt¹⁷⁴. Damit berühren wir wieder unseren Ausgangspunkt: „Die Form ist das Prinzip des Zieles“, durch sie hat jedes Seiende eine Hinordnung auf das Ziel, auf das ihm der Form nach Angemessene und Zukommende.

Wenn für Thomas das besondere Wesen der Liebe die affektive Einung ausmacht, dann kann nun gesagt werden, daß diese Einung im gewissen Sinn eine prädikamentale Beziehungs- oder Ordnungseinheit ist. Denn die durch die Ähnlichkeit und das Ziel begründete prädikamentale Beziehung, die Hinordnung des Vollkommenen auf das Unvollkommene und umgekehrt, bewirkt eine Einheit: die Einheit der Ordnung. Ist die Wirkung der Liebe, die *unio realis*, eine Beziehungseinheit¹⁷⁵, dann auch in gewissem Sinn ihre Ursache, die *unio affectiva*. Als *vis unitiva* eint die Liebe und der Wille auf der Stufe des Bewußtseins das, was naturhaft, prädikamental einander zugeordnet ist um der gegenseitigen Vollendung willen. Darum findet sich ja auch die Ordnung, die primär in den Dingen selbst ist, mehr im Willen als im Verstand. Die Ordnung – das höchste immanente Gut des Weltalls – ist aber eine prädikamentale Beziehung; sie hat ihr Prinzip im gemeinsamen Ziel aller Dinge: in der „Gottverähnlichung“ und damit ineins in der Selbstvollendung. Da beides nur erreichbar ist in gegenseitiger Unterstützung, deshalb sind die Dinge einander zugemessen und zugeordnet. Im Akt des Wollens und der Liebe erfüllt sich aber diese Ordnung in

¹⁷³ Siehe S. 53.

¹⁷⁴ I-II 102, 1; Phys. 8, 3; Div. Nom. 4, 1; vgl. Horvath, *Metaphysik der Relation*, Graz 1914, 146/62, 68/70.

¹⁷⁵ Siehe S. 46.

denkbar höchster Weise, insofern nämlich der Verstand sie erkennt, der Wille sich aber zu ihr selbst bestimmt und sie aktiv selbst erwirkt. So ist der Wille im Akt des Wollens in denkbar höchster Weise diese Ordnung selbst; deshalb ist auch das Gewollte im Wollenden, das Geliebte im Liebenden gemäß einer Hinordnung zu ihm. Wie der Erkennende das Erkannte in höherer Wirklichkeit ist, d. h. in einer über die Materie erhabenen Weise, so ist auch der Strebende das Erstrebte in höherer Seinsweise, d. h. er hat in erkenntnismäßiger Weise ein prädikamentales, ein reines Bezogensein auf das Erstrebte. Während sich im Verstand die Formen der Dinge widerspiegeln, spiegelt sich im Willen die Ordnung der Dinge untereinander wider. Der Verstand *ist* in gewissem Sinn alles, der Wille hingegen *verhält* sich in gewissem Sinn zu allem¹⁷⁶.

Ist die Strebehinordnung eine prädikamentale Hinordnung höheren Seinsgrades, dann kann folglich mit Recht gesagt werden: Das Erkennen unterscheidet sich vom Streben wesentlich darin, daß es das Haben der Wirklichkeit, der Form des erkannten Seienden ist. Denn die prädikamentale Relation ist auf Grund ihres eigensten Merkmals keine zum Subjekt hinzukommende Vollkommenheit; sie ist auf Grund ihres formellen Elements keine Sache, kein „Etwas“¹⁷⁷. Das weiße Papier, das durch seine Weiße andern Dingen ähnlich ist, gewinnt durch diese Ähnlichkeit keine neuen Vollkommenheiten, kein neues formelles Element. Alles, wodurch es einem andern ähnlich ist, schließen die beiden Elemente der Relation, der Beziehungsträger und das Beziehungsziel, schon von Natur aus in sich. Von hier her ist also zu verstehen, daß Streben nicht Haben einer Bestimmtheit der Wirklichkeit bedeutet; denn die Strebehinordnung ist wie die prädikamentale Relation kein „Etwas“, weshalb sie auch dem erkennenden Subjekt keine neue Bestimmtheit mitzuteilen vermag. Wäre dem nicht so, dann müßte nämlich die Strebehinordnung den Inhalt des Erkannten, das, was der Verstand erkennt und dem Willen zur Erstrebung vorstellt, verändern oder das Streben müßte eine eigene spezifische Richtung, einen eigenen soseins-bestimmten Gegenstand haben, der mit dem des Erkennens inhaltlich nichts gemein hätte. Das Streben zielt aber immer auf inhaltlich denselben Gegenstand, den zuvor der Verstand erfaßt und vermittelt hat. Dies wäre aber nicht möglich, wäre nicht die Strebehinordnung dem intentionalen Sein nach eine prädikamentale Beziehung.

