

Kann ein System der Tugenden sub specie psychologica errichtet werden?

Autor(en): **Holtum, Gregor v.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **2 (1915)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762470>

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.

stituta. Ne autem confusio oriatur ab expositione notionis causae principalis et instrumentalis mixta cum inspirationis natura, separatim has duas quaestiones tractabimus: itaque in altera parte declarabimus vim causae principalis instrumentalisque; in tertia vero illam ad inspirationis naturam referemus¹.

(Sequitur).

KANN EIN SYSTEM DER TUGENDEN SUB SPECIE PSYCHOLOGICA ERRICHTET WERDEN?²

Von Dr. GREGOR v. HOLTUM, O. S. B.

„Der Reiz, welcher in der Anwendung der psychologischen Methode auf Glauben und Theorie liegt, ist so groß, daß er mehr als einen verleitet hat, sie um des Prädikates der Wissenschaftlichkeit willen in Psychologie aufzulösen . . . So wird die Theologie eine psychologische Erfahrungswissenschaft.“ — A. Rademacher in „Theol. Revue“ Nr. 1/2, Sp. 26, Jahrg. 1915.

Auch die Verfasserin des unten zitierten Werkes hat, beeinflusst von diesem Reize, ein besonderes theologisches Kapitel, die Tugendlehre, in neuer, psychologischer Methode zu behandeln unternommen. Sie sagt darüber: „Der Versuch, die überaus große Zahl der natürlichen sittlichen Einzeltugenden dergestalt in ein System einzureihen, daß dieselben in ihren Zusammenhängen untereinander sofort erkennbar und verständlich sind, kann nur³ unter An-

¹ Propositum investigandi inspirationis naturam, duce D. Thoma, a P. Brandi, S. I. declaratur hoc pacto: „Basterà qui citare le parole dell' Angelico Dottore, il quale, compendiando nei suoi aurei volumi tutta quanta la dottrina tradizionale cattolica, ci assicura che, secondo quella, l'ispirazione de' sacri Libri richiede che di tutti e di ciascuno, come di tutte e singole le loro parti, si verifichi la formola theologica: *Spiritus Sanctus est auctor, homo vero instrumentum* (Quodlib. 7, quest. 6, art. 16). Postea etiam: „Dalla formola di S. Tommaso citata nel paragrafo precedente, non è malagevole cosa intendere in che senso Dio dicasi *Autore* de' sacri Libri, e quindi illustrare, secondo l'insegnamento contenuto nell' Enciclica, la natura e la estensione della loro divina ispirazione,“ loc. com. p. 17—19.

² Vgl. die Schrift: Die christliche Persönlichkeit im Idealbild. Eine Beschreibung sub specie psychologica. Von Dr. Gabriele Gräfin Wartensleben. Kempten und München, Kösel, 1914.

³ Die im Druck hervorgehobenen Stellen hat die Verfasserin selbst hervorgehoben.

wendung einer durchaus psychologischen Betrachtungsweise gelingen. Mit Hilfe der von uns dargelegten Gestalttheorie ergibt sich ein einheitliches und, wie uns scheint, in wesentlichen Bezügen durchaus adäquates Bild“ (p. 15). Daraus ergibt sich zweifellos ein — vielleicht der Verfasserin nicht zum Bewußtsein gekommener — Vorwurf gegen die altübliche Tugendsystematik, die der hl. Thomas in der I. II. und II., II. vollendet ausgebaut hat; nach der Verfasserin ist diese Synthese kein System, das „die Einzeltugenden in ihren Zusammenhängen sofort verständlich und erkennbar macht“, kein System, aus dem sich ein „einheitliches und trotz aller Farbenmannigfaltigkeit geschlossenes und in wesentlichen Bezügen adäquates Bild“ ergibt. Tatsächlich hat es die Verfasserin erreicht, durch ihr System dasjenige des Aquinaten vollständig zu sprengen; die Tugenden werden aus dem straffen Gefüge, das er ihnen gegeben hat, gänzlich herausgerissen und in der verschiedenartigsten Weise ganz neu gruppiert, wie sich später zeigen wird; ganz neue Begriffe werden zur Gewinnung von einzelnen Tugenden sowie von Tugendgruppen eingeführt, wie z. B. „sich einfühl¹ in die Gestalten von Situationen in Verbindung mit einem gefühlsbetonten Grenz- oder Distanzbewußtsein“ (p. 17), das „Beherrschen der intellektuellen, volitionalen und emotionalen Möglichkeiten des Seelenlebens“ (p. 16), das „Erfassenkönnen des Zentriertseins anderer Menschen, Situationen usw. in Verbindung mit dem Willen, genannte beide Fähigkeiten zu aktualisieren (?)“ — so wird p. 17 das „Gerechtsein“ neu definiert. Das sind sicher ebenso neuartige wie umgestaltende Begriffsbildungen und wir können sie nur hinnehmen, wenn ihre Richtigkeit einleuchtend von dem dargetan wird, der sie wagt. Ist das geschehen? Wir werden es sehen.

Die Verfasserin geht bei ihrem Versuche von dem Begriffe „Zentrierung“ aus (p. 5 u. ö.). Der Mensch muß, soll er sittlicher Charakter sein, soll sein Leben unter dem Gesichtspunkt der Tugend einheitlich geordnet sein, in sich „einen Hauptpunkt tragen, zu dem sich als zu ihrer einheitlichen Wurzel alle anderen Teile oder Gegebenheiten sich zuwenden, und zwar im Verhältnisse der Über- und

¹ Das im Druck Hervorgehobene rührt, wenn nichts Besonderes bemerkt ist, von der Verfasserin her.

Unterordnung“ (p. 3), „daraus ergibt sich als unabweisliches Postulat einer vollständigen seelischen Geschlossenheit, daß das Verhalten des Menschen einem Ideale zugerichtet sein muß, denn dadurch wird in der Tat der obige Sachverhalt begründet und die Konstanz seiner „Zentrierungen“ hervorgerufen und erhalten, es werden die Bewegungsrichtungen seiner inneren Fähigkeiten einheitlich (vgl. p. 5). Von diesem fraglos ganz richtigen Grundprinzip ausgehend, bezeichnet die Verfasserin ganz in Übereinstimmung mit allen Theologen als diesen zur „Zentrierung“ einzig verwendbaren Hauptpunkt die „vollkommene Gottesliebe“; „sie bedingt das Grundgesetz der inneren Zentrierung: Gott über alles und alles in Gott (p. 8). Auch die Natur der theologischen Liebe, insoferne Gott deren Urheber, Beweggrund und Zweckursache ist, bestimmt die Verfasserin p. 11 ganz richtig und in sehr schöner Art. Die zu erhebenden Bedenken beginnen erst, wo die Verfasserin eine Ableitung aller Tugenden aus der Gottesliebe versucht (p. 15—32). Diese Ableitung kann, wie sofort einleuchtet, eine Ableitung rein kausaler Art sein; unter dem Einfluß der in das Herz eingepflanzten Gottesliebe entschließt sich der Mensch zur Übung aller Tugenden; deren Natur ist damit durchaus noch nicht bestimmt; wir haben hier eine rein psychologische Betrachtungsweise, die uns aber offenbar gar nichts nützt, zu scharfen, genauen Bestimmungen des Wesens der Tugenden, zu einer unanfechtbaren Abgrenzung der einen Tugend von der anderen. Gewissermaßen kausal ist die Ableitung aller Tugenden von der Gottesliebe auch dann, wenn man daran denkt, daß in der übernatürlichen Ordnung von Gott, als der äußeren Ursache, einem Menschen zugleich mit der Gottesliebe alle Tugenden eingegossen werden können, was tatsächlich der Fall ist bei der Rechtfertigung des die Taufgnade erhaltenden unmündigen Kindes¹. Die Verfasserin sucht aber die Ableitung der Tugenden in der Weise, daß diese Ableitung für die Tugenden ein System schafft, und deshalb kann die erwähnte kausale Ableitung für sie nichts bedeuten — ebensowenig wie für jeden Thomisten — und sie muß deshalb nach Momenten suchen, die fest und un-

¹ Diese Ableitung ist nur in beschränktem Sinne kausal unter Rücksicht auf die Gottesliebe, weil diese ja nicht ursächlich sich betätigt.

wandelbar die Ableitung der Tugenden aus der Gottesliebe verursachen. Diese Elemente findet sie nun teils in rein psychischen Verhaltensweisen, teils in Objektivem in Verknüpfung mit Psychischem. Es ist nun sofort ersichtlich, daß, wenn das Gesagte zutrifft — und es soll nachher gezeigt werden, daß es zutrifft —, kein einheitliches System der Tugenden resultiert, sondern zwei Systeme die Folge sind; das eine fußt auf der rein psychischen Betrachtungsweise, das andere folgt aus dem, was die Verfasserin der Objektivität entlehnt¹.

Es läßt also die Verfasserin rein psychische Elemente zur Verwendung gelangen! Sie tut das, wenn sie schreibt: „Aus der Fähigkeit, von einem genügend stark und konstant wirkenden Zentrum aus sowohl die Vorstellungen und Gefühle, als die motorischen Impulse und Entladungen (durch kräftige ausdrückliche Zielsetzung, von der starke determinierende Tendenzen und eine Reihe latenter Einstellungen, Bahnungen, Hemmungen usw. ausgehen müssen) zu regulieren (bzw. auch dadurch zu transformieren oder — im Sinne der Abstraktion von sich sogar bis zur Selbstentäußerung — zu annullieren), und zwar so zu regulieren, daß eben der zugrunde liegende Gesamtstatus sich als Einzelhabitus auch in solchen Lebensalternativen und Situationen behauptet, die eine Gefahr an den Menschen heranzubringen, einen seinem Gesamtstatus feindlichen Habitus anzunehmen, geht ein Beherrschen der in Frage kommenden intellektuellen volitionalen und emotionalen Möglichkeiten des Seelenlebens hervor, das wir zusammenfassend als *σωφροσύνη* bezeichnen wollen. (Tugend der Selbstbeherrschung, wobei das „Selbst“ in so weitem Sinne gemeint ist, daß darunter die Beherrschung des „Selbst“ nach allen psychologisch in Betracht kommenden Richtungen begriffen ist) (p. 16). Ebenda: „Die der Konstanz eines

¹ Daß die Verfasserin das Objektive nicht als rein Objektives zur Verwertung anwendet, sondern es mit dem Psychischen verknüpft, ist offenbar ein großer Verstoß gegen die Gesetze der Logik. Wie können zwei disparate Ursachen in genere causae formalis ein einheitliches Gebilde zuwege bringen! Wie kann Objektives in Verknüpfung mit Psychischem, wenn auch nur bezüglich eines Teiles der Tugenden, eine scharf bestimmende Gesamtansicht begründen? Ist das Psychische als solches irrelevant, weshalb es dann anwenden! Wenn nicht, wie kommt es dann zur Einheit zwischen ihm und dem Objektiven?

zentral wirksamen Gesamtstatus entsprechende Konstanz der einzelnen Momenthabitus, der Einstellungen usw. bewirkt im Verhältnis zu den Personen, Gegebenheiten und Situationen der Außenwelt das Konstant- oder Treusein (Tugend der Treue).“ Auch das ist eine rein psychologische Bestimmung, da die Personen und Gegebenheiten nur im allgemeinen eine Funktion ausüben und so rein äußerlich die Materie eingeben, bezüglich derer sich die seelische Konstanz betätigt. Dasselbe gilt bezüglich der Tugend, die die Verfasserin gleich folgen läßt: „Die der Stärke (Intensität oder Eindringlichkeit) der zentralen Wirksamkeit eines Gesamtstatus entsprechende Kraft der Einzelhabitus und Einstellungen usw. bedingt insgesamt ein sich nach außen zur Geltung bringendes seelisches Starksein (Tugend der Seelenstärke oder des Starkmutes)“ (p. 16).

Das sind die Tugenden, die die Verfasserin in rein psychologischer Betrachtungsweise als eine zusammenhängende Gruppe uns vorführt. Es ist nun bezüglich dieser Gruppe folgendes zu bemerken:

1. Die differenzierenden Merkmale schließen einander nicht aus, was doch nach den Regeln einer logisch zulässigen Divisio unumgänglich ist. Ist das „Treusein“ denkbar ohne Selbstbeherrschung? Ist das Treusein in dem sittlicher Schwäche und Gefährdung ausgesetzten Menschen nicht dem Begriffe nach Selbstbeherrschung? Ferner: Sind Treusein und Starksein wesentlich verschiedene Momente? Und besagt die Selbstbeherrschung aus dem vorhin angegebenen Grunde nicht dem Begriffe nach Stärke? Und ist Stärke nicht etwa Selbstbeherrschung bei dem in sittlichen Gefahren sich behauptenden Menschen?¹ — Es ist also nichts mit der von der Verfasserin in rein psychologischer Betrachtung konstruierten ersten Tugendgruppe. Wohin diese Betrachtungsweise führt, zeigt schlagend die Definition von der Tugend der Gerechtigkeit, die uns die Verfasserin p. 17 schenkt. Sie gibt zunächst den psychologischen Boden an, aus dem die Gerechtigkeit erzeugt

¹ Streng begrifflich faßbar wären Konstanz und Treue nur mit Beziehung auf ein scharf umschriebenes Objekt; wird das nicht gegeben, so erübrigt nur zu sagen, daß Konstanz und Treue allen Tugenden transzendentaliter zukommen. Man kann ja schließlich die verschiedenartigsten Elemente unter einem Namen einen, aber was hat man damit wissenschaftlich gewonnen? Nichts!

wird. „Mit einem zentral und stark wirksamen Gesamtstatus von der Modalität, daß das Verhalten des Menschen einem Ideal zugerichtet ist, verbindet sich naturgemäß die Möglichkeit der Selbstabstraktion“ (p. 16f.). „Kommt zu dieser eine intellektuelle Zentrierung in aktivem Sinne hinzu, d. h. nicht das Zentriertsein, sondern das Erfassenkönnen des Zentriertseins anderer Menschen, Situationen (sic!) usw. in Verbindung mit dem Willen, genannte beide Fähigkeiten zu aktualisieren, so ergibt sich im Verhältnis zu inneren sowohl als zu äußeren Gegebenheiten das, was schlechthin mit Gerechtheit (objektivsein) bezeichnet zu werden pflegt“ (p. 17). — Von allem anderen abgesehen, ist es ganz unerfindlich, wie aus dem Willen, einerseits Selbstabstraktion zu üben und andererseits das Zentriertsein anderer Menschen der objektiven Lage gemäß zu erfassen, notwendig eine Tugend soll entstehen? Kann dies Streben nicht auch rein intellektuellem Trieb entstammen¹?

Wenden wir uns nun zu der anderen Gruppe von Tugenden, bei deren Gewinnung die Verfasserin Objektives herbeizieht, wenigstens mitherbeizieht neben psychischen Momenten. Sie schreibt: „Die Fähigkeit, vom Bewußtsein des eigenen Status aus in die Status oder Habitus anderer Menschen, besonders (aber nicht ausschließlich) mit Rücksicht auf ihren religiösen Status, oder in die Gestalten oder Eigentümlichkeiten von Situationen sich einzufühlen, in Verbindung mit einem gefühlsbetonten Grenz- oder Distanzbewußtsein, vermag dem Verhältnis des Menschen sowohl gegenüber seinem Ideal als auch seinen Mitmenschen gegenüber eine Charakteristik zu geben, die sich aus Momenten zusammensetzt, die dem Staunen (admiratio), der Furcht oder Scheu (verecundia) und der Pietät gemeinsam sind und die deshalb als Ehrfürchten zu bezeichnen ist“ (Tugend und Ehrfurcht) (p. 17).

¹ Zum wenigsten hätte hier die Verfasserin die Verbindung mit der Gottesliebe als dem ausschlaggebenden Element bewerkstelligen müssen. Aber diese Tugend kann allerdings nicht zu einer besonderen Tugend machen, was an und für sich dem tugendlichen Gebiet nicht angehört. Es wird ganz und gar der Sphäre der Gottesliebe anheimfallend; nur was an sich Tugend ist, bleibt auch Tugend besonderer Art unter dem Einfluß der Gottesliebe als von dieser herührender actus imperatus.

Es sei gleich hier eine Bemerkung gemacht, die noch öfters am Platze ist und deshalb hier, wo sie auch am Platze ist, vorweg genommen werde! Die Verfasserin ist von der Tendenz beherrscht, Seelenereignisse und Seelenzustände guter Art als „Tugenden“ zu bezeichnen. Aber das dient nicht zur Abgrenzung der Inhalte, sondern zu deren Verwischung, zur Grenzverkenntung und zur Durcheinanderwürflung der Inhalte. Der Wissenschaft ist mit einem solchen Vorgehen keineswegs gedient.

Aber sehen wir uns die Definition der Tugend der „Ehrfurcht“ an, die die Verfasserin eben gegeben hat. Sie soll dem Menschen nach der Verfasserin die richtige Stellung vor allem gegenüber seinem Ideal verschaffen. Aber ist nicht diese Stellung durch die Gottesliebe gewonnen? Wir hörten ja selber die Verfasserin dies aussprechen auf p. 8 ff. Das Gefühl der Ehrfurcht kann also höchstens Begleitgefühl sein! Aber mit noch mehr Recht wird man sagen, daß es der Gottesliebe vorausgeht und einfach zur adoratio gehört, die, allgemein genommen, definiert wird: „Honor exhibitus alteri propter superiorem ejus excellentiam in protestationem nostrae erga eum submissionis“ (vgl. Dr. Prümmer O. P.: „Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae. t. II nr. 983) und der notwendig der Affekt der Ehrfurcht sowie der des Staunens und der Furcht beigesellt ist, ja selbst auch der Affekt der Pietät, insoferne diese, in etwas weiterem Sinne genommen, nicht allein dem übernatürlichen Menschen zukommt. Dann sagt die Verfasserin, die Ehrfurcht sei eine Fähigkeit, die es dem Menschen ermögliche, sich in die Status oder Habitus anderer Menschen „einzufühlen“, und spricht wiederum mit Emphase von einem gefühlsbetonten Grenz- oder Distanzbewußtsein; ich meine, man solle in der Philosophie, die Anschluß an die Kirche sucht, doch nicht mehr von einem Gefühlsvermögen reden, das Gefühl von Grenzen, dem von Grenzen Umschlossenen oder nicht Umschlossenen, von eigenen Situationen und denen anderer Personen reden; was wir allein kennen, sind Fähigkeiten des Erkennens und Wollens. In der Tugendlehre ist es wahrhaftig auch notwendig, so zu verfahren; wir geraten sonst ins Subjektive, betreten einen schwankenden Boden; dem einen wird es gegeben sein, sich einzufühlen, dem anderen ist es versagt. Über all dies Bedenkliche kommen wir nur hinaus,

wenn wir durchaus der psychologischen Klassifizierung der Tugenden Valet sagen. Es wird uns dann nicht einfallen, eine Tugend aus verschiedenen Momenten sich zusammensetzen zu lassen, aus „Staunen“, „Furcht“, „Pietät“, wie es hier geschieht. Zur Bestimmung der Tugend der Weisheit, auf die die Verfasserin nunmehr zu sprechen kommt, verwendet sie sogar sechs Elemente: die Tugend des „Gutseins“¹, die Tugend der „Treue“, die der „Starkmut“, die der „Selbstbeherrschung“, die der „Gerechtigkeit“, die der „Ehrfurcht“. „Eine Kooperation aller von 1 bis 6 genannten seelischen Fähigkeiten und Möglichkeiten in qualitativ und intensiv optimaler Reinheit ergibt nach unserer Meinung denjenigen psychischen Tatbestand aus dem, als dem hierfür gegebenen Anknüpfungspunkt für die göttliche Gnade das Weisesein aktualisiert wird (Tugend der Weisheit)“, p. 17. Es muß die Verfasserin gleich im folgenden zugeben, daß bei ihrem psychologischen Aufbauversuch von den verschiedensten Enden her Elemente verwendet werden müssen und gar mannigfaltige Kombinationen möglich sind. „Zwischen diesen Prinzipaltugenden sind natürlich im einzelnen psychologische Bezüge mannigfacher Art vorhanden, und zwar so, daß z. B. psychologische Bestandteile einzelner Prinzipaltugenden sich auf Folgen von Kombinationen anderer Prinzipaltugenden zurückführen lassen könnten.“ — Und wiederum: „In diese Siebenzahl der Prinzipalverhaltensweisen scheinen sich bei genauer Betrachtung alle anderen denkbaren und realisierbaren sittlichen Tugenden als Unterbegriffe einordnen zu lassen, bzw. stellen sich letztere dar als Modifikationen oder Kombinationen dieser sieben Prinzipaltugenden.“ Aber ist ein solches Verfahren zur Gewinnung von Tugenden nicht ebenso kompliziert, wie ein Verstoß gegen die wissenschaftliche Forderung einer festen Bestimmungsnorm für alles, was in ein System sich eingliedern soll? Die Verfasserin verwendet alle möglichen psychischen Akte, denen eine scharfe Definition nicht zuteil wird, zur Konstruierung von Tugenden, wie sich gleich wieder zeigen wird.

¹ „Diejenige Qualität des Spezialhabitus, die aus einem zugrundeliegenden, zentral wirksamen Gesamtstatus des Verhältnisses der Persönlichkeit zu ihrem Ideal (also zu Gott als ihrem höchsten Gute) im Verhalten zu Personen und Dingen der Außenwelt gesetzmäßig folgt, nennen wir das Gut sein (Tugend des Gutseins)“, p. 15 f.

P. 19 heißt es: „Von der Dankbarkeit sind wesentliche Bestandstücke in den Prinzipaltugenden der Gerechtigkeit, des Gutseins und der Treue enthalten.“ — Da man doch annehmen muß, daß die Verfasserin die Dankbarkeit adäquat bestimmen, also definieren will, so will der angeführte Satz besagen, daß alle wesentlichen Bestandteile der Dankbarkeit sich auf Gerechtigkeit, Gutsein und Treue verteilen. Aber kann man nicht mit ebensoviel Recht sagen, daß das „Gutsein“ aus Dankbarkeit, Gerechtigkeit und Treue sich zusammensetzt, als sagen, daß Dankbarkeit, Treue (vgl. p. 16, nr. 2 der Schrift), Gerechtigkeit (vgl. p. 17) auf „Gutsein“ zurückzuführen seien? Die rein psychologische Betrachtungsweise macht eben, daß für das Gleiche sich verschiedene Gesichtspunkte geltend machen lassen, was unmöglich ist — zum großen Vorteil für eine streng wissenschaftliche Betrachtung unmöglich ist —, wenn die Systematik der Tugenden *ex parte obsectorum* genommen wird. Dabei ist es dann auch angängig, eine Tugend an eine andere anzunähern, insoferne ihr Objekt nicht voll an das Objekt der anderen heranreicht; dann haben wir die sogenannten *partes potentiales* (vgl. Thom. S. II. II. qu. 48 a. 1); bei ihnen finden wir also ein viel tiefergehendes Verhältnis zu anderen Tugenden als bei der Verfasserin; es ist scharf bestimmt, folglich ganz und gar eindeutig und nicht umtauschbar; nicht transzendental für mehrere Tugenden, wie das für „Konstanz“ und „Stärke“ zutrifft, die bei jeder Kardinaltugend wie bei jeder theologischen Tugend anzutreffen sind. Wenn man also streng begrifflich die Dankbarkeit fassen will, so erübrigt nur, sie mit Thomas (II. II. qu. 80) als *pars potentialis* der *iustitia* zu fassen und ihr die Konstanz und Treue nur als notwendige psychologische Begleiterscheinungen zuzuweisen, wenigstens für den Vollkommenheitsgrad dieser Tugend.

Dann bestimmt die Verfasserin die Opferwilligkeit als „gründend in psychologischen Gegebenheiten der an vierter und erster Stelle angeführten Prinzipaltugenden“, d. h. der „Selbstbeherrschung“ und der Tugend des „Gutseins“. Aber ist „Opferwilligkeit“ nicht eine psychologische Gegebenheit, die jeder Tugend zukommen muß und die sich auch aus dem Begriff jeder Tugend ohne weiteres ergibt, insoferne ja jede Tugend in dem gefallenem Menschen gegen Gefahren und Schwierigkeiten anzukämpfen hat und

ihm somit Verzicht und Mühe auflegt? Aber, wird man sagen, dann ist es auch nicht angängig, die Starkmut mit dem Aquinaten als eine spezielle Tugend zu bezeichnen, da es ja ebenfalls keiner Tugend erspart werden kann selbst gegen große Beschwerden sich zu wenden? Wird nicht jede Tugend im Zustande der Vollkommenheit wenigstens aus sich so ausgereift sein, daß sie das erfüllen kann, was Thomas der Stärke zuschreibt: *retinere voluntatem in bono rationis contra maxima mala?* (2. 2. qu. 123a. 4 c.) Weshalb also eine eigene Kardinaltugend mit Thomas postulieren? Die Antwort darauf ist, daß die „*ratio ardui*“ mit Bezug auf die *pars irascibilis* mit Recht als *objectum formale* betrachtet werden kann, während bei der *prudencia*, der *iustitia* und der *temperantia* eben bloß begrifflich die besondere „*honestas*“ des Objektes bezeichnet erscheint, so daß sie in diesem Betracht mit der *ratio ardui* begrifflich nichts zu tun haben. Die alltägliche oder gewöhnliche Opferwilligkeit liegt also in jeder Tugend ohne weiteres indirekt ausgesprochen, weil Tugend nichts anderes ist als eine Kraft zur Regulierung dessen, was der Regulierung sich zu entziehen strebt; aber die außerordentliche und zu Heroischem befähigende Kraft liegt nicht von selbst in dem Begriff der Tugend vor, auch nicht einmal in dem Begriff der Tugend im Vollkommenheitszustand, weil eben das Heroische über das gewöhnliche Maß des Menschlichen hinausgeht, mit dem es die Tugend zu tun hat.

Und hat die Verfasserin recht, wenn sie die Opferwilligkeit mit der Selbstbeherrschung in innere Beziehung bringt? Sind Selbstbeherrschung und Opferwilligkeit nicht bloß verschiedene Namen für dasselbe? Die Verfasserin hat ja selbst der Selbstbeherrschung das zugeschrieben, daß der Gesamtstatus als Einzelhabitus sich auch in solchen Lebensalternativen und Situationen behaupten könne, die eine Gefahr an den Menschen heranbringen, einen seinem Gesamtstatus feindlichen Habitus anzunehmen. Eine solche Gefahr kann doch nur durch Opferwilligkeit beschworen werden.

Bezüglich der „Demut“ dann ist nicht einzusehen, wie diese, wie die Verfasserin will, eine Modifikation der Tugend des „Gutseins“ sein soll; diese bezieht sich doch nach der Verfasserin selber (p. 15 f.) auf „Personen und Dinge der Außenwelt“, während die Demut begrifflich unmittelbar auf

Gott geht, „*humilitas secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit*“ (2. 2. qu. 161 a. 1 ad 5), so daß einer demütig sein kann, ganz abgesehen von Erniedrigung vor Menschen. Auch ist es nicht richtig, daß die Demut, wie die Verfasserin (p. 20) will, „Erkenntnis des eigenen sittlichen Unwertes sei“; sie ist das nur unter der Voraussetzung der Sünde; hatte aber die Mutter des Herrn keine Demut? Auch ist es nicht richtig, daß die Demut begrifflich Erkenntnis sei; sie hat es begrifflich mit dem Strebevermögen zu tun, wie Thomas ausdrücklich (2. 2. qu. 161 a. 1 c.) lehrt. P. 23 dann faßt die Verfasserin die Demut als Herzenshingabe auf; aber das ist doch ein sehr zweideutiger Ausdruck, es zeigt dies alles, wie verkehrt es ist, Erkenntnisse und Strebungen im Innenleben, mögen sie auch bloß Begleiterscheinungen zu einem anderen sein, als Tugenden zu fassen; die psychologische Betrachtungsweise verfällt leicht dem Fehler, das, was sie antrifft, übermäßig zu werten.

Von der *prudentia* schreibt die Verfasserin p. 20, sie „gründe als Einsicht des Verstandes bezüglich des zu Tuenden oder zu Unterlassenden in 5 und in 4“, also in der „Möglichkeit der Selbstabstraktion“ und in der „Tugend des Gutseins“, insoferne letztere es ermöglicht, im Verhalten zu den Personen und Dingen der Außenwelt recht zu handeln. Aber hat die *prudentia* denn notwendig mit der Außenwelt zu tun? Kann sie nicht auch das Innenleben regulieren, z. B. den rechten Gebrauch der Phantasie, das Studium usw.? Und was soll die „Selbstabstraktion“ der Klugheit vermitteln? Sie ist höchstens da verständlich, wo die Klugheit es nicht mit dem Individuum als Individuum, sondern in seinen Beziehungen zu anderen zu tun hat, die eine solche fordern könnten — und wäre da nicht vielmehr die Tugend der Gerechtigkeit mitbeteiligt? Und das gleiche dürfte bezüglich der Tugend des „Gutseins“ gelten!

Die *continentia* „als das innere Zusammengehaltensein besonders (aber nicht ausschließlich) mit Hinblick auf das ganze Gebiet sinnlicher Regungen wurzelt in 4 und in 6“, also in der *σωφροσύνη* = Selbstbeherrschung, und in der Tugend der Ehrfurcht. Aber ist der Ausdruck: „das innere Zusammengeschlossenensein“ nicht ein recht unklarer

und vieldeutiger Ausdruck, so ungefähr wie das die moderne Denksphäre beherrschende Wort „Kultur“? Wie kann es also für eine Definition verwendbar sein, die doch so scharf, so eindeutig als nur möglich sein soll? Gibt nicht jede Tugend ein partielles inneres Zusammengeschlossensein? Soll nun der Komplex von all dem eine besondere Tugend ausmachen? Unmöglich! Und wird nicht das „innere Zusammengehalten“ nicht unmittelbar schön durch die *σωφροσύνη* importiert, da diese nach der Verfasserin eine von einem genügend stark und wirksam sich betätigenden Zentrum ausgehende Macht besagt, den Gesamtstatus als Einzelhabitus auch in allen Lebensalternativen und Situationen sich behaupten zu lassen, die für das sittliche Leben eine Gefährdung enthalten können! Es ist da wirklich nicht abzusehen, wie da noch Raum für die *continentia* auch nur insoferne sein soll, als diese nicht allein aus der *σωφροσύνη* entsteht, sondern auch noch einer anderen Tugend, nämlich der Ehrfurcht, benötigt. Und ist diese nicht Voraussetzung oder Begleiterscheinung bei allen Tugenden als Gefühl der Ehrfurcht vor Gott?

Der *Continentia* läßt dann die Verfasserin die *castitas* als eine habituell begierdefreie Seelenverfassung entspringen, die den Leib heiligen will. Aber es ist doch irrig, das habituelle Freisein von Begierden als zum Wesen der *Castitas* zu bezeichnen! Das widerspricht doch jeder Erfahrung, auch dem, was wir von vielen Heiligen wissen; was zum Wesen einer Tugend gehört, kann jedoch nicht fehlen; aber wir wissen von genug Heiligen, daß sie lange und schwere Kämpfe gegen sinnliche Begierden zu führen hatten, nicht bloß zeitweilige Versuchungen zu bestehen hatten, was die Verfasserin für allein (in der Anm.) mit der *Castitas* für vereinbar hält. Die Kirche betrachtet es als eine außerordentliche Gnadengabe, wenn Heilige habituell von solchen Dingen frei waren. Nach der Verfasserin entspringt die *Castitas* „vor allem der Ehrfurcht und erst in zweiter Linie der *σωφροσύνη*“ (p. 30) und für diese Meinung beruft sie sich auf die Worte Augustins (Conf. X, 29): „Per continentiam colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus.“ Aber wer wird denn nach einer Wirkung, welche eine Tugend hat, sofort die Definition der Tugend geben? Man kann das doch nur, wenn die primäre Wirkung der Tugend ins Auge gefaßt

wird; aber um diese zu finden, muß man, wenn von den Kardinaltugenden die Rede ist, vorher schon gefunden haben, was sie im Menschen in Ordnung zu halten haben; dann erst kann man die Wirkung genau bestimmen; wenn man weiß, daß die *Castitas circa delectationes venereorum* ist (2. 2. qu. 161 a. 3), dann weiß man auch sofort, was ihre spezifische Wirkung bei diesem und jenem ist, bei den Verheirateten und bei den Unverheirateten, ferner daß die allgemeine Wirkung der Tugend ist: *uti rationabiliter his delectationibus, si uti licet*¹. Übrigens widerspricht dem auch Augustinus a. a. O. nicht; er will ja nur eine entferntere Wirkung der *castitas* angeben und das ist die von ihm bezeichnete unstreitig, da sie vor allem den Menschen zu vergeistigen und so in Richtung auf den ungeschaffenen Geist zu versetzen vermag, wie denn auch Thomas sagt: „in delectationibus, circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis“ (2. 2. q. 162 a. 4).

„Der Gehorsam als eine durch den Gesamtstatus gebotene Unterwerfung des eigenen Willens unter den göttlichen Willen oder auch unter einen menschlichen Willen, dessen Autorität auf Gottes Willen zurückführt, wurzelt in 4 und in 1 und in 6“ (p. 21), also in den Tugenden des „Gutseins“, der *σωφροσύνη* und der Ehrfurcht. Näher äußert sich die Verfasserin über den Gehorsam p. 24 f. also: „Einer besonderen Motivierung bedarf die Auffassung des Gehorsams als Modifikation der *σωφροσύνη* sowohl als des Gutseins; es erschien fürs erste fraglich, ob derselbe nicht als selbständige Prinzipaltugend anzusehen und die ihm zugrundeliegende psychische Fähigkeit der absoluten Hingabe bis zur Selbstentäußerung als eine achte psychische Hauptmodalität aufzufassen wäre. Aber schließlich mußte letzterer Standpunkt in Anbetracht folgender Sachlage aufgegeben werden:

a) In den meisten Fällen ist die Selbstentäußerung beim Gehorsam nur eine partielle.

b) In vielen Fällen ist selbst diese partielle Selbstentäußerung nur transitorisch, d. h. der Habitus oder die Einstellung des Gehorsams überdauert das Phänomen der Selbstentäußerung.

¹ Thomas sagt: *regula temperantiae sumenda est secundum necessitatem praesentis vitae* (2. 2. q. 141 a. 6).

c) Selbst im seltenen Falle völliger und andauernder Selbstentäußerung ist diese gleichfalls als Modifikation der mit Gutsein vereinigten *σωφροσύνη* auffaßbar, sobald man sich darüber klar wird, daß jeder Habitus freiwilliger Willensentspannung als psychischer Tatbestand Produkt der Regulierfähigkeit der Seele ist.

Halten wir zunächst fest, daß nach Thomas der Gehorsam zur *iustitia* als *pars potentialis* gehört (2. 2. qu. 80 a. un.). Ist es nun nicht eine viel schärfere Fassung, zu sagen, Gehorsam üben sei eine Art von Gerechtigkeit gegenüber dem, der eine Herrschaft über den Willen eines anderen hat, als ihn vom „Gutsein“ gegenüber anderen abzuleiten?

Ist die „Ehrfurcht“ etwas anderes als Voraussetzung gegenüber dem Gehorsam? Und ist die Ehrfurcht formell auf den, dem sie gebührt, nach der Rücksicht des Anerkennungswerten Machtbereiches über den Willen bezogen? Ist nicht auch der erwachsene und selbständig gewordene Sohn noch zur Ehrfurcht gegenüber seinen Eltern verpflichtet? Aus dem aber, was bloße Voraussetzung für ein anderes ist, kann dies andere sicher nicht unmittelbar abgeleitet werden, und was nicht zu einer bestimmten Leistung für alle verpflichtet, kann nicht als Quelle für diese Leