

# Die transzendente Selbigkeit des ens und des bonum

Von GUSTAV SIEWERTH

## I.

In meinem Aufsatz über die Selbigkeit und den Unterschied des verum und des ens<sup>1</sup> habe ich die weitreichende Potentialität der grundlegenden Ausführungen des Aquinaten über die Transzendentalien zu erhellen versucht, deren liegengelassene Fragestellung und definitorische Verfestigung das abendländische Denken schicksalhaft bestimmt. Im Hinblick auf diese Ausführungen und unter ihrer Voraussetzung sei im folgenden in ähnlicher Weise die Lehre vom Guten abgehandelt, die besonders in der 21. Quaestio de Veritate entwickelt ist und für den summarischen Systementwurf grundlegend geblieben ist. Es würde zu weit führen, den weitreichenden Fortschritt bei Thomas selbst, der sich in der Summa c. Gentiles anzeigt, mit in die Fragestellung aufzunehmen.

Für das bonum gilt alles, was über das verum im Verhältnis zum ens gesagt wurde. Es ist eine „positive Hinzufügung“ zum Sein, die jedoch zugleich wegen der Selbigkeit der Transzendentalien erstens nur „relational“ (durch den Bezug zur Seele) und zweitens nur „ratione“ möglich ist, da „seinshaft“ zum Sein als solchem nichts hinzukommen kann. Diese „Hinzufügung“ ist daher nicht „real“, wie es geschieht, wenn eine res oder essentia realiter sich in ihre Akzidentien ausfaltet oder von ihnen von außen bestimmt wird. Sie ist auch nicht eine „logische Contraction“, die darin besteht, daß die „potentielle Implikation“ einer Gattung durch die Differenzen bestimmt wird, wodurch das, was die Gattung bereits (confus) enthält, herausgehoben wird; hierbei hat die nur „rationale Hinzufügung“ eine fundierende Entsprechung „in der Sache“, die nach Form und Materie zusammengesetzt ist<sup>2</sup>. Die Hinzufügung des Guten ist vielmehr „rein rational“, und das heißt, daß ihr in der Sache an sich selbst nichts entspricht, so daß die „Rationalität“ oder das „Sein im Verstande“ die positive Beziehung selbst konstituiert.

Für das ens gelten die oben genannten Hinzufügungen ohnedies nur in einem abgewandelten Sinn. Das esse universale trägt überhaupt keine Hinzufügung<sup>2</sup>, weil es alles ursprünglich Offenbare umfaßt und in seiner realen Gegebenheit aussagt und meint; die logische contractio des genus hat ihre Entsprechung in den 10 Genera der Kategorien, die jedoch als κατ' οὐσίαν λεγόμενα nicht Akzidentien und Differenzen außerhalb der Wesenheit, sondern bestimmte reale Seinweisen (determinati modi essendi)<sup>3</sup>, also die ausgefaltete Wirklichkeit des Wesens aussagen. Sie „fundieren“ deshalb „in der

<sup>1</sup> Vgl.: „Die transzendente Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und verum bei Thomas von Aquin“ in: „Philos. Jahrbuch der Görresges.“ 1958.

<sup>2</sup> V. 21. 1.

<sup>3</sup> V. 21. 1.

Wesenheit der Sache“<sup>4</sup>. Hier liegt also keine „bestimmbare Gattung“ vor, die in der bestimmungsfähigen Materialität der Sache „fundiert“, vielmehr ist die alle ihre Modi ermöglichende, hervorgehenlassende und tragende wirkliche Wesenheit selbst der Fundierungsgrund, so daß die „Hinzufügung“ mit der metaphysischen Entfaltung der res aus ihrem sich in alle Seinsweisen entfaltenden Akt-, Form- oder Wesensgrund identisch ist. Es handelt sich daher um die Metaphysik selbst, sofern sie aus den principia praecognita das anwesende Seiende auflichtet. So aber, sagt Thomas, kann das „Gute zum Sein“ nicht hinzugefügt werden, weil das „ens qua ens“ keinerlei Entfaltung und Hinzufügung zuläßt. Also bleibt nur die dritte Möglichkeit, soll das Gute wie das Wahre nicht ein Synonymum oder ein „nugatorium“ sein, daß es sich um eine „reine ratio“ handelt, um etwas, das „im Verstande“ ist und zur Sache selbst nichts, es sei denn die „Relation dieser ratio zur Sache hin“ hinzufügt.

In dem oben genannten Aufsatz habe ich die Aporien dieser Lehre entwickelt, die, wie für das Wahre, alle auch für das Gute gelten. Es ist danach erstens darauf zu achten, daß die transzendente Unterscheidung, also die „rationale Definitio“, nicht selbst als ursprüngliche Differenz im Modus des Wesensdenkens oder Vorstellens die transzendente Gegebenheit verunklärt, weil die definatorische Abgrenzung trotz ihrer verdeutlichenden, hervorhebenden Bedeutung für Erkenntnis und Lehre nicht das transzendente Sein und sein gleich ursprüngliches Anwesen in ihrer real nicht scheidbaren Einfalt aus dem Blick rücken darf. Denn es gibt kein offenes Sein, das nicht immer schon unmittelbar auch als „verum“ in seiner „Offenbarkeit“ im Geiste lichtet und reflexiv als „verum“ gegenwärtig ist. So aber erweckt das Sein als „perfectivum“ des Erkennens gleich ursprünglich das Streben (zur Wahrheit) und enthüllt sich als „gut“.

Zweitens ist die transzendente Selbigkeit des ens mit dem verum und bonum nicht allein auf das Erkenntnis durch Gott und seine im Schaffen mitgeteilte Güte zu begründen und die endliche Beziehung nur äußerlich oder akzidentell hinzuzufügen, was sich durch das Ansichsein der Dinge und ihre „Beziehungslosigkeit“ zum menschlichen Erkennen nahelegt. Die „relatio non mutua“ würde so nämlich die „subjektive Tätigkeit“ des Erkennens und Strebens so eminent akzentuieren, daß das, was von der Sache her als verum und bonum schon vollendet waltet, sowie die „Ermöglichung und die Terminierung“ der menschlichen Tätigkeit vom Sein her und auf das Sein hin aus dem Blick gerückt werden.

Ist das Wesen des Seins Intelligibilität und Intelligenz, Güte und Liebe, so kann dieses Göttliche in keiner Seinsweise erlöschen. Unter dieser Rücksicht trat uns auch die materielle Natur wesenhaft als „lichtendes Erscheinen“ entgegen, das sich im Erkenntnis immer schon vollendet vom Sein her schenkt, wie es in den „Prinzipien jeder wirklichen Erkenntnis“ bereits vollendet in der „Lichtung der Wahrheit“ steht. Diese primordiale Eröffnung des

<sup>4</sup> ibid.

Seins und aller Wirklichkeit in der Wahrheit gilt nun auch uneingeschränkt für „das Gute in den wirklichen Dingen“.

Es ist nun bedeutungsvoll, daß das „ontische“ Wahrheitswesen als lichten-der Hervorgang, der in der lictenden Aktivität der empfänglichen Intelligenz und der kategorialen „Praesenz“ der tangiblen Dinge in einer leuchtenden, tönenden „Natur“ seine Gewähr hat, erst die gleichlaufende Sicht aller Transzendentalien schenkt. Diese durchgängig gleiche Struktur ist nun bei Thomas nicht anzutreffen. Denn für ihn sind alle Dinge zwar unmittelbar an sich selbst gut, wie sie seiende sind, während das Wahrsein sich nur bei denjenigen Wesen ereignet, die „das Wahre erkennen“<sup>5</sup>. Diese Beschränkung ist keineswegs zwingend. Wird nämlich gesehen, daß die Dinge wesenhaft in ihrer materiellen Konstituierung auch in die „Natur“ hervorgehen, indem sie sich aus dem materiellen Grund als „Gebilde“ her- und darstellen und ins erscheinende Bild bringen, so erwirken sie mit ihrem Sein im sich selbst konstituierenden Walten auch das ihnen gemäße „Wahrsein“. Die „Schönheit der Natur“ ist solchermäßen als „Erscheinen“ zugleich eine Phase im Zusichselbst-Kommen des Seins, dem nicht nur die Intelligibilität, sondern die „Intelligenz“ eigen ist; die Seienden sind daher durch ihr Sein „für den Geist und seine Wahrheit“.

## II.

Mit der seinshaften Transzendentalität des bonum wird nun dessen „rationale Relativität“ im 3. Artikel von Thomas selber aufgehoben. Denn wenn er sagt, daß „alle Dinge (auch die Naturwesen) das Gute erstreben, aber nicht alle das Wahre erkennen“, so kann vom bonum als einer „relatio rationis“ nicht mehr die Rede sein. Es ergibt sich daher, daß Thomas die eben gekennzeichnete spekulative Ausfaltung des Wahrseins im Sinne der Selbigkeit mit dem Sein seinen anfänglichen Definitionen zum Trotz beim Guten selber vollzieht.

Er ruft damit eine neue Verlegenheit hervor und muß seine allgemeinsten Prinzipien einschränken, wenn nicht verwandeln. Denn aus der Definition, die das Gute in der Rationalität fundiert, müßte zwingend folgen, daß das Wahre früher sei als das Gute, weil das relationale Streben nach einem Guten als einem „Ziel“ die Offenbarkeit und Wahrheit dieses Ziels voraussetzt. Dadurch aber, daß Thomas beim Guten als einem „perfectivum“ nicht nur das rationale „Ziel“, sondern auch das Walten aus dem Sein (secundum esse)<sup>6</sup> im Blick hat, wird der spekulativ transzendente Gesichtspunkt der Selbigkeit prävalent. Noch mehr wird die Spekulation durch die Aussage des Aristoteles im Sein gehalten, daß das „Wahre im Geiste, das Gute aber in den Dingen ist“. Denn das „Gute im Ding“ ist doch dies, daß es nicht nur „In-sich-sein“, sondern „Sein für ein Anderes“ ist; also ist es auch für dieses Andere irgendwie erschlossen, weil sonst alles Anstreben vergeblich wäre.

<sup>5</sup> V. 21. 3.      <sup>6</sup> ibid.

Dadurch tritt die „rationale Relativität“ zugunsten der aus dem Sein her waltenden Vollendung zurück. Es wird dann folgerichtig gesagt, daß die Seienden „früher vom Guten vollendet werden als vom Wahren“. Diese Vollendung soll darin bestehen, daß sogar „die Materie“ mit einem naturhaften appetitus ins Sein und zur Form strebt. „Alle aber, die das Sein schon besitzen, lieben ihr Sein (esse suum) naturhaft und bewahren es mit ganzer Kraft“ (tota virtute). „Daher ist jedes Seiende (ens) dadurch gut, daß es das Sein (esse) hat.“ Es ist nun bedeutsam, daß Thomas hier keinen „Willen zu sich selbst“, auch „kein Streben zu einer Naturvollendung“, sondern offenbar das „esse“ und die „Subsistenz“ im Blick hat, was er durch den Beisatz erhärtet: „obwohl viele Weisen von Güte dem Sein, durch das die Dinge subsistieren, beigelegt werden“<sup>7</sup>.

Danach sind die Dinge aus ihren konstitutiven Gründen her gut, sofern sie in ihrer Materie die Form und das esse erstreben und durch die Form das esse und die Subsistenz „mit aller Seinskraft (virtus) bewahren“<sup>8</sup>.

Es ist offenbar, daß dieser Gesichtspunkt zu transzendental tieferer Aufklärung drängt. Man braucht nur das esse spekulativ in seiner gründenden Aktualität zu verstehen und bei der Subsistenz das Prinzip: „daß das esse propter agere“ ist, beachten, um zu erkennen, daß das von den Seinsgründen her waltende Gute aller Dinge auch die kategoriale Ausfaltung der res zu ihrer Wirkvollendung und zur Empfängnis der ihr notwendigen Vollendungen im Gesamt des Universums aller Dinge betreffen muß. Thomas sagt selbst, daß „die Sache ihr Ziel gemäß seinem ganzen Sein (secundum totum suum esse) anstrebt“<sup>9</sup>. Daher erstrebt z. B. kein Lebewesen sein „esse“ ohne die vollendete Wesens- und Daseinsentfaltung, in der es primär in die Wahrheit, ins Anwesen, in die Selbstdarstellung und zur Erscheinung kommt, um dann erst und freilich immer auch zugleich als „perfectivum“ für sich und andere da zu sein. Es ist daher für eine spekulative Ausfaltung des Gesagten im Sinne des seinshaften Wahrheitswesens nicht notwendig, die Priorität der Wahrheit und ihre seinshafte Transzendentalität zu opfern. Wiederum erweist es sich, wie dringend notwendig es ist, die thomistischen Lehren in ihrem anfänglichen Entwurf weiter zu denken und zu klären, weil man sonst in Aporien gerät oder sich mit dem definitivisch Verschiedenen begnügen muß, das nicht weiter gedacht wird.

Die Problematik läßt indes tiefere, echt thomistische Dimensionen zutage treten. Die Betonung des esse rei als perfectivum eines seinshaften Strebens steht offenbar im Zusammenhang mit jener auszeichnenden Bestimmung des Guten, daß es ein „absolutum“ ist, in dem es irgendwie um das „Sein einer Sache“ als solches geht. Deshalb deutet Thomas das bonum als „diffusivum sui“ nicht als eine ausstrahlende, einfließende oder „beeinflussende“ Mitteilung, sondern sieht es ganz in der Sicht der Finalursächlichkeit<sup>10</sup>, in der es dem Strebenden um das „ganze Sein“ des Erstrebten geht, und zwar so, wie es in sich und an sich selbst ist. Im Guten wird also die differentia rationis

<sup>7</sup> ibid. a. 2.    <sup>8</sup> ibid.    <sup>9</sup> V. 21. 1. 4.    <sup>10</sup> ibid.

mehr als beim verum gleichsam ausgelöscht, so daß das reine ursprüngliche Selbstsein des esse in re im höchsten Maße betont wird.

Die Folgerung müßte nun sein, daß das ens selbst auch in seinem Realsein in der Wirklichkeit primär angestrebt wird, da ja das erste Transzendente das ens und die res ist. So terminiert das Erkennen in seinen Prinzipien ursprünglich urteilend im ens, in der subsistierenden res oder der Substanz, die auch das erste offenbare verum ist, wobei freilich die göttliche Vermittlung als „*impressio primae veritatis*“ den Geist zum Prior der Substanzerkenntnis vor den Weisen der Erscheinung ermächtigt. Im ersten Urteil lichtet bereits das ens vom actus essendi her, der freilich erst in der nachfolgenden „Abstraktion“ für sich erfaßt und angeblickt werden kann.

Wäre nun das „Gute“ diesem Seins- und Wahrheitswesen gemäß, so müßte es ein ursprüngliches Streben geben, das auf die Wesen in ihrem Wirklichsein als entia und res ginge, von dem her es sich zur „Ersten Güte“ erheben müßte. Aber bei Thomas scheint doch im Gefüge der transzendentalen Bestimmungen eine der Konstitution der Wirklichkeit gemäße Gradualität den je tieferen Gründen gemäß zu walten. Wird nämlich im ersten Urteil die „Substanz“ intendiert oder die res als solche in ihrem unmittelbaren (individuierten) Anwesen, so kommt in der Reflexion auf das verum das unum der res oder die „Form“ als Prinzip der Intelligibilität und der „Angleichung an den Geist“ in den Blick, während das esse die Wahrheit zwar ermöglicht, aber doch als Wahrheitsgrund gleichsam im Hintergrund bleibt. Denn was unmittelbar der Form der Vernunft adäquat ist, was die „*species intelligibilis*“ erwirkt, ist das „Formale“ in den Dingen, während das Sein das wahre Urteil zugleich ins Nichtadaequata und deshalb Sein-zu-Lassende eröffnet. Im Guten aber, in dem es um das totum esse rei, also um die letzte und höchste Weise der Angleichung geht, wird daher die Sache unmittelbar in ihrem Wirklichkeitsgrund, dem esse aufgelichtet und damit zugleich von der Aktwurzel her in ihrer Subsistenz angestrebt.

Im Bezug auf dieses „esse rei“ liegt damit notwendig ein ausgezeichneter Modus von Transzendenz vor, da das „esse“ als solches zugleich über die res hinaus entschränkt ist, so daß im Guten immer irgendwie „Gott“ angestrebt wird. „Die Ziele“, sagt Thomas, „haben teil an dem Grundverhalten der Zielursache aus der Ordnung zum letzten Ziel<sup>11</sup>.“ Deshalb „wird das Wesen eines Geschöpfes nur gut genannt aus einem Verhaltensein (*habitus*) zu Gott hin, aus welchem Verhalten es die ratio einer Zielursache zu eigen hat“. Oder noch schärfer: „ein Geschöpf kann wesenhaft gut genannt werden, sofern es keine geschaffene Wesenheit gibt, in der nicht ein Verhaltensein auf Gottes Güte hin gefunden wird“<sup>12</sup>.

Dieser Bezug läßt daher die Betonung des „esse“ im konstitutiven Streben der Dinge in einem besonderen Licht erscheinen. Denn die erste Güte drückt „als die Schöpferin alles Guten“ „den erwirkten Dingen ihr Gleichnis auf“, so daß „jedes Ding durch das Gleichnis des höchsten Guten wie durch eine

<sup>11</sup> V. 21. 1. 1.    <sup>12</sup> *ibid.*

einwohnende Form gut genannt wird“<sup>13</sup>. Von einer „similitudo“ aber kann nicht gesprochen werden, ohne daß der Abbildbezug mit ins Walten kommt, so daß sich im Streben auf das esse immer zugleich auch dasjenige mit eröffnet, von dem her und auf das hin eine Ähnlichkeit im esse selbst sichtbar wird. Dies müßte besagen, daß die Dinge, sofern sie ihr esse als „perfectivum“ anstreben, in ein Göttliches verfügt sind. Will man daher die Aussagen des Aquinaten nicht einfach nebeneinander stehen lassen, sondern sie speculativ denken, so waltet im Streben der Dinge von ihren Seinsgründen her im Bezug zu ihrem esse eine Tiefe, die im Heraufgang der strebenden Wirklichkeit erst dann zum Austrag kommt, wenn das „Gleichnis selbst“ im strebenden Geiste auf das „Sein selbst“ oder auf Gott hin ausgefaltet und vollendet wird. Deshalb ist der Satz, daß „alle Dinge ihr esse“ anstreben, nicht zu lösen von dem aus der Summa c. Gentiles, daß „alle Wesen der Natur den Menschen anstreben“, durch den sie allein ins göttliche Leben gelangen.

### III.

Aus dieser Verschärfung der Transzendenz des Zielstrebens, das nicht mehr in der res oder im ens terminiert, ergibt sich nun eine erstaunliche Abwandlung der „Konvertibilität“ der Transzendentalien, die ihre „Selbigkeit“ nahezu in Frage und damit erneut in die Frage stellt. Wenn das Seiende „nach Substanz und Akzidenz sich vervielfältigt, so wird auch das Gute vervielfältigt“<sup>14</sup>, aber „in einem entgegengesetzten Sinn“. Denn gemäß seiner substantialen Güte wird etwas secundum quid (also irgendwie eingeschränkt) gut genannt, gemäß der akzidentellen Güte aber schlichthin gut<sup>15</sup>. „Daher nennen wir einen ungerechten Menschen nicht schlichthin gut, sondern nur in einer gewissen (partiellen) Hinsicht, sofern er nämlich ein Mensch ist, den gerechten Menschen aber schlichthin gut“<sup>16</sup>.

Als Grund gibt Thomas an, daß das „ens absolut in sich selbst betrachtet wird“, während das Gute einen „Bezug auf anderes einschließt“. In sich selbst wird nun eine Sache durch die konstitutiven Wesensgründe zur Subsistenz gebracht, aber in ihrem Bezug zu allen anderen Wesen vollendet sich eine Sache nur durch „vermittelnde, der Wesenheit zugefügte Akzidentien“, da die Tätigkeiten, durch die eines sich mit einem anderen einigt, aus der Wesenheit nur „durch vermittelnde Vermögen hervorgehen, die der Wesenheit zugefügt sind“. Daher ist die „bonitas absoluta“ der Substanz zu unterscheiden von der „bonitas per participationem“, die dem „esse participatum“ zugeordnet ist.