Sofern das Streben dem intentionalen Sein nach eine reine Angleichung und Zuordnung ist und es in der Mitte zwischen Erkennen und der äußeren Tätigkeit liegt¹⁷⁸, bewirkt und verbürgt das Streben als solches, daß inhaltlich oder soseinsmäßig derselbe Gegenstand auch durch die äußere Tätigkeit erlangt wird, daß das Ziel, das zuerst als Form im Verstand und in der Intention ist, durch die Tätigkeit auch tatsächlich am Ende im Sein erreicht wird. Wie in der naturhaften Ordnung die „Ursächlichkeit der Mitte“, d. i. die Angemessenheit und Zuordnung der Seinselemente – die ja nichts anderes ist als ihr Naturstreben – „die Ursächlichkeit der Folge und des Ablaufs derart (bestimmt), daß

¹⁷⁶ C. G. II 47.

¹⁷⁷ Pot. 2, 5; Quodl. I 2, 2.

¹⁷⁸ I-II 13, 5 ad 1: *Voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem.* —

Ursache und Wirkung bis in ihre Zeitstruktur einander ähnlich werden¹⁷⁹, so ist auch in der intentionalen Ordnung der vom Willen erwirkten Angleichung und Zuordnung zu danken, daß das durch die Tätigkeit Erlangte oder Gewirkte mit ihrer Ursache im Verstand bis in ihre Zeitstruktur übereinstimmt.

Nun ist aber die prädikamentale Relation, die reine Zuordnung doch eine Vollkommenheit, ein „Etwas“, denn sonst könnte sie keine besondere Seinsweise begründen? Für Thomas hat sie auch ein Sein, eine Vollkommenheit; jedes Ding erlangt für ihn sogar durch die Hinordnung auf anderes seine letzte Vollendung. Ein „Etwas“, eine Wesenheit ist sie, wenn wir sie ihrem ganzen Sein nach betrachten, d. h. wenn wir sie nicht nur vom Beziehungsziel, sondern auch vom Beziehungsgrund her sehen¹⁸⁰; „ihr Verhältnis zum Subjekt gibt immer eine hinlängliche Versicherung, daß wir in ihr ein ‚res‘, ein ‚aliquid‘ und eine ‚perfectio‘ erblicken müssen“¹⁸¹. Während das Streben als prädikamentale Beziehung dem intentionalen Sein nach im Hinblick auf das Objekt kein Haben einer Bestimmtheit des Wirklichen ist, bedeutet es vom Beziehungsgrund oder *Subjekt* aus gesehen immer eine Vollkommenheit und ein Sein. Zweifelsohne trägt der Strebeakt zum erkennenden Subjekt etwas hinzu: die Hinordnung zum Ding, wie es außerhalb der Seele ist. Diese ist eine zum Erkennenden neu hinzukommende Vollkommenheit; sie ist nämlich mit der Erkenntnisform als solcher nicht schon gegeben, d. h. nicht aktuell gegeben. Wurzelhaft ist die Hinneigung zum Ziel – wie wir sahen – in der Form immer schon gegenwärtig, sonst könnte der Erkenntnisform auch keine Hinneigung „folgen“ oder „entspringen“ und die Form nicht aus sich über sich selbst hinaus verweisen¹⁸². Erkenntnisform und Strebevermögen informieren sich zusammen zur Tätigkeit. Und so kann das Streben passiv gesehen auch eine Umformung und das Ziel die Form des Willens genannt werden¹⁸³ wie von einer Gegenwart des Guten im Strebevermögen gemäß einer Ähnlichkeit von sich gesprochen werden¹⁸⁴; ist alles Sein in und durch eine Form, dann auch das Strebend- oder Erstrebensein. Dementsprechend ist das Streben aktiv gesehen ebenfalls wie das Erkennen – das Haben einer Form, Seinsbemächtigung; der Wille hat das Gute

In anal. post. II 10 n. 3: In omnibus medium est causa. Sed hoc accipiendum est secundum debitam proportionem, ut scilicet ipsum esse causae proportionetur ipsi esse effectus, et fieri causae fieri causati, et factum esse causae facto esse causati, et futurum esse causae futuro esse causati.

