

Das Böse bei Thomas von Aquin

Autor(en): **Vonarburg, Viktoria M.A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **68 (2021)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1047436>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Böse bei Thomas von Aquin

Der vorliegende Aufsatz thematisiert das Böse aus der Sichtweise des Aquinaten. Dabei wird zunächst das Wesen des Bösen zu klären sein. Dies führt über zur Frage nach seiner Ursache. Anschliessend werden die unterschiedlichen Formen des Bösen, welche Thomas von Aquin anführt, dargestellt. Der Fokus liegt hierbei auf dem mit Menschen in Beziehung stehenden Übel, sodass sich eine anthropozentrische Fokussierung des vorliegenden Artikels ergibt. Ausgehend von den Ausführungen wird auch die Rolle Gottes angesichts des Bösen zu thematisieren sein, indem das Themenfeld der Providenz gestreift wird. In einem letzten Schritt gilt es zu klären, wie das System des Aquinaten aus heutiger Sicht zu beurteilen ist.

1. DAS WESEN DES BÖSEN

Thomas von Aquin (1224/25–1274 n.Chr.)¹ befasst sich in unterschiedlichen Schriften mit dem Bösen. Diesem Aufsatz zugrunde liegen insbesondere seine Ausführungen in den beiden Summen sowie in *De malo*.² Letztgenannte Schrift erweist sich dabei als besonders fruchtbar, da es sich hierbei um die einzige Schrift des Aquinaten handelt, in welcher er sich ausschliesslich mit dem Thema des Bösen befasst, wodurch sich hier eine umfassende Darstellung der unterschiedlichsten Aspekte findet. Als grundlegende Bemerkung gilt es zunächst die Terminologie zu klären: Thomas thematisiert das Böse unter dem Begriff *malum*, der das lateinische Äqui-

¹ Hinsichtlich der Biographie des Thomas von Aquin sei weiterführend verwiesen auf: LEPPIN, Volker: *Thomas von Aquin* (= Zugänge zum Denken des Mittelalters 5). Münster: Aschendorff 2009; WEISHEIPL, James A.: *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, ins Deutsche übertragen von P. Gregor Kirstein OP. Graz: Styria 1980; CHENU, Marie-Dominique: *Thomas von Aquin; mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt* von M.-D. Chenu, aus dem Französischen übertragen von Otto M. Pesch OP (= rowohlts monographien 50045). Reinbek b. Hamburg: Rowohl-Taschenbuch-Verlag 102004; TORRELL, Jean-Pierre OP: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, aus dem Französischen übersetzt von Katharina Weibel in Zusammenarbeit mit Daniel Fischli und Ruedi Imbach, mit einem Geleitwort von Ruedi Imbach. Herder: Freiburg i.Br. 1995.

² Es liegen folgende Ausgaben und Übersetzungen zugrunde: THOMAS VON AQUIN: *Die deutsche Thomas-Ausgabe*; vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*, hrsg. v. Katholischen Akademieverband, 36 Bde., 2 Erg.bde. Diverse Orte: Diverse Verlagsorte 1933–2004; DERS.: *Summa contra Gentiles libri quattuor*, hrsg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Karl Albert, Karl Allgaier, Leo Dümpelmann, Paulus Engelhardt, Leo Gerken und Markus H. Wörner, lateinisch-deutsch. Darmstadt: WBG 42013; DERS.: *Quaestiones disputatae de malo, cura et Studio fratrum praedicatorum* (= Sancti Thomae de Aquino – Opera omnia iussu Leonis XXVI). Rom: Sancta Sabina 1965; DERS.: *Vom Übel. De malo*, 2 Bde. (= Quaestiones Disputatae 11–12). Hamburg: F. Meiner 2009–2010.

valent zum griechischen Wort *kakon* (κακὸν) bildet.³ Der Terminus umfasst alle Erfahrungen von Schlechtem, Üblem und Bösem, wodurch der Aquinate das Böse unter einem umfassenden Gesichtspunkt thematisieren kann. Er erlaubt ihm, ohne Begründungsnot alle Erfahrungen, von Leid über Sünde und Schuld, bis hin zu Krankheiten, Tod und Naturkatastrophen unter ein und demselben Stichwort zu verhandeln.⁴ Diese inhaltliche Fülle ist in den folgenden Ausführungen immer mitzubedenken.

Wie schon Augustinus⁵ und Anselm von Canterbury bestimmt Thomas von Aquin das Wesen des Bösen als Mangel am Guten. Im Vergleich zu Augustinus führte bereits Anselm eine Präzisierung ein, indem er *debere* hinzufügte und so vom Bösen nur im Falle des Fehlens eines geschuldeten Guten sprach.⁶ Dies übernimmt Thomas. So hält er fest: „Jede Privation ist, versteht man sie im eigentlichen und strengen Sinne, eine Privation dessen, auf dessen Besitz man von Natur aus angelegt ist und das man haben muss [*eius quod quis natus est habere et debet habere*, V.V.].“⁷ Der Aquinate präzisiert dies aber noch weiter, indem er eine terminologische Differenzierung vornimmt: Hinsichtlich der *absentia*, des Mangels, ist zwischen *negatio* und *privatio* zu unterscheiden. Fehlt etwas nicht zur Natur eines Dinges Gehörendes, handelt es sich nur um eine *absentia* im Sinne der *negatio*. Ein eigentliches *malum*, ein Übel, stellt dagegen einzig die *absentia* im Sinne der *privatio* dar: Nur das Fehlen von etwas, das einem Ding seiner Natur nach zukommen müsste, ist als Übel zu qualifizieren. Entscheidend für die Bestimmung des Bösen als Privation des Guten ist bei Thomas somit auch die platonische Ideenlehre, indem sich die Beurteilung zwischen Negation oder Privation an der ideal vorgestellten Natur ausrichtet. Der fehlende Gesichtssinn stellt bei einem Stein nur eine Negation dar, wohingegen die Unfähigkeit zu Sehen für den Menschen ein tatsächliches Übel, eine Privation des gesollten Guten darstellt.⁸ Doch nicht nur ein tatsächlich feststellbarer Mangel ist als Privation deutbar. Auch ein Zuviel kann in diesem Sinne als Privation, als Mangel an einem geschuldeten Guten, und somit als Übel gedeutet werden: Denn auch das Vorhandensein

³ Zur inhaltlichen Fülle der beiden Termini sei insbesondere verwiesen auf: SCHÄFER, Christian: *Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2002, 16–28.

⁴ Vgl.: DERS.: *Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel. Eine Auswahlinterpretation der Schrift De malo* (= Münchner Universitätsschriften; Katholisch-Theologische Fakultät; Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 57). Berlin: Akademie Verlag 2013, 10f.

⁵ Vgl. z.B.: AUGUSTINUS: *De civ. Dei* XI,9.

⁶ Vgl.: ANSELM VON CANTERBURY: *De conc. Virg.*, V. Thomas greift dies z.B. in *ScG* III,7; III,13 sowie *De malo*, q. 1, a. 2 c. auf.

⁷ *ScG* III,6.

⁸ Vgl.: *ScG* III,6; *STh* I, q. 48, a. 3 c; *De malo*, q. 1, a. 3 c. Zur Unterscheidung von *privatio* und *negatio* bei Thomas von Aquin vgl. z.B. auch: PATT, Walter: *Metaphysik bei Thomas von Aquin. Eine Einführung*, erweiterte Auflage. London: Turnshare 2007, 69–83.

von zwei Nasen ist beim Menschen als Mangel an der idealen Verfasstheit der menschlichen Natur anzusehen. Die Rede vom Bösen als Privation besagt demnach nicht nur das tatsächliche Fehlen von etwas, sondern sie kann auch hinsichtlich etwas zusätzlich, tatsächlich Vorhandenem konstatiert werden. Die Bestimmung des Bösen als Privation lässt das Übel als sekundär und parasitär qualifizieren und weist es als Nicht-Sein-Sollendes aus. Notwendigerweise muss ein Gutes da sein, an welchem das Böse als Privation auftreten kann.⁹ Mittels dieser Wesens- bzw. Unwesensbestimmung des Bösen werden der primäre Charakter des Guten sowie die parasitäre Wirklichkeit des Bösen betont. Denn das Grundlegende in der Konzeption ist das Gute, welches logisch dem Auftreten des Übels vorausgeht. Das Böse ist auf ein ihm vorausgehendes Gutes als Wirt angewiesen, an dem es als Parasit auftreten kann. Selbst angesichts des am Guten auftretenden Übels wird aber das Gute nicht vollständig zerstört. Wäre dies der Fall, würde nämlich zugleich auch das Böse aufhören zu existieren, da es nur in Verbindung mit einem Guten als Privation auftreten kann. Das Gute kann zwar ohne das Böse existieren, nicht jedoch umgekehrt.¹⁰ Dies bedeutet in letzter Konsequenz, dass sich die Existenz eines *summum malum* im Gegensatz zum *summum bonum* als unmöglich erweist,¹¹ wodurch jede dualistische Erklärung des Bösen als gleichberechtigtes Prinzip neben dem guten Gott ausgeschlossen ist.

Philosophisch begründet Thomas von Aquin die Bestimmung des Bösen als Privation des Guten, indem er den aristotelischen Gedanken, dass alles nach dem Guten strebt,¹² aufnimmt. In Thomas' Sichtweise ist das Gute dadurch erstrebenswert, dass es ein Etwas ist, Sein hat. Das Gute und das Seiende werden also gleichgesetzt.¹³ Daher kann das Böse kein Etwas sein. Auch der neuplatonische Emanationsgedanke ist hierbei von Bedeutung. Da sich nämlich alles dem *summum bonum* verdankt, ist alles, was aus diesem hervorströmt, selbst Gutes, jedoch in unterschiedlichen Abstufungen, sodass alles Seiende gut ist.¹⁴ Unter Zuhilfenahme aristotelisch-neuplatonischer Kategorien drückt Thomas von Aquin so in philosophischer Sprache die biblische Aussage, dass alles Geschaffene sehr gut ist (vgl. Gen

⁹ Vgl.: SCHÄFER: *Thomas von Aquins*, 13. Die Verbindung des nichtseienden Bösen mit einem vorgängigen, seienden Guten, an welchem das Böse überhaupt erst auftreten kann, findet sich schon bei Augustinus (*Enchiridion* IV,13; IV,14; *Conf.* VII,12) sowie Anselm von Canterbury (*De casu diaboli*, XI).

¹⁰ So schon AUGUSTINUS: *De civ. Dei* XIV,11.

¹¹ Vgl. z.B.: *STh* I, q. 49, a. 3 c. Auch Augustinus hält die Unmöglichkeit eines absolut Bösen fest, wobei dieser Gedanke auch hier in Verbindung mit dem neuplatonischen Emanationsgedanken auftritt. (Siehe z.B.: AUGUSTINUS: *Enchiridion* IV,12; *Conf.* VII,12; *De civ. Dei* XII,3; vgl. auch: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *De Div. nom.*, IV, § 19.716 C.)

¹² Vgl.: ARISTOTELES: *EN* I,1, 1094. Dass das Gute das ist, wonach alles strebt, wurde z.B. auch von Pseudo-Dionysius vertreten: DIONYSIUS AREOPAGITA: *De Div. nom.* IV § 4.700 B.

¹³ Vgl. z.B.: *STh* I, q. 5, a. 1; *ScG* III,7.

¹⁴ Vgl. z.B.: *ScG* III,7.

1,31), aus. Indem der Aquinate Wirk- und Finalursache gleichsetzt, strebt auch alles wieder auf Gott zu. Dies alles bedeutet, dass das Böse nur *per accidens* angestrebt werden kann. Das System des Aquinaten kann so als streng teleologisch charakterisiert werden. Damit ist bereits die Frage nach der Ursache des Bösen tangiert.

2. DIE URSACHE DES BÖSEN

2.1 Gott als Ursache des Bösen?

Im System des Aquinaten lassen sich unterschiedliche Ansätze zur Ursachenbestimmung des Bösen nachweisen. Alle haben dabei aber eines gemeinsam: Das Gute wird als die letztliche Ursache des Bösen angesehen. Mit Blick auf das *summum bonum* ist daher zu ergründen, ob Gott Ursache des Bösen sein kann und wenn ja, in welcher Weise. Da das Böse als Privation des gesollten Guten nur eine Mangelursache (*causa deficiens*) hat, Gott und das Gute dagegen Wirkursache (*causa efficiens*) sind, kann Gott nicht direkte Ursache des Bösen sein.¹⁵ Im Rahmen seiner Überlegungen zu Gott als Ursache des Bösen nimmt Thomas von Aquin eine Unterscheidung in der Rede von Übeln vor: Einmal gibt es Übel an sich, welche in jeder Hinsicht ein Übel darstellen, z.B. Krankheiten, indem ein für die Vollkommenheit einer Natur notwendiges Ding privatiert wird, in diesem Falle die Gesundheit. Daneben gibt es aber auch Übel in gewisser Hinsicht bzw. etwas, das in erster Linie betrachtet ein Gut und nur in gewisser Hinsicht ein Übel darstellt. Zu nennen ist hierbei die Strafe: Diese dient als Regulator in erster Linie der Durchsetzung der Gerechtigkeitsordnung bei ergangener Störung dieser Ordnung durch eine Sünde. Für die Bestraften dagegen stellt die Strafe ein Übel dar. Auf diese Weise ist Gott als Ursache – als *causa per accidens* – des Bösen zu sehen: Er schafft ein Gutes, welches in gewisser Weise auch ein Böses ist. Er erschafft es aber nicht unter dem Gesichtspunkt eines Bösen. Dass die Strafe tatsächlich als regulierendes Element zur Anwendung kommt, setzt nämlich eine vorangegangene Sünde voraus. Diese will Gott aber nicht, sondern lässt sie lediglich zu.¹⁶ Gott kann so eine indirekte Ursache des Bösen sein. Doch weswegen kann das absolut Gute als Ursache des Bösen betrachtet werden? Ist die Ursache des Bösen nicht einfach Böses? Wurde das Gute als Ursache des Bösen bisher schlichtweg vorausgesetzt, gilt es nun ausführlicher zu begründen, wes-

¹⁵ Vgl.: ScG III,10; vgl. auch: STh I, q. 49, a. 1 ad 3. Leibniz wird diese Sichtweise unverändert bis in die Begrifflichkeit hinein übernehmen (vgl.: LEIBNIZ: *Theodicee* II, § 20).

¹⁶ Vgl. z.B.: *De malo*, q. 1, a. 1 ad 1; q. 1, a. 3 ad 10; STh I, q. 49, a. 2 c. sowie ad 1. Hinsichtlich des moralischen Übels verwehrt sich Thomas nicht nur einer direkten, sondern auch einer indirekten Verursachung durch Gott und betont, dass die Initiative ausschliesslich auf Seiten des Geschöpfes liegt; Gott dagegen lässt es zu, um daraus Besseres hervorgehen zu lassen (vgl.: STh I, q. 19, a. 9; I-II, q. 79, aa. 1–3; III, q. 1, a. 3 ad 3).

wegen das Böse nicht Böses, sondern letztlich nur das Gute zur Ursache haben kann.

2.2 *Das Gute als causa per accidens des Bösen*

Da alles Seiende gut ist, kann die letzte Ursache des Bösen nur das Gute sein. Weil aber Gleiches nur ihm Gleiches verursachen kann, kann das Gute (als Seiendes und Gutes) zugleich nicht Ursache *per se*, sondern nur *causa per accidens* des Bösen (als Böses und letztlich Nicht-Seiendes, sondern nur parasitär an der seienden Wirklichkeit auftretend) sein. Auch dort, wo ein Übel Ursache eines anderen Übels ist, ist letztlich ein Gutes als Ursache anzunehmen, denn auch das verursachende Übel ist als korruptiertes Gutes zu bestimmen. Das Gute kann so auf zweifache Weise Ursache eines Übels sein: Zum einen ist es „Ursache des Übels, insofern es mangelhaft [*deficiens*, V.V.] ist, auf andere Weise, insofern es unbeabsichtigt [*per accidens*, V.V.] wirkt.“¹⁷ Das Böse kann nicht als Böses, sondern nur als Quasi-Gutes angestrebt werden.¹⁸ Es wird dementsprechend nicht durch Absicht verursacht, sondern es liegt lediglich ein zufälliges Streben vor. Eine bewusste Entscheidung gegen das Gute in dem Sinne, dass ein Übel als Übel angestrebt wird, kann es dagegen im thomasischen System nicht geben. Vielmehr beruht die Wahl des Bösen auf einem Fehler im Willen, indem etwas als Quasi-Gutes erstrebt oder aber indem z.B. ein geringeres Gut nicht als solches erkannt, sondern aus einem Fehler heraus bevorzugt wird. So kann die vom Menschen vollzogene Wahl des Schlechten letztlich als gnoseologisches Übel charakterisiert werden. Der Ehebruch beispielsweise wird demnach um des Gutes des sinnlichen Genusses willen gewählt. Dieses Gut will man so sehr, dass man hierzu bereit ist, das damit verbundene Übel des Ehebruchs in Kauf zu nehmen. Insofern wählt man also auch dieses Übel, aber als Mittel, um das damit verbundene Gut zu erreichen. Diese Wahl kann aus Schwäche begangen werden, also aus Unwissenheit darüber, dass man sich so vom unendlichen Gut, Gott, entfernt, oder aber indem man aus einem Habitus, einer antrainierten zweiten Natur, dazu geneigt ist, wobei das Zustandekommen dieses Habitus willentlich und so auch die daraus resultierenden Taten letztlich willentlich sind.¹⁹ Hinsichtlich der moralischen Übel, welche weiter unten im Rahmen

¹⁷ *De malo*, q. 1, a. 3 c. Mangelhafte Ursache kann es hierbei beispielsweise im Sinne einer mangelhaften Tätigkeit sein, etwa die mangelhafte Kraft eines Beines, wodurch Hinken verursacht wird, oder der mangelhafte männliche Samen, welcher gemäss Thomas von Aquin zu Missbildungen im Embryo führt.

¹⁸ Vgl.: *De malo*, q. 1, a. 3 c. Zur *causa per accidens* siehe auch: *STh* I, q. 49, a. 1 c.; *ScG* III,10. Schäfer etwa spricht diesbezüglich von einem „Kollateralschaden“, wenn er das Gute als akzidenteller Ursache des Bösen beschreibt (vgl.: SCHÄFER: *Thomas von Aquin*, 75). Dass ein Übles nur als vermeintlich Gutes angestrebt werden kann, betonte bereits der von Platon geschilderte Sokrates (vgl.: PLATON: *Menon*, 77e).

¹⁹ Vgl.: *De malo*, q. 3, a. 12 c.

der Ausführungen zu den Formen des Bösen nochmals thematisiert werden, ist somit festzuhalten, dass zwar ein Gutes gewählt wird, dieses aber, wenn es der Vernunft bzw. der göttlichen Weisheit entgegensteht, ein Übel ist, sodass etwa Masslosigkeit²⁰ hinsichtlich eines an sich Guten zu einem Übel wird. Der Wille verfolgt ein falsches Ziel bzw. ein richtiges Ziel im falschen Mass. Die Rede vom Willen führt über zu weiteren Betrachtungen der Ursachen des Bösen. Denn das der Natur Entsprechende kann nicht böse sein, sondern nur, was dem freien Willen entspringt: So ist ein Wolf nicht böse, wenn er ein Schaf reißt, sondern gut, da er in diesem Verhalten seiner Natur entspricht; tötet dagegen ein Mensch, so wird der sittliche Bereich des moralisch Schlechten betreten, insofern hier keine Notwendigkeit (z.B. durch Triebverhalten, Instinkt etc.) vorliegt, sondern die Tat auf einen bewussten Willensentscheid rückführbar ist.²¹

2.3 Der Wille als Ursache des Bösen

Die Ursache des moralischen Übels ist alleine ein Mangel im Willen.²² Ist die Willenstätigkeit gut, so ist auch die Tat als sittlich gut zu beurteilen,²³ selbst wenn die ausführende Kraft mangelhaft ist. So ist etwa das Hinken aufgrund zwei ungleich langer Beine nicht sittlich böse, da es nicht willentlich geschieht. Vielmehr handelt es sich dabei um ein physisches Übel und somit um ein *malum poenae*, wie weiter unten im Rahmen der Ausführungen zu den Formen des Übels ausgeführt werden wird.²⁴ Zentral zur Beurteilung des Willens ist seine Übereinstimmung mit der Vernunft und den göttlichen Geboten bzw. der göttlichen Weisheit.²⁵ Läuft das Urteil des Willens diesen zuwider, so ist eine daraus resultierende Tat sittlich böse. Wo die Willentlichkeit nicht gegeben ist, da befindet sich der Mensch ausserhalb des moralischen Bereichs. So stellt etwa das unbewusste Kratzen am Bart keine moralisch bewertbare Tat dar, sie ist weder sittlich gut noch schlecht, sondern neutral bzw. unbestimmt. Solche Tätigkeiten stellen keinen genuin menschlichen Akt, *actus humanus*, sondern die Tätig-

²⁰ Auch die Masslosigkeit ist auf dem Boden der Privationstheorie erklärbar: Es handelt sich selbst bei einem Übermass letztlich um einen Mangel an der richtigen Massordnung. Genau dies macht die Laster allerdings so gefährlich: Ihnen liegen letztlich gute, lebensförderliche Triebe zugrunde, welche aber im falschen Mass bzw. als Ziele verabsolutiert lebensvernichtend werden. Die Grenze zwischen Mass und Masslosigkeit kann dabei fließend und kaum wahrnehmbar sein.

²¹ Der Wolf stellt daher nicht ein schlechthinniges Übel dar, sondern ein Gut, das in gewisser Hinsicht, nämlich für das Schaf, ein Übel ist (vgl. z.B.: *De malo*, q. 16, a. 2 c).

²² Vgl.: *ScG* III,10. Dass aber dieser Mangel im Willen nicht als natürlich, sondern als willentlich zu gelten hat, ergibt sich gemäss dem Aquinaten aus der Tatsache, dass der Wille nicht immer fehlgeht.

²³ Vgl.: *De malo*, q. 2, a. 4 c.

²⁴ Vgl.: *ScG* III,10.

²⁵ Vgl.: *De malo*, q. 16, a. 2 c.

keit eines Menschen, *actus hominis*, dar.²⁶ Das wesensbestimmende Element der menschlichen Natur ist damit der freie Wille bzw. die Vernunftnatur. Nur das ist als spezifisch menschlicher Akt zu qualifizieren, was in Bezug zu einer Willenstätigkeit steht. Einzig in diesem Bereich ist moralisch bewertbares Handeln möglich, welches ein Charakteristikum der menschlichen Handlungen darstellt. Weiter ist auch das Vorhandensein einer echten Wahlfreiheit von entscheidender Bedeutung für das Vorliegen einer moralischen Tat, also einer Entscheidung zwischen unterschiedlichen Gütern. Hat der Mensch nur die „Wahl“ zwischen einem Übel und einem noch grösseren Übel, ist die daraus resultierende Tat dagegen nicht moralisch qualifizierbar. Muss sich also beispielsweise eine Mutter im Krieg für eines ihrer Kinder entscheiden, wohl wissentlich, dass dies den Tod für die anderen Kinder bedeutet und sie nur das Leben eines Kindes wählen kann, so stellt diese Entscheidung keine moralisch bewertbare Tat dar, da von vorneherein nur zwischen zwei Übeln gewählt werden konnte, indem nicht die Möglichkeit bestand, das Leben aller Kinder zu wählen. Doch noch weitere Faktoren können die Wahlfreiheit einschränken oder aufheben. So kann auch Unwissenheit zu einer falschen Beurteilung eines Dinges als gut führen, was einen mildernden oder ganz entschuldigenden Grund für eine daraus resultierende Sünde darstellen kann, insofern die Tat aufgrund der Unwissenheit, welche die Wahl begründete, je nachdem nicht mehr bzw. in vermindertem Masse willentlich zu nennen ist.²⁷ Gleiches gilt auch vom Handeln aus Leidenschaft, aus einer Schwäche heraus: Auch die Leidenschaften können die Willentlichkeit vermindern, so z.B. bei einer Affekthandlung. Der Wille kann dadurch so schwer beeinträchtigt werden, dass dieser sich in besagtem Moment nicht dagegen wehren konnte.²⁸ Doch wer ist verantwortlich für Mängel im Willen, der Mensch oder Gott oder beide? Der Wille wird als sich selbst in Bewegung setzend bestimmt. Erster Bewegter des Willens aber, der es ihm ermöglicht, sich von diesem Moment an selbst in Bewegung zu setzen und zu halten, ist Gott, sodass auch die Willenstätigkeit letztlich auf Gott als Erst-Ursache rückführbar ist. Dies ist jedoch differenziert zu betrachten: Nimmt der

²⁶ Vgl.: *De malo*, q. 2, a. 4, c.; *STh* I-II, q. 1, a. 1 c.