Zu diesen Ausführungen ist zunächst einmal zu bemerken, daß sie wiederum die „ratio boni“ verschieben. Denn wenn nach dem Guten als Substanz oder Akzidenz gefragt wird, so müßten sie doch folgerichtig unter dem Gesichtspunkt der „Appetibilitas“ und des „Perfectivum“ betrachtet werden. Statt

<sup>13</sup> V. 21. 4.    <sup>14</sup> V. 21. 5.    <sup>15</sup> ibid.    <sup>16</sup> ibid.

dessen ist es unverkennbar, daß Thomas wiederum die erste definierte Bestimmung des Guten verläßt und die „bonitas per causalitatem“<sup>17</sup>, die im Streben (nicht im Zielgrund) participative waltet, an ihre Stelle setzt. So aber stellt er die der Konvertibilität der Transzendentalien gemäße Frage gar nicht. Denn sie müßte doch lauten: Wenn ein ens (ein Mensch) als ein bonum angestrebt wird, und zwar als ein perfectivum, geht es dann mehr um das wirkliche subsistierende Wesen des Menschen, um seine Subsistenz und Person oder um Eigenschaften, Tugenden oder akzidentelle Bestimmungen? Er könnte die Antwort geben, daß es ein solches Streben nicht geben dürfe, da jedes Streben zum Guten durch das „letzte Ziel“, die göttliche Güte, formiert ist. Wenn Thomas aber von diesem Streben zum Guten sagt, daß es als solches auf das Wesen Gottes „secundum totum esse“ geht, so wäre für ein mögliches analoges Streben auf endliche Wesen und Güter zu folgern, daß es um so vollkommener sei, als es auf das esse totum geht, zwar auch auf die Akzidentien, aber primär und eigentlich auf die subsistierende Wesenheit, also beim Menschen auf die Person. In diesem Fall wäre erstens die definierte ratio boni erhalten geblieben und die Frage streng gestellt, und zweitens brauchte die Konvertibilität der Transzendentalien in ihrer inneren Notwendigkeit nicht angetastet zu werden.

Die Argumentation aber könnte dann strenger sein. Denn der Satz „einen ungerechten Menschen nennen wir nicht schlichthin gut“ ist in mehrfacher Hinsicht im Zusammenhang problematisch. Erstens ist die „Ungerechtigkeit“ ja kein Charakter der Substanz als solcher, zweitens ist sie der ursprünglichen im Gewissen unmittelbar und notwendig zum Guten geneigten Wesensnatur keineswegs zugehörig, so daß man ohne diese privative „Zufügung“ einen Menschen in seinem Sein und Wesen doch für schlichthin liebenswert halten müßte. Drittens aber entsteht die Frage, in welchem Sinne der „gerechte Mensch“ a u ß e r h a l b seiner Wesenssubsistenz ein bonum für andere sei. Wäre es in diesem Falle nicht die „Gerechtigkeit als solche“, die für andere das Streben zu Gott hin wichtig und anregend macht, die jedoch mehr oder minder zufällig „an diesem Menschen“ wäre?

Würde also die Lösung des Aquinaten streng in der transzendentalen Ebene gehalten, so enthielte sie weitgehende Folgerungen. Die Wesen wären zwar in sich gut, weil sie selbst ihr „Sein“ aus ihren Gründen her anstreben, aber sie begegnen einander unmittelbar nicht kraft ihrer substantialen Güte. Jede einzelne formiert sich zum Guten durch das Streben nach Gott und durch eine Teilhabe an der „ersten Güte“. So aber ergäbe sich aus der transzendentalen Durchlichtung die Gefahr einer eigenartigen Ablendung gegenüber der substantialen Güte des Seienden. Die kühle „Indifferenz“ der Liebe zu allen Mitmenschen und die Begründung aller Freundschaft a u s s c h l i e ß l i c h aus dem R ü c k b l i c k von Gott her und auf ihn hin wäre dann dem transzendentalen Wesen des Guten gemäß.

Es gibt nichts Entscheidenderes als eine transzendente Bestimmung, wes-

<sup>17</sup> V. 21. 2. 2.

halb zu ihrer Klärung alles aufgebieten werden muß. Die Abbiegung von der Definition und die Verschiebung in der Konvertibilität liegt auf derselben Ebene wie die Ablösung des verum vom Seienden, sofern es sich als an sich seiende Welt konstituiert. Das Übersehen des Verhaltes, daß jedes ens notwendig ins vollendete Wahrheitswesen der Erscheinung und des Anwesens im immer vorweg aufgelichteten Sein des Seienden heraufgeht, hat die Entfaltung der Transzendentalien ohne Zweifel schon beim verum in ihrer spekulativen Sicht begrenzt und schwerwiegende Folgen zeitigt<sup>18</sup>. Dasselbe tritt nun verschärft beim Guten zutage.

#### IV.

Wir müssen jedoch das Gewicht der Sache sehen, die bei Thomas im fünften Artikel zum Austrag kommt und die Erörterung führt. Denn im Grunde ist es gerade der absolute Bezug auf die „Realität“ des bonum, der das Abbiegen hervorruft. Das Gute geht so sehr auf die „res subsistens“, es terminiert so absolut in der Wirklichkeit, daß es nicht wie das verum vom Seinsakt her in die intelligible und intelligente Eröffnung des Kosmos aller Wesen gebracht werden kann. Wäre es dem verum gleich, so eröffneten sich die Wesen aus ihrem Sein, wie zur Erscheinung, so ins Spiel ihres Lebens, in dem sie sich einander übereigneten und sich gegenseitig liebend verschwisterten und vermählten.

Dieses „Spiel“ ist dem Wesen des Guten durchaus gemäß, aber es fragt sich, ob es dem Streben zur Realität und Subsistenz, das im Guten waltet, von Grund aus entspricht und es erfüllt. Wird dieses Spiel nicht doch dem Ernst des sittlichen Strebens gegenüber zum Schwarm, weil die „Substanzen“ durch die „Akzidentien“ zwar in die Wahrheit und Güte heraufgehen, aber die „reale Einigung“ aus der Tiefe des „Seins selbst“ verweigern und deshalb den zum esse participatum aufgelichteten Geist nicht befriedigen? Es ist aber der Seins- und Wirklichkeitssehnsucht des Geistes nicht gemäß, sich im Seinslosen eines nicht subsistierenden Aktes oder im Spiel der Wesenheiten, die ihr Sein und Insichsein nicht übereignen, zu verschwärmen, so daß der Ernst sittlichen Strebens nicht zur Ruhe kommt, es sei denn in der subsistenten Güte, in Gott selbst. Im Guten kommt daher nicht das „Sein“ (das esse in seiner allgemeinen actualitas) zu sich selbst, sondern es geht aus der Subsistenz des Seienden über in die Subsistenz des Seins, also in „Gott“. Daher muß man sagen, daß Gott selbst im „Guten“ die Wesen durch sein höchstes Gleichnis, das Sein, zu sich selbst zurückgerufen hat. Also ist der Seinsakt, der als Wurzel der aktiven lichtenden Intelligenz der Grund des verum ist, nicht in gleicher Weise die bewegende Kraft des Willens, sondern dieser muß primär von Gott selbst angestoßen werden<sup>19</sup>. Der appetitus unseres Herzens und Willens ist kein Naturtrieb, keine Neigung aus den Wesensgründen, sondern ein von Gott entfachtetes Feuer im innersten Grunde unseres Wesens. Diese Transzen-

<sup>18</sup> Vgl.: „Die transz. Selbigkeit und Versch. des ens und verum bei Th. v. A.“, *Phil. Jb. d. G.* 58.

<sup>19</sup> De Malo 6.



denz motiviert und begründet die Ausführungen des Aquinaten. Das Dasein des Menschen ist wesenhaft und vom Ursprung her ins Göttliche und auf den wirklichen Gott hin befeuertes Streben.

## V.

Diese Transzendenz auf Gott hin kann und darf jedoch nicht vom substanten Sein des Menschen gelöst werden, wenn sie auch nur dann zum Austrag kommt, wenn diese sich durch seine propria und accidentia ausfaltet und ermöglicht. In diesem Austrag ist im freien Vollzuge der Existenz die subsistente Person in ihrer grundgebenden Tiefe, in ihrer umhaltenden, vom Sein her aufgelichteten Universalität immer gegenwärtig. Durch diese Gegenwart bleibt die strebende Ausfaltung immer als personale Tat im Selbstsein des Menschen gesammelt, auch wenn er sich im Streben auf Gott hin selbst transzendiert. Für die Gnadenlehre der Theologie bleibt freilich die wichtige Frage zu beantworten, was die mögliche höhere „Vollkommenheit“ eines Akzidenz vor der Wesenssubstanz zu bedeuten hat<sup>20</sup>.

Wird aber am Primat der personalen Subsistenz festgehalten, dann ergibt sich eine andere Sicht, die der vollkommenen Entsprechung der Transzendentalien gemäß ist. Dann geht mit den Wesen aus ihrem Sein nicht nur der Reichtum der Vermögen hervor, nicht nur kommt ihre Natur zur Erscheinung, sondern es geht im freien, von der subsistenten Person hervorgebrachten und verantworteten Handeln und Streben ein Göttliches hervor, das um so mehr unsere Liebe erweckt, als es uns zu Gott hin weist und wir selbst zu Gott entschlossen sind. So aber eröffnen sich uns in der zum Guten und aus der Seinsgüte geneigten Wirklichkeit des geliebten Menschen immer alle metaphysischen Tiefen des Daseins: Die Substanz oder die Person in ihrer unableitbaren Tiefe und Ursprünglichkeit, der entfaltete Reichtum des zur Erscheinung kommenden und in Freiheit hervorgebrachten Lebens in der waltenden „Lichtung der Wahrheit“, das subsistente Sein selbst als die Achtung gebietende Tiefe sittlicher Erschlossenheit und das „totum esse substantiale“ des Menschseins im spiegelnden Glanz und in der Liebenswürdigkeit eines göttlichen Gleichnisses, das um so lichter aufglänzt, je mehr es das Urbild in einem sich angleichenden Streben sichtbar macht. Nur so läßt sich im Bewahren der Selbigkeit der Transzendentalien das volle Wesen des Guten enthüllen.

Es scheint mir daher für das Wesen der Sittlichkeit gefährdend, wollte man die transzendente Differenz nicht aus der anfänglichen Einseitigkeit herausrücken, die oben zutage getreten war.

Nur wenn dies geschieht, wird die personale Liebe ins rechte Licht gebracht. Wenn Thomas die freundschaftliche Liebe mit Aristoteles durch die „benevolentia“ bestimmt, die darin besteht, daß wir „dem Freunde Gutes wollen“, so entspricht dies dem Verhalt, daß wir das unmittelbare Dasein des

<sup>20</sup> Vgl.: „Das Schicksal der Metaphysik“ vom Verf. S. 337–345.

Freundes auf seine Wohlfahrt und sein Heil hin, zu dem er selbst entschlossen ist oder sein soll, transzendieren. Aber nicht diese benevolentia ist das Wesen der Freundschaft, weil wir solches „Wohlwollen“ im Grunde jedem Menschen schulden, sondern, wie Thomas sagt, „eine mutua amatio“, eine „communicatio“ o d e r „conversatio mutua“<sup>21</sup>, in welcher eine beschenkende, sich erfreuende Einigung waltet. Wenn wir begriffen haben, daß das sittliche Streben auf Gott gerichtet ist secundum totum esse, so ist eine Liebe und Freundschaft um so größer und sittlicher und dem Urbild gemäßer, als sie das totum esse reale eines Menschen umfaßt und mit der Offenbarung und Verwirklichung einer Liebe oder Freundschaft auch die Verpflichtung der Treue, der Fürsorge und Hilfe übernimmt für a l l e s, was zum Sein des Menschen gehört. Vollends kann eine eheliche Liebe gar nicht in ihrer Vollkommenheit begriffen werden, ohne personale substantiale Übereignung und Übernahme, in welcher der ganze Reichtum des Daseins zum Geschenk und zur Aufgabe wird.

## VI.

Nur aus dieser Erkenntnis erhellt das, was man die „Seinsgemäßheit des Guten“ bei Thomas nennt. Beim verum hatte uns als drittes großes Problem die Frage bewegt, daß die „additio rationis“ nur dann zum ens nichts hinzufüge, wenn die anima nicht als ein „ens“ begriffen wird, sondern wenn der intentionale Bezug durch das „Nichtsein in intellectu“ bestimmt wird. Die Vernachlässigung dieser entscheidenden Frage, so konnte gezeigt werden, hat für die neuzeitliche Metaphysik schwerwiegende Folgen gehabt. Ihre Entfaltung aber enthüllte uns das volle Wesen der „Wahrheitsangleichung“, welche „urteilende intellectio“, negierende und assimilierende „Befestigung“ und „Sein lassende“ Eröffnung zugleich ist. Sie ist als res vera die Offenbarkeit der positiven Realität des ens und somit zugleich die divisio oder Urteilung des ens als „nicht-Nichtsein“. Als verum aber ist sie zugleich ursprünglich „compositio“ (adaequatio rei et intellectus), sofern die Ausgeschlossenheit des Nichtseins bejaht wird. Also ist im ersten Urteil der „intellectus dividens et componens“ vollendet am Werk. Dieser Sachverhalt waltet nun uneingeschränkt auch beim Guten. Es liegt als ens perfectivum „secundum esse quod habet in rerum natura“ ganz auf seiten des Seins und der Dinge selbst, so daß es in der Einigung mit dem strebenden Geiste ganz es selber bleibt. Also bringt der Strebende zum Sein nichts hinzu, sondern muß in demselben Maße wie das Sein als Gutes vollendet ist, als „Nichtsein“, als „Mangel“ und „Leere“ begriffen werden. Ist dieses letzte Sein aber „Gott selbst“, so ist der Weg zu Gott als Weg zum Guten nur als eine alle Wesensgrenzen negierende „Entleerung“, als ein „Entwerden“, als die Demut einer unendlichen Empfangsbereitschaft zu begreifen. Hier wird offenbar, daß die Mystik Eckharts eine ihrer Wurzeln in der transzendentalen Spekulation des Aquinaten hat.

<sup>21</sup> S. Th. 2. 2. 23, 1.

Das aber wirft zugleich Licht auf die „Rationalität“ des „Zieles“, sofern es ein „appetitum et desideratum“ im Geiste ist, der als solcher in der „tensio“ sich zum Guten erstreckt, ohne es zu berühren. In diesem Falle waltet im zielgebenden Vorentwurf des Geistes notwendig eine stellvertretende „Idealität“, die auch in den transzendentalen Dimensionen des „Seins“ und des „bonum in communi“, wie in den ursprünglichen Sichten der immer angestrebten „felicitas“ eine subsistenzlose Nichtigkeit und intentionale Begrifflichkeit aufweist. Werden diese „Zielbilder“ als „Werte“ „objektiviert“ oder als „Geltungen“ „hypostasiert“, so tritt das Vermittelnde und an sich selbst Nichtige einer bloßen intentio oder eines Strebeentwurfs als das Gute hervor. Dann gewinnen die dem Streben gemäßen „vorläufigen“ Entwürfe als „Regeln“ des Strebens ein Gewicht, das dem metaphysischen Denken nicht gemäß ist. So aber entspricht der begrifflichen Objektivierung und der Logisierung des metaphysischen Denkens in der Neuzeit die „Idealisierung“ und „Objektivierung“ der „subjekt-relationalen Werte“ in der Ethik.

Sie haben den Schein ihrer Notwendigkeit nicht nur im Offenen der denkenden und strebenden Transzendenz, die den Grund nicht „berührt“ und deshalb sich schwebend im „Seins- oder Subsistenzlosen“ hält, sondern mehr noch in der offenbaren Verworrenheit und Unvollkommenheit des wirklichen konkreten Daseins, gegenüber dem die Ziele sittlichen Handelns als „gesollte“ und „aufgegebene“ transzendent erscheinen.

Man muß nun beachten, daß es gegenüber der sinnlichen Erscheinungswelt in der Tat einen seinshaft transzendenten abstrakten ordo gibt, der der Formalität und dem Wesen des Geistes entspringt. Aber dieser abstrakte, formale ordo dankt einmal alle seine Gehalte der Erfahrung des Seienden, wie er zum andern von sich aus niemals die Wesenstiefe der Wirklichkeit und des Seins unmittelbar enthüllen kann. Wo aber das Sein selbst und das Wesen seinem Sein gemäß in Walten kommt, d. h. wo die Fülle des Wirklichen der dem Seinsgrund gemäßen Analogie und Zusammengehörigkeit gemäß sich enthüllt, da tritt auch die den Gründen eigene göttliche Vollendung hervor und begeistert den Geist zu jener Liebe, die in der strebenden Hingabe und einigenden Durchdringung von immer Wesenhafterem berührt und beschenkt wird. Deshalb gibt es keine „Wertidealität“, die der Liebe eines ins göttliche Leben erschlossenen Herzens an Güte gleichkäme.

Wo immer aber Gutes angetroffen wird, da waltet auch die „conversatio mutua“ liebender und geliebter Wesen. Diese Liebe aber ist immer eine substantiale Eröffnung personal subsistierender Naturen, die in Freiheit in der Fülle ihres in allen Vermögen sich entfaltenden Daseins wirkend und empfangend in die Erscheinung treten. Denn „das Sein des Geschöpfes wird durch eine gewisse abbildliche Ähnlichkeit auf das erste Sein hin selbst Sein genannt“<sup>22</sup>, und es geht deshalb, wo immer es sich dem Sein und den Wesenheiten gemäß verhält, in göttlicher Vollendung, in Schönheit und Anmut aus sich selbst hervor. Wer „die Wahrheit sagt“, erfüllt deshalb keine transzen-

<sup>22</sup> V. 21. 4. 7.

denten Ideale, sondern handelt nur dem gemäß, was seinem In-der-Wahrheit-Sein wesenhaft entspricht. Also läßt er das walten, was er immer schon aus seinen Gründen her ist. Nur wenn es diese anfängliche Vollendung der wirklichen menschlichen Existenz in der Wahrheit und im Guten gibt, tritt ihrem vollendeten Wesen und Walten gemäß auch die ideelle (rationale) Forderung hervor, alles Handeln und Wirken in der waltenden Wahrheit und in der Wesenskraft der ursprünglichen Güte zu halten. Also ist alles Böse ein „seinswidriger Abfall“ und nicht eine vorgegebene Verdorbenheit, aus der der Mensch sich zu transzendenter Idealität zu erheben hat.

Nur durch die ursprüngliche Vollendung der personalen, sittlich erschlossenen Natur, durch die spiegelnde Tiefe des Seins und die unübersteigbare, göttliche Vollendung einer reinen schenkenden Liebe ist es möglich, das sittliche Werden des Kindes verständlich zu machen, das sich nicht unmittelbar „zu Gott“ erhebt und deshalb erst gut genannt werden könnte, wenn es sich „auf Gott hin“ ausrichtet. In Wahrheit steht das Kind im Walten der Liebe im exemplierenden Licht des „intelletto d’amore“ (Dante) ursprünglich in der implicativen Dichte des Guten. In der Liebeshuld der Mutter wie in der ersten Güte des Vaters wird daher archetypisch das Heilige und Gottes Bild offenbar, die das Herz des Kindes zur Liebe und Ehrfurcht anmuten, sein Gewissen in der Erkenntnis der Liebe formieren und es vom Ursprung her zu menschlich und sittlich gutem Dasein erwecken<sup>23</sup>.

In dieser Liebe aber waltet stets die Seinstiefe der subsistenten Personalität, die erkennend und strebend ins Sein des Seienden, in die Wahrheit und ins transzendente Gute und damit participative zu Gott als dem „letzten Ziel“ erschlossen ist. In dieser Sicht schließt sich erst die gleichlaufende Selbigkeit der Transzendentalien, sofern man sagen kann, daß das Ursprünglichste im Wahren wie im Guten das vom Sein her subsistierende Seiende selber ist, das in je tieferer Eröffnung aus seinen Gründen hervorgeht und die Existenz ihrem rationalen und voluntativen Streben gemäß in je verschiedener Tiefe auf das Seiende, auf den einigenden, durchwaltenden Akt und auf Gott hin entrückt und begeistert.

---

<sup>23</sup> Vgl. „Die Metaphysik der Kindheit“.