¹⁷⁹ Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik, Köln 1955, 253.

¹⁸⁰ I Sent. 20, 2, 2; III 2, 7 ad 2.

¹⁸¹ Horwath a. a. O. 119.

¹⁸² Roland-Gosselin, De la connaissance affective, Rev. sc. ph. th. 27, 1938, 21: L'Idée (ou image ou sensation) est, comme dit saint Thomas, la forme même dont l'amour est la tendance. De même que dans l'appétit s'identifie avec la nature même, de même dans l'amour la ressemblance principale de l'amour est en premier lieu dans l'idée — en premier lieu seulement, car elle doit se communiquer à l'autre puissance, la puissance d'aimer (la nature est ici de quelque façon suplée par deux facultés). Toute la ressemblance qui va se communiquer à la puissance affective et devenir *coaptatio* est contenue dans l'idée, étant donné que l'idée est l'intermédiaire obligé entre la faculté et l'objet. a. a. O. 22; 23.

¹⁸³ De Caritate un. 3; II-II 4, 3; 23, 8; I-II 1, 6.

¹⁸⁴ Div. Nom. IV 9 n. 401.

und das Ziel schon, wie Thomas ausdrücklich lehrt¹⁸⁵. Aber die Form oder der Inhalt, den das Strebevermögen aufnimmt und im Akt des Strebens tatsächlich besitzt, ist kein absoluter Inhalt wie der des Erkennens, sondern nur ein relativer, eben die Hinordnung. Das Streben bringt – wie Pfänder sehr gut sagt – dem Bewußtsein keine Data wie die Erkenntnis, ist „kein gegenständlicher Inhalt“, sondern eine „Modifikation des Ichgefühles, eine Art positive oder negative Anteilnahme des Ich an den gegenständlichen Inhalten“¹⁸⁶. Und von Hildebrand: „Einen Inhalt im prägnanten Sinn hat die Stellungnahme nicht“; wohl besitzt sie „eine ganz bestimmte Qualität, die auf der Seite des Subjektes liegt. Diese Qualität, der Gehalt der Stellungnahme, ist hier der eigentliche Schwerpunkt des Erlebnisses, er gehört wesentlich zur Stellungnahme in unserem engen Sinn“¹⁸⁷. Desgleichen lehrt Scheler hinsichtlich der Liebe, daß sie im Unterschied zu allen Erkenntnisakten (auch dem Wertfühlen) nicht Teilhabe am Sosein oder Wertwesen eines Gegenstandes ist, sondern nur Hinbewegung, intentionales Sichrichten auf einen Wert; andernfalls würde der Liebe der ihr wesentliche Bewegungscharakter genommen¹⁸⁸.

Die Frage, ob das Streben und die Liebe passiv gesehen für Thomas ein Beformtwerden der Potenz durch ihr Objekt und aktiv gesehen das tatsächliche Haben einer Form der Wirklichkeit bedeutet wie das Erkennen¹⁸⁹, kann befriedigend nur beantwortet werden, wenn die Strebehinordnung dem intentionalen affektiven Sein nach als eine prädikamentale, d. h. eine reine Hinordnung angesehen wird. Nur so läßt sich erklären, daß das Streben keinen ‚Inhalt‘ hat und kein Ergreifen der objektiven Seinswelt ist, daß es aber dennoch eine Vollkommenheit, ein Haben einer Bestimmtheit ist, und daß diese Bestimmtheit „keine Zutat der Gegenstandswelt gegenüber bedeutet“, sondern immer nur eine im Subjekt gelegene Antwort auf diese ist¹⁹⁰. Denn das, was die Relation und damit das Streben dem Subjekt gibt, ist kein neues inhaltliches Merkmal, sondern nur das Sichverhalten zu etwas. Von hier erklärt sich denn auch letztlich

¹⁸⁵ Siehe S. 50.

¹⁸⁶ Phänomenologie des Wollens, Leipzig 1900, 65.

¹⁸⁷ Die Idee der sittlichen Handlung, Jahrb. f. Phil. u. phän. Forsch. 3, 1916, 138.

¹⁸⁸ Wesen und Formen der Sympathie, Frankfurt 1949, 165ff., 159f.