²⁷ Vgl.: *ScG* III,10; *De malo*, q. 3, a. 8 c.

²⁸ Vgl.: *De malo*, q. 3, a. 12 c. Dies ist auch hinsichtlich der Beurteilung einer Sünde als Todsünde wichtig: Wo nämlich die Willentlichkeit nicht gegeben ist bzw. wo es sich nicht um eine Vernunftthandlung handelt, wird eine Handlung, auch wenn sie ein Hauptlaster darstellt, nicht als Todsünde gewertet. Weiter kann die Tat auch aufgrund der Nichtigkeit des Handlungsgegenstandes als keine Todsünde gewertet werden. So stellt etwa das „Stehlen“ eines Weizenhalmes keine schlimme Sünde dar. Massgeblich für die Beurteilung eines Hauptlasters als Todsünde ist weiter auch die Zielausrichtung bzw. die Grundhaltung eines Menschen: Wird das letzte Ziel in ein endliches verlegt, macht man also das Mittel zum Ziel und wendet sich vom unendlichen Gut ab, so liegt eine Todsünde vor. Die Abkehr vom unendlichen Gut ist dabei weniger als Folge der Todsünde als vielmehr als deren Ursache anzusehen. (Zu den Hauptlastern bzw. Todsünden vgl.: *De malo*, qq. 8–15).

Wille die anstossende Bewegung vollständig auf, so resultieren daraus gute Handlungen, andernfalls dagegen, wenn also die Bewegung unvollständig aufgenommen wird, so kommt es zu sündigem Verhalten. Nur die vollständige Aufnahme der Bewegung, also nur die guten Handlungen sind gemäss Thomas von Aquin daher auf Gott als Urheber rückführbar, die Sünde dagegen ist vollständig dem ausführenden Subjekt anzurechnen.²⁹

2.5 Die Ästhetik als Ursache des Bösen

Doch weswegen ist der Mensch so anfällig für das Böse? Ein Grund besteht in der Schwächung der menschlichen Natur aufgrund der Erbsünde. Doch stellt dies nicht den einzigen Grund dar. Grundlegend für die Erklärung des Guten als Ursache des Bösen sind weiter auch die aristotelischen Kategorien von Akt und Potenz sowie von Form und Materie, welche alles Geschaffene als Zusammengesetztes charakterisieren. Wie wir mit Verweis auf den neuplatonischen Emanationsgedanken gesehen haben, ist alles Geschaffene in unterschiedlichen Abstufungen Gutes. Dass es diese unterschiedliche Stufung gibt, ist gemäss Thomas von Aquin selbst ein Gut, da sie zur grösseren Schönheit des Ganzen beiträgt.³⁰ Die damit gegebene Möglichkeit des Abfalls vom Guten ist von Gott ausdrücklich gewollt um des höchsten Grades an Vollkommenheit des Ganzen willen. Es findet sich hier gewissermassen eine ästhetische³¹ Begründung des Bösen: Die Möglichkeit zum Abweichen von der Gutheit lässt Gott um der Vollkommenheit der Schöpfung insgesamt willen zu: Würde es nämlich die Vielfalt und Unterschiedlichkeit einschliessende Stufung des Guten nicht geben, würde die Vollkommenheit vermindert. Erst die unterschiedlichen Stufen des Seienden und Guten führen zur Vollkommenheit des Ganzen.³² Auch unter diesem Blickwinkel gerät erneut der Mensch als mögliche Ursache grosser

²⁹ Vgl.: *De malo*, q. 3, aa. 1f.

³⁰ Das Gesamt des Universums könnte so nicht schöner sein, als es tatsächlich ist; würde nur schon ein kleines Einzelding verändert, so wäre die Welt insgesamt weniger schön als jetzt. Gott handelt demnach im Hinblick auf das Beste des Ganzen, nicht unbedingt aber hinsichtlich der einzelnen Teile (vgl.: *STh* I, q. 25, a. 6). Dies erinnert an den aristotelischen Grundsatz, dass das Ganze mehr oder grösser als die Summe seiner Teile ist (vgl.: ARISTOTELES: *Metaphys.* VII,17; 1041b).

³¹ Diese Ästhetik zeigt sich weiter darin, dass das Gute durch die Gegenüberstellung mit dem Bösen in noch hellerem Licht erstrahlt, sodass die Bewunderung für das Gute durch die Existenz des Bösen gesteigert wird (vgl.: *De malo*, q. 1, a. 1; vgl. auch: AUGUSTINUS: *Ench.* III,11). Wie etwa Augustinus festhält, kann auch ein schwarzer Fleck auf einem Bild in der Gesamtbetrachtung des Gemäldes durchaus die Schönheit des ganzen Bildes steigern (vgl.: DERS.: *De civ. Dei* XI,23).

³² Vgl.: *ScG* III,71; *STh* I, q. 47, a. 2 c.; q. 48, a. 2 c. Vgl.: PLOTIN: *Enneaden* III,1; 11–12. Diese ästhetische Betrachtung lässt auch die später von Leibniz vertretene Sichtweise dieser Welt als beste aller möglichen Welten anklingen. Der Aquinate integriert das Böse bzw. dessen Möglichkeit so sehr in seine Begründung, dass er die klassische Theodizee-Frage umkehren kann: „Si malum est, Deus est“ (*ScG* III,71).

Übel in den Blick. So gibt es nicht nur Steine, die schon in grossem Umfang ihren Möglichkeiten entsprechen, sondern es gibt auch komplexe Wesen wie den Menschen, welche eine grosse noch nicht aktualisierte Potentialität besitzen. Am Übergang von Potenz zum Akt kann Böses auftreten, indem ein Ding bei der Aktwerdung defizitär hinter seinen potentiellen Möglichkeiten zurückbleibt. Je mehr aktualisierbare Potenz in einem Ding vorhanden ist, zu einer desto grösseren Vollkommenheit ist es fähig, desto mehr Möglichkeiten bieten sich aber auch für das Auftreten von Bösem.³³ Aus diesem Grunde ist die Potenz *per accidens* mit dem Bösen verbunden, obwohl sie selbst gut ist, da die Bewegung von Potenz zu Akt als Streben nach Vollkommenheit und so nach dem Guten zu charakterisieren ist.³⁴ Erst Potentialität macht Bewegung, Entwicklung, Fortschritt und Vollen- dung möglich. Alles Geschaffene ist aus Akt und Potenz zusammengesetzt, nur Gott ist *actus purus*, reiner Akt, sodass erneut augenscheinlich wird, dass einzig an ihm kein Böses auftreten kann, dass er in anderen Worten *summum bonum* ist. Das über die Potenz Gesagte gilt in gleicher Weise auch von der Materie: Auch sie selbst ist – entgegen der plotin'schen Materiebestimmung – gut,³⁵ da auch die Materie potentiell ist und erst durch die Form geformt wird. Die Privation, welche an der Form auftritt, wird an der Materie augenscheinlich. Die Möglichkeitsbedingung für die Privation ist die Potenz der Materie; die Form aber ist der Ort, an welchem diese Privation auftreten kann. In der „Vermischung“ von Materie und Form wird etwas seiend. Materie ist mit Potenz, Form dagegen mit Akt zu identifizieren.³⁶ Diese philosophischen Kategorien sollen letztlich nichts anderes als den biblischen Gedanken des Geschaffen-Seins ausdrücken. Das Geschaffene ist notwendigerweise unvollkommen, da es von Gott verschieden ist. Deswegen ist das Geschaffene – philosophisch gesprochen am Übergang von Potentialität zu Aktualität – für Korruption anfällig. Um das Böse der Möglichkeit nach auszuschliessen, müsste somit letztlich auf die Schöpfung verzichtet werden. Zur Vermeidung besonders grosser Übel müsste weiter auf die Erschaffung zu hoher Vervollkommnung fähiger Geschöpfe und damit grosser Güter verzichtet werden. Damit ist gesagt, dass die Schöpfung, gerade auch die zur Realisierung grösstmöglicher Übel fähigen, mit freiem Willen ausgestatteten Geschöpfe, selbst angesichts der damit gegebenen Möglichkeit des Bösen als so grosses Gut zu sehen ist, dass ihre Realisierung die damit *per accidens* gegebene mögliche Realisierung dieser Übel überwiegt und rechtfertigt. Der Verzicht auf diese Güter, gerade auch auf die Schaffung der *creatura rationalis*, stellte damit sowohl als Gesamtverzicht auf die Schöpfung als auch als Minderung der Gesamtschönheit

³³ Vgl.: *De malo*, q. 1, a. 2 ad 10.

³⁴ Vgl.: *ScG* III,3.4.7; *De malo*, q. 1, a. 2 c.

³⁵ Vgl.: *ScG* III,11.

³⁶ Vgl.: *ScG* III,69.

durch den Verzicht auf bestimmte, besonders hohe Güter letztlich ein grösseres Übel dar als die mit der nach grösstmöglicher Schönheit geschaffene Schöpfung unter Einschluss aller Stufen geschaffener Güter und damit auch unter Einschluss der Möglichkeit grösstmöglicher Übel automatisch³⁷ gegebene Möglichkeit (nicht tatsächliche Verwirklichung all dieser möglicher Übel) des Bösen. Gott gerät hier insofern in den Blick, als er durch seine Schöpfertätigkeit als Erst-Ursache für die prinzipielle Möglichkeit des Bösen verantwortlich ist.³⁸ Die natürlichen Übel will Gott um der Schönheit des Ganzen willen, da sie in Analogie zu einem schwarzen Fleck auf einem Bild zur grösseren Schönheit des Gesamtbildes beitragen, das moralische Übel dagegen wird von Gott – gerade auch um des Vorhandenseins von zu freien Handlungen fähigen Vernunftgeschöpfen ebenfalls um der grösseren Schönheit des Ganzen willen – dagegen nur zugelassen, für die konkrete Realisierung dieses Übels ist er aber noch nicht einmal indirekt verantwortlich zu nennen.³⁹

Immer wieder tauchen so Überlegungen zu einer (indirekten) Verantwortung Gottes für die Möglichkeit des Bösen und der direkten Verantwortung des Menschen für das moralische Übel auf, sodass zwei Ursachenstränge bedacht werden. Doch welche Formen von Übeln kennt Thomas? Eine wurde bereits erwähnt: die Sünde, also das moralische Übel. Dieses soll nun zusammen mit der Frage nach weiteren Übeln ausführlicher thematisiert werden.

3. FORMEN DES BÖSEN

Thomas von Aquin unterscheidet grundsätzlich zwei Formen von Übeln: das natürliche bzw. kosmologische Übel⁴⁰ sowie das moralische Übel im weiteren Sinne, welches mit Blick auf die *creatura rationalis*, das Vernunftgeschöpf – und damit auch hinsichtlich des Menschen – von zentraler Bedeutung ist und seinerseits wiederum in zwei Formen unterschieden werden kann: Hinsichtlich der vernünftigen Natur ist alles Übel entweder als

³⁷ Also auch hier wieder *per accidens* als möglicher „Kollateralschaden“ der sehr guten Schöpfung.

³⁸ Die hier angedeutete Güter-Schaden-Abwägung und der Bestimmung der Willensfreiheit als so hohes Gut, dass sie die Möglichkeit zum damit verbundenen unsagbar grossen Übel der erschreckenden Ausformungen moralischer Übel rechtfertigt, ist bis in den heutigen Diskurs um das Böse hinein von prägender Bedeutung, wie im Schlussteil unter der Frage nach der Aktualität der Ausführungen thematisiert werden wird.

³⁹ Vgl.: *STh* I, q. 19, a. 9; ebenso die Aussagen auf dem Konzil von Trient: DH 1556 sowie die Enzyklika *Libertas praestantissimum* Papst Leos XIII. aus dem Jahre 1888: DH 3251; weiter auch die Aussagen im Katechismus der Katholischen Kirche: KKK 311.

⁴⁰ Hier sind einerseits Naturkatastrophen wie etwa ein Steinbruch, eine Lawine, etc., aber auch grundsätzlicher gesprochen die unter dem Stichwort der Ästhetik angeführten Überlegungen zur Potentialität (Potenz und Materie) als Möglichkeitsbedingung für das Auftreten von Übeln zu erwähnen.

Sünde (*malum culpae*) oder aber als Strafe für Sünde (*malum poenae*) zu bestimmen.⁴¹ Da diesem Aufsatz wie zu Beginn erwähnt eine anthropologische Fokussierung zugrunde liegt, werden in der Folge nur die beiden Formen des moralischen Übels im weiteren Sinne ausführlicher thematisiert. Den Anfang der Ausführungen bildet das Strafübel.

3.1 *Das malum poenae*

Gemäss Thomas stellt jedes physische aber auch psychische Übel ein Strafübel dar. Zentral ist diesbezüglich die Integration der Lehre vom *peccatum originale*,⁴² der Ursünde, in die thomasische Konzeption der mit Menschen verbundenen Übel. Der Aquinate führt die Erbsündenlehre als Basis seiner Behandlung des Bösen mit Blick auf den Menschen wie folgt ein: „Die Tradition des Glaubens hält es auch für gewiß, daß die vernünftige Natur von keinem Übel hätte betroffen werden können, weder sofern es die Seele noch den Körper noch irgendwelche anderen äußeren Güter betrifft, außer nach vorhergegangener Sünde, ob in der Person oder sogar in der Natur.“⁴³ Alle Übel, welche ein Mensch aktiv begeht, sind als Sünde zu bestimmen. Alle Übel dagegen, die ihn treffen, stellen Sündenstrafen dar. Entweder wird er direkt für eine aktiv begangene Sünde bestraft oder aber das Übel, das ihn trifft, stellt eine Strafe für die oder begleitende Folge bzw. begleitende Bestrafung der Erbsünde dar,⁴⁴ welche auch für ihn selbst eine persönlich strafwürdige Schuld generiert, obwohl er sie nicht selbst begangen hat. Die menschliche Natur wird demnach durch die Erbsünde nicht dahingehend verändert, dass alle nun erfolgenden Übel – verübte oder erlittene – als natürlich zu verstehen wären. Nur unter dieser Bedingung ist ein System von Tugenden und Lastern und daher auch von Lohn und Strafe zu wahren. Grundlegend in diesem Zusammenhang ist daher auch die Notwendigkeit der auch angesichts der postlapsarischen Natur weiterhin bestehenden Willensfreiheit. Unter Rückgriff auf das *peccatum originale* versucht Thomas darzulegen, wie etwa Behinderungen bei einem Säugling erklärt werden können, obwohl dieser offensichtlich noch keine Sünden be-

⁴¹ Vgl.: *De malo*, q. 1, a. 4 c.; *STh* I, q. 48, a. 5 c.

⁴² Zur Ursünde sei einleitend auf folgende Literatur verwiesen: PRÖPPER, Thomas: *Theologische Anthropologie*, Bd. 1. Freiburg i.Br.: Herder 2011, 981–1091; ESSEN, Georg: „Da ist keiner, der nicht sündigt, nicht einer...“ *Analyse und Kritik gegenwärtiger Erbsündentheologien und ihr Beitrag für das seit Paulus gestellte Problem*, in: PRÖPPER: *ThA* I, 1092–1156; PANNENBERG, Wolfhart: *Sünde, Freiheit, Identität. Eine Antwort an Thomas Pröpper (1990)*, in: DERS.: *Beiträge zur Systematische Theologie*, Bd. 2: *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000, 235–245; KRAUS, Georg: *Universale Sündenverfallenheit. Ein Äquivalent für den Erbsündenbegriff*, in: *StZ* 215 (1997), 261–268; WIEDENHOFER, Siegfried (Hg.): *Erbsünde – was ist das?* (= Themen der Katholischen Akademie in Bayern). Regensburg: F. Pustet 1999; HOPING, Helmut/SCHULZ, Michael (Hgg.): *Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde* (= QD 231). Freiburg i.Br.: Herder 2009.

⁴³ *De malo*, q. 1, a. 4 c.

⁴⁴ Vgl.: *De malo*, q. 5, a. 4 c.

gangen haben kann und ihn so eigentlich auch keine Strafübel treffen dürften. Die rezeptionsgeschichtliche Weiterentwicklung der Erzählung von der Gebotsübertretung im Garten Eden in Form der Erbsündenlehre stellt damit die zentrale Kategorie in der thomasischen Konzeption des von Menschen zu verantwortenden und erlittenen Übels dar. Doch bedeutet diese Fokussierung auf das *peccatum originale*, dass die Anthropologie des Aquinaten grundlegend negativ zu beurteilen ist? Keineswegs: Die Konsequenzen der Wesensbestimmung des Bösen sind nochmals mit Blick auf den Menschen zu rekapitulieren. Es ist zu bedenken, dass es ein *summum malum* nicht geben kann, da es sich gleichsam selbst aufhöbe. Nur, wo weiterhin ein Gutes da ist, an welchem das Böse als Parasit auftreten kann, kann es Böses geben. Auch der Mensch selbst bleibt so selbst angesichts der Ursünde als Wesen ein Gut. Das Gesagte ist aber nicht nur mit Blick auf den Menschen als Wesen zu beachten, sondern auch hinsichtlich seiner Fähigkeiten. Denn auch die durch seine Natur gegebenen Fähigkeiten sind nicht vollständig korrumpierbar. So kann „der Mensch seine Fähigkeit zum Guten, da sie im Wesen des Willens wurzelt, durch die Erbsünde nicht völlig verlieren.“⁴⁵ Auch die bei Thomas so zentrale Erbsünde zur Erklärung des an und durch Menschen auftretenden Übels vermag den Menschen nicht in ein ausschliesslich negatives Licht zu rücken. Vielmehr bewahrt der Aquinate aufgrund seiner Schöpfungstheologie eine wesentlich positive Sicht auf den Menschen sowie auf die Schöpfung insgesamt.⁴⁶ Nach diesen Ausführungen hinsichtlich der Strafübel sind die Sündenübel genauer unter die Lupe zu nehmen.

3.2 *Das malum culpae*

Zu diesem Bereich wurde bereits Einiges in Bezug auf die Frage nach den Ursachen des Bösen ausgeführt. Hinsichtlich des moralischen Übels im engeren Sinne gilt es unterschiedliche Formen zu unterscheiden. Thomas spricht vom *malum in actione*, wobei es sowohl Übertretungs- als auch Unterlassungshandlungen gibt.⁴⁷ Eine moralisch relevante Tat setzt, wie bereits dargelegt, einen Willensakt voraus. Entsprechend dem moralischen Grundsatz des Aquinaten, dass das Gute zu tun und das Böse zu meiden

⁴⁵ HERMANNI, Friedrich: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 100.

⁴⁶ Das über den Menschen Gesagte gilt nämlich auch von den gefallenen Engeln: So betont der Aquinate mehrfach, dass selbst der Teufel als Wesen gut ist, wobei dies nichts über seine moralische Verfasstheit aussagt (vgl. z.B.: *Johanneskommentar*, c. VIII, l. VI, IV, 1246; vgl. auch: AUGUSTINUS: *De civ. Dei*, XII,3; ebenso die Aussagen auf dem vierten Laterankonzil im Jahre 1215; DH 800 sowie auf dem Konzil von Florenz im Jahre 1442: DH 1333). Auch hierin spiegelt sich wiederum die Grundaussage, dass alles von Gott Geschaffene sehr gut ist (vgl. Gen 1,31).

⁴⁷ Vgl.: *De malo*, q. 2, a. 1 c.

ist,⁴⁸ wird eine echte Wahl vorausgesetzt. Wo der Mensch dagegen nur zwischen etwas Schlechtem und etwas noch Schlechterem „wählen“ kann, befindet er sich ausserhalb des moralischen Bereichs. Auch die Sünde Adams stellt ein Schuldübel dar, da sie von ihm willentlich vollbracht wurde. Da Adam der Urvater des ganzen Menschengeschlechts ist, trifft diese Sünde entsprechend der Vorstellung des *pater familias* die ganze Menschenfamilie. Hätte also nur Eva gesündigt, so wäre die Erbsünde nicht auf die Nachkommen übertragen worden.⁴⁹ Wir sind von den damit verbundenen Strafübeln betroffen. Formaliter äussert sich dies im Verlust der Urstandsgerechtigkeit, materialiter dagegen in der (habituellen, nicht aktuellen) Begierde als Zunder in uns. Durch die Taufe wird zwar die Schuld getilgt, der materiale Aspekt, die Begierde bleibt dagegen auch in den Getauften wirksam. Dies hat zur Folge, dass der Wille auch hier zuweilen die Leidenschaften nicht zu beherrschen vermag.⁵⁰ Hier zeigt sich also der Grund dafür, dass der Wille durch die Leidenschaften übermannt werden kann, was die Willensfreiheit mit Blick auf die Beurteilung der Schuldzurechnung einschränken kann.

Im Gegensatz zu einer guten Tat, deren Voraussetzung die Gutheit aller Teilspekte der Tat (inklusive Intention, Umstand, Gegenstand) ist und das Fehlen eines dieser Elemente bereits zu einer schlechten Tat führt, verhält es sich hinsichtlich genuin schlechter Taten umgekehrt: Eine schlechte Tat muss konsequenterweise nicht in all ihren Teilen schlecht sein, sondern es genügt das Vorliegen eines schlechten Umstands, etwa eine negative Intention, um eine schlechte Tat zu sein. Eine gute Tat kann zu einer schlechten werden, eine genuin schlechte Tat hingegen kann nicht zu einer guten werden.⁵¹ Diesbezüglich spricht Thomas vom *malum simpliciter*. Eine solche Handlung ist immer schlecht, ganz unabhängig von relativierenden Faktoren wie Intention, Umstand, etc. Ein *simpliciter malum* besteht z.B. in Ehebruch und Mord. Mit Blick auf den Akteur ist das schlechthinig Böse, wie schon weiter oben gesehen, willentlich *per accidens* zu nennen. So strebt etwa der Ehebrecher gemäss Thomas nicht die inhärent mit dem Ehebruch verbundene Störung der Schöpfungsordnung an, sondern wählt den Ehebruch als Quasi-Gut, indem er den damit verbundenen sinnlichen

⁴⁸ Vgl.: *STh* I-II, q. 94, a. 2 c.

⁴⁹ Thomas geht weiter davon aus, dass die Erbsünde durch den Samen des Mannes als aktives Prinzip im Zeugungsakt übertragen wird, sodass, wer nur durch eine Frau, aber ohne Zutun des männlichen Samens, gezeugt wird, nicht mit der Erbsünde infiziert wird. Christus wäre daher auch dann ohne Erbsünde, wenn Maria nicht durch göttliches Eingreifen von der Erbsünde reingehalten worden wäre. Weswegen dies aber dennoch geschah, erklärt Thomas von Aquin damit, dass sie so reiner und daher für den Empfang des Logos würdiger und geeigneter war (vgl.: *De malo*, q. 4, a. 7).

⁵⁰ Vgl.: *De malo*, q. 4.

⁵¹ Vgl.: *STh* I-II, q. 18, a. 4 ad 3; SPAEMANN, Robert: *Einleitung*, in: THOMAS VON AQUIN: *Über die Sittlichkeit der Handlung. STh* I-II q. 18–21. Einleitung von Robert Spaemann, Übersetzung und Kommentar von Rolf Schönberger. Weinheim: VCH-Verlag 1990, vii–xvi, xiii.

Genuss erstrebt. Hinsichtlich der Beurteilung dieser Tat als Sünde ist wiederum die Frage nach der Willentlichkeit zu beachten: Wird ein Mensch so sehr von seinen Leidenschaften übermannt, dass die Willentlichkeit der Tat nicht mehr bzw. nicht im vollen Sinne gegeben ist, so kann dies schuld-mildernd bis ganz entschuldigend sein. Auch wenn die Tat selbst als Handlung betrachtet immer schlecht ist, so ist aus Sicht des Täters diese Tat hinsichtlich der Schuldzurechnung nicht immer in derselben Weise als Sünde zu beurteilen. Weiter nennt Thomas das *malum secundum quid*. Dieses stellt, wie weiter oben gesehen, zugleich in einer Weise (in erster Linie) ein Gut und in einer anderen Weise (nebensächlich) ein Übel dar, je nachdem, von wem es ausgesagt wird. So ist etwa die für die anthropologische Behandlung des Bösen zentrale Kategorie der Strafe an sich nicht zwingend ein Übel. Ganz im Gegenteil: Da sie der Durchsetzung der Gerechtigkeitsordnung dient, ist sie unter diesem Aspekt in erster Linie ein Gutes. Für die bestrafte Person dagegen stellt sie ein Übel dar. In diesem Sinne ist gemäss Thomas von Aquin auch die Stelle in Jes 45,7, dass Gott das Böse schafft, zu verstehen. Erschaffen wird es als Gut, welches nur in gewisser Hinsicht ein Übel ist. Beide Formen des anthropologischen Bösen sind so eng miteinander verbunden, wobei streng logisch das moralische Übel im engeren Sinn, das *malum culpae*, dem Strafübel, dem *malum poenae*, zeitlich vorausgeht. Hinsichtlich dieses nachfolgenden Übels ist Gott indirekte Ursache bzw. *causa per accidens* des Bösen. Dass es dagegen tatsächlich zur Strafe kommt, setzt eine Sünde voraus, für welche Gott noch nicht einmal indirekt die Verantwortung trägt. Das natürliche Übel etwa will Gott (der Möglichkeit nach) um der grösstmöglichen Schönheit des Ganzen willen; das moralische Übel dagegen will er in keiner Weise, sondern lässt es nur zu. Ist aber das moralische Übel als zugelassenes gewissermassen Teil des göttlichen Planes mit dieser Welt? Es gilt demnach im Weiteren das Verhältnis von göttlicher Vorsehung und moralischem Übel zu klären.

4. DIE GÖTTLICHE VORSEHUNG

Der Fokus der Ausführungen zu den Formen des Bösen lag auf dem mit dem Menschen verbundenen Übel. Doch auch hinsichtlich der Kategorien von Akt und Potenz, welche bei den Ursachen des Bösen ausführlicher behandelt wurden, geriet erneut der Mensch in einen besonderen Fokus als möglicher Träger grosser Übel. Der Mensch erscheint insbesondere hinsichtlich des moralischen Übels im weiteren Sinne als in der einen oder anderen Form für das Böse verantwortlich. Ist also der Mensch in jedem Falle selber für die Übel verantwortlich, sowohl für jene, welche er sündigend begeht, als auch für diejenigen, die er erleidet? Hinsichtlich der Ausführungen zur Integration des *peccatum originale* in Thomas' Konzeption des Bösen scheint sich dieser Schluss auf Grundlage der bisherigen Aus-

führungen nahezulegen. Allerdings gilt es weiter auch den Umgang mit der göttlichen Vorsehung zu bedenken. Dieser Themenkomplex darf bei einer Betrachtung des Bösen aus theologischer Sicht nicht ausser Acht gelassen werden, ergeben sich aus ihm doch zahlreiche Schwierigkeiten. So betont der Aquinate, dass Gottes Wille immer in Erfüllung geht und er alles zu sich hinlenkt.⁵² Mit Stump lässt sich sagen, dass alles von Gott aus dem Grunde zugelassen wird, dass es für das Geschöpf zum Besten gereicht und es auf diesem Wege von Gott zu sich zurückgezogen wird, denn alles steht unter Gottes Herrschaft.⁵³ Auf das Böse angewandt bedeutete dies in letzter Konsequenz, dass es von Gott zugelassen wird, da es im Gesamt betrachtet ebenfalls dazu beiträgt, die Geschöpfe zu Gott zurückzuführen. Gott also kann durch die lenkende Vorsehung (*providentia gubernantis*) Gutes daraus entstehen lassen.⁵⁴ So wie die Verursachung des Bösen durch Gott eine indirekte, *per accidens*, ist, so untersteht es auch nur *per accidens* der göttlichen Vorsehung: Ein Übel tritt an einem Seienden auf, welches der göttlichen Vorsehung untersteht, damit wird auch der an ihm auftretende Mangel, z.B. eine Krankheit Teil der göttlichen Vorsehung. Wird das Seiende von diesem Mangel befreit, wird also z.B. die Krankheit geheilt, so ist dieses Übel nicht mehr mit einem Seienden verbunden und fällt somit aus dem Bereich der göttlichen Vorsehung heraus, von dem es vormals bei seiner parasitären Verbindung mit einem Guten akzidentelles Objekt war. Doch wie verhält es sich nun mit dem moralischen Übel im weiteren und im engeren Sinne?

Entgegen dem bisher Gesagten sind nicht alle auf ein Individuum bezogenen Übel als Sünde oder Strafe direkt auf das Individuum als Akteur rückführbar. Dies entspräche einer isolierten Betrachtungsweise. Vielmehr lebt der Mensch als soziales Wesen in Gemeinschaft mit anderen Menschen. Das Mensch ist so nicht immer nur Täter von Sünde, sondern er kann auch zum Opfer der Sünde von Mitmenschen werden. Für diese ihn treffenden Übel ist weder von einer Verantwortung des betroffenen Individuums noch Gottes zu sprechen. Vielmehr ist es grundlegend, dass die Sünde, da sie letztlich immer gegen Gott gerichtet ist, ausserhalb des Bereichs der *providentia Dei*⁵⁵ angesiedelt ist.⁵⁶ Dasselbe gilt jedoch nicht mit

⁵² Vgl.: *STh* I, q. 19, a. 6 c.; q. 103, a. 4 c.

⁵³ Vgl.: STUMP, Eleonore: *Die göttliche Vorsehung und das Böse. Überlegungen zur Theodizee im Anschluss an Thomas von Aquin*; öffentliche Gastvorlesung gehalten am 1. Februar 1989 in der Theologischen Fakultät Fulda (= Fuldaer Hochschulschriften 8). Frankfurt a.M.: J. Knecht 1989, 9.

⁵⁴ Vgl.: *ScG* III,71; *STh* I, q. 48, a. 2 ad 3. So begründet Thomas auch das Zulassen der Sünde, wobei er auf die *felix culpa* verweist (vgl.: *STh* III, q. 1, a. 3 ad 3).

⁵⁵ Da Gott zielgerichtet handelt, geht die Providenz der Schöpfung logisch voraus, sodass sie unabhängig vom Faktum der Schöpfung in Gottes Intellekt existiert. Es gilt zwischen dem (ewigen) Plan der Hinordnung (*ratio ordinis*), worunter u.a. auch der Begriff *providentia* fällt, und deren (zeitlicher) Ausführung (*executio ordinis*), welche mit dem Begriff der *gubernatio* ausgedrückt wird, zu unterscheiden (vgl.: *STh* I, q. 22, a. 1 c. und ad 2). Der

Blick auf Täter und Opfer, welche durchaus der Providenz unterstehen. Hier ist der Ort von Lohn, Wiedergutmachung und Strafe anzusiedeln, wobei dies gemäss Thomas nicht zwingend schon in dieser Welt erfolgen muss, sondern sich unter Umständen auch erst im Jenseits ereignet. Der Lohn für die Leidenden wird dafür umso grösser sein, insofern sie umso grössere himmlische Güter erhalten werden. Der Aquinate legt damit ein auch ins Jenseits hineinragendes Tun-Ergehens-Modell vor. Das irdische Geschick des Menschen bildet nicht zwingend seinen Gottesbezug ab. Es kann sein, dass es Sündern hier wohlergeht, Gerechten dagegen schlecht. Das wahre Geschick ereilt den Menschen dagegen spätestens nach seinem Tod. Doch weswegen kann es zu dieser Asymmetrie in Verhalten und Geschick kommen? Hierfür gibt es auf beiden Seiten, sowohl bei Sündern als auch bei Gerechten, unterschiedliche Gründe: So kann etwa ein Gerechter deswegen leiden, damit seine Rechtschaffenheit in noch hellerem Licht aufscheint und für die Mitmenschen noch offensichtlicher wird, indem er, wie Hiob als Paradigma des unverdient leidenden Gerechten, selbst in dieser Situation Gott nicht lästert, sondern im Guten verharrt; das Leid kann ihm also zu noch grösserer Tugendhaftigkeit verhelfen. Oder aber ein Mensch kann hierdurch von künftigen Sünden abgehalten werden. Weiter wird auch sein himmlischer Lohn umso grösser sein, weil er den Lohn nicht schon hier erhalten hat. Diese geistigen Güter, welche erhalten werden, sind unzählig wertvoller als die verlorenen irdischen Güter. Doch auch der Umstand, dass Sünder nicht schon hier auf Erden bestraft werden, kann unterschiedliche Gründe haben: So kann es sein, dass es verlorene Liebesmühe wäre und er sich sowieso nicht bekehren würde, sodass die Strafe als pädagogisches Element nutzlos wäre, aber es kann auch sein, dass angesichts seiner schweren Übeltaten jegliche irdische Strafe zu klein wäre und nicht ausreichte, ihn angemessen zur Rechenschaft zu ziehen. Im Jenseits werde seine Strafe dagegen umso drastischer ausfallen.⁵⁷ Dies ist nicht nur im Sinne einer Verharmlosung und Jenseitsvertröstung zu verstehen, sondern stellt auch ein letztes Hoffnungspotential dafür dar, dass Gott für das unter der Sünde anderer leidende Individuum doch noch

Plan zu Erlösung und Vollendung besteht somit von Anfang an, zeitlich ausgeführt wird er im Christusereignis. Schöpfung ist bei Thomas so nie nur *creatio continua*, sondern beinhaltet von Anfang an immer auch das Moment der *perfectio* (so z.B. auch: SCHMIDBAUR, Hans Christian: *Gottes Handeln in Welt und Geschichte. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung*. St. Ottilien: EOS 2003, 677–685). Weil Gott sowohl die erste als auch die finale Ursache von allem ist, erstreckt sich seine Vorsehung auf alle Einzeldinge, alles andere stellte einen Mangel bzw. eine Imperfektion in Gott dar und wird daher als Irrtum bezeichnet (vgl.: *STh* I, q. 22, a. 2 c.; *De veritate*, q. 5, a. 6 c). Hier liegt eine Ausweitung des Bereichs der Vorsehung im Vergleich zu Aristoteles vor. Auf die Fragen nach Vereinbarkeit von göttlicher Providenz und menschlicher Willensfreiheit wird an dieser Stelle nicht weiter eingegangen.

⁵⁶ Vgl.: SENTIS, Laurent: *Saint Thomas d'Aquin et le mal. Foi chrétienne et théodicée* (= *Théologie historique* 92). Paris: Beauchesne 1992, 35.

⁵⁷ Vgl. z.B.: *De malo*, q. 5, a. 4 c.; *Exp. sup. Iob*, VII,4; XXII,2; XXVIII,2.

alles zum Guten wenden wird bzw. es zum wahren Ziel führt und die Sünder die gerechte Strafe für ihre Taten treffen wird, selbst wenn es im Moment nicht danach aussehen mag. Dies leitet über zum letzten Aspekt, den es darzustellen gilt: Inwiefern können diese Ausführungen zum Bösen auch heute noch hilfreich sein?

5. AKTUELLE RELEVANZ

Die Ausführungen des Aquinaten zum Bösen sind sehr umfassend. Es lassen sich zwei Begründungslinien nachweisen: eine schöpfungstheologische sowie eine anthropologische, näherhin sündenfall-freiheitstheoretische. Thomas von Aquin integriert beide Aspekte in seine Erklärung des Bösen, wobei er weder einseitig zulasten Gottes noch zulasten des Menschen argumentiert. Ist es insbesondere der Mensch, welcher das moralische Übel realisiert, so ist Gott als erste Ursache bzw. in theologischer Sprache als Schöpfer Grund dafür, dass es die Möglichkeit zur Realisierung von Übeln gibt, insofern Schöpfung, auch wenn sie sehr gut ist, notwendigerweise immer unvollkommen ist. Auch die schöpfungstheologische Erklärung lässt dabei den Menschen in besonderer Weise in den Blick rücken, indem er als ein Geschöpf, das zwar ein besonders hohes Gut darstellt, dadurch aber auch die Möglichkeit zu besonders grossen Übeln in sich birgt, in den Blick genommen wird. Der Aquinate liefert damit nicht nur eine Theodizee, sondern auch eine Anthropodizee.⁵⁸ In dieser umfassenden Gesamtsicht des Aquinaten auf das Böse finden sich noch immer zahlreiche Elemente, welche auch heute in der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Bösen helfen können. Zu nennen ist hier insbesondere auch die Erkenntnis, dass der Grund für das Böse, welches einen Menschen konkret trifft, nicht immer ergründet werden kann, sondern letztlich nur von Gott gewusst wird. Dies verhindert, dass die Schuld in jedem Falle dem Individuum selbst zugesprochen wird. Interessant ist auch das Verständnis des Aquinaten für die zuweilen auftretende Schwäche des Menschen, wodurch erklärt wird, weswegen auch gute Menschen zuweilen böse handeln. Mit diesen beiden Korrekturen verwehrt sich Thomas von Aquin einem sturen System, sondern kennt individuelle Umstände, die es nebst der logischen Systematisierung des Bösen und der Sünde weiterhin zu beachten gilt. Weiter ist aber auch die Betonung der menschlichen Freiheit gerade auch hinsichtlich der Interdisziplinarität von Bedeutung.

⁵⁸ Die Anthropodizee ist es denn auch, welche moderne Ansätze insbes. nach Auschwitz charakterisieren, indem es insbes. um ein Ergründen der moralischen Übel geht. So ist mit Ammich-Quinn festzuhalten: „Der eigentliche Schrecken des Bösen: seine Unwägbarkeit, Undurchschaubarkeit und Unmenschlichkeit wird heute weniger in der Natur gefürchtet als im menschlichen Miteinander“ (AMMICHT-QUINN, Regina: *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage* [= Studien zur Theologischen Ethik/Études d'éthique chrétienne 43]. Freiburg i.Br.: Herder 1992, 219).

Die zahlreichen philosophischen Quellen, welche der Aquinate bezieht, legen eine Auseinandersetzung mit der Philosophie nahe. Mit Blick auf die Neuzeit ist dabei insbesondere der Einfluss, den Thomas auf Leibniz' Theodizee-Entwurf hinterliess, zu betonen. Doch auch Entwürfe der jüngsten Zeit wie die im englischsprachigen Raum weit verbreitete *Free Will-Defense*⁵⁹ basieren auf traditionellen Entwürfen aus dem christlichen Bereich. Hatte Thomas von Aquin die Bedeutung der Willensfreiheit nicht nur hinsichtlich der Verantwortung insbesondere für das moralische Übel im engeren Sinne betont, sondern auch herausgestellt, dass die Schöpfung insgesamt ohne diese – und damit ohne die damit möglichen Übel – weniger schön wäre, so wird dieser Aspekt in den Debatten der *Free Will-Defense* zusätzlich hervorgehoben, indem die Willensfreiheit zu einem so grossen Gut erklärt wird, dass das Zulassen des Bösen um dieses grossen Gutes willen legitim ist. Hier ist eindeutig der Einfluss der Aquinaten spürbar. Auch heute hat der thomasische Entwurf so noch eine grosse Bedeutung, einerseits hinsichtlich der innertheologischen Auseinandersetzung mit dem Problem des Bösen, andererseits aber auch für den interdisziplinären Dialog insbesondere mit der Philosophie.

⁵⁹ Zur *Free Will-Defense* vgl. insbes. die Publikationen von Plantinga sowie Swinburne: PLANTINGA, Alvin: *Freedom and Evil*. New York: Harper Torchbooks 1974; DERS.: *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca: Cornell University Press 2008; DERS.: *The Nature of Necessity*; Reprint. Oxford: Clarendon Press 2010; SWINBURNE, Richard: *The Free Will Defense*, in: OLIVETTI, Marco M. (Hg.): *Teodicea oggi?* (= Archivio di Filosofia 61). Padua: CEDAM 1988, 585–596; DERS.: *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press 1998.

Zusammenfassung

Im Aufsatz thematisiert die Autorin Ursachen und Formen des Bösen bei Thomas von Aquin. Der Fokus der Ausführungen liegt dabei insbesondere auf dem mit dem Menschen verbundenen Übel. Der Aquinate legt eine doppelsträngige Erklärungslinie vor, indem er sowohl die Verantwortung Gottes als auch die des Menschen für die Möglichkeit und das tatsächliche Zustandekommen von Bösem bedenkt. Es wird ersichtlich, dass sich zahlreiche Aspekte auch in modernen Theodizeeentwürfen finden, so vor allem auch der Rekurs auf die menschliche Willensfreiheit, welche im thomasischen System eine zentrale Rolle einnimmt.

Abstract

This article deals with Thomas Aquinas's position on evil. Its focus on evil connected to human beings shows man's responsibility for moral evils. This is only one explanation for evil. Aquinas also reflects on God's responsibility for the possibility of evil in general in showing him as first cause of all existing, created and therefore limited things. Of great importance in the Thomistic systematization of evil, considering its origins as well as its different forms, is human free will. Up until the present day, together with other aspects, this has been one of the most influential parts of his articulation of evil from a theological perspective, i.e. in the Free-Will-Defense.