¹⁸⁹ Nach Simonin (a. a. O. 186/7; 195), de Finance (a. a. O. 196 Anm. 3) und Marc (Psychologie réflexive, Paris-Brüssel 1949) hat Thomas die Lehre, Streben bedeute wie Erkennen ein Beformtwerden, ab Contra Gentiles fallen gelassen. Doch ist diese Meinung nicht aufrecht zu halten. Noch in De virt. in com. un. 2 ad 3 erklärt er: *Actiones diversificantur secundum formam agentis . . . Bonum autem et malum sunt quasi forma et obiectum voluntatis; quia semper agens imprimit formam suam in patientem, et movens in motum* (siehe auch Anm. 103). — Es kann nur gesagt werden, daß er die Ausdrücke „Beformung“, „Umformung“, „Aufnahme einer Form“ ab Contra Gentiles vornehmlich zur Deutung des Erkenntnisvorganges verwendet; die Form, welche das Strebevermögen aufnimmt, ist als relative Form eben keine Form im prägnanten Sinne.

¹⁹⁰ von Hildebrand a. a. O. 139. — Vgl. Rehmke, Die Willensfreiheit, Leipzig 1911, 21: Seele aber, die Wille wird, wechselt damit keine Bestimmtheitsbesonderheiten (erfährt keine Veränderung), das Neue, das ihr zukommt im „Willewerden“ ist das sich ursächlich Beziehen auf eine vorgestellte Veränderung. — Im Anschluß an Rehmke hat neuerdings Schaaf den besonderen intentionalen Beziehungscharakter des Wollens ausführlich herausgestellt (Grundprinzipien der Wissenssoziologie, Hamburg 1956, 53/104).

die „eigenartige Unselbständigkeit der Stellungnahme“ (von Hildebrand), die innere Abhängigkeit der Strebehinordnung von der Erkenntnisform. Denn jede Beziehung setzt ein Fundament voraus, von dem sie ihre allgemeine und keimhafte innere Bestimmtheit her hat und dem sie mit Rücksicht auf das Beziehungsziel entspringt¹⁹¹. Das Fundament – nächste oder entfernte – der prädikamentalen Beziehung ist aber immer die Formursache. Ferner ist von hier verständlich, daß das Erkennen mehr auf das Objekt, das Streben hingegen mehr auf das Subjekt rückverweist und daß das Erkennen der Ruhe, das Streben hingegen der Bewegung gleicht¹⁹²; das Streben ist etwas zwischen Subjekt und Objekt Fließendes und daher etwas ständig neu zu Vollziehendes. Mit der relationalen Struktur des Strebens ist gegeben, daß Streben (Wollen) und Liebe das unaufhörliche Anpassen und Hinordnen zum Erstrebten und Geliebten fordert.

Wie der Wille im Hinblick auf die Fähigkeit deswegen das aktivere Vermögen ist, weil er in tieferer Abhängigkeit zum Objekt steht, so ist er auch aus dem Grund die tiefer einigende wie trennende Kraft, das eigentliche Prinzip der Welt- und Selbstbejahung wie der Welt- und Selbstentfremdung, weil das Wollen im Bezug auf das Objekt kein Haben einer Form des Wirklichen bedeutet und im Bezug auf das Subjekt, den terminus a quo, nur das Haben einer Beziehung. Denn auch von der Beziehung heißt es: *minima entitas et maxima virtus*. Ist das Wollen dem intentional-volitiven Sein nach eine reine Beziehung und Zuordnung (*proportio*), dann kann mithin letztlich gesagt werden, daß der Wille für Thomas das eigentlich „analektische“, das zwischen unendlichem und endlichem Sein vermittelnde Prinzip im Menschen ist. Denn die Liebe dringt tiefer in Gott ein als die Erkenntnis¹⁹³, zugleich steht der Wille den (endlichen) „Dingen selbst“ näher als der Verstand. Und während die Erkenntnis vom endlichen zum unendlichen Sein aufsteigt, geht die auf die Gotteserkenntnis folgende Liebe von Gott, als dem letzten Ziel, aus und bezieht sich von da auf die geschaffenen Dinge und macht so vom unendlichen Sein her das endliche Sein liebenswert¹⁹⁴.

¹⁹¹ Horvath a. a. O. 141, 161.

¹⁹² I 81, 1; Pfänder, *Psychologie der Gesinnung*, 383f.

¹⁹³ *Verit.* 22, 11 ad 10.

¹⁹⁴ II-II 27, 4 ad 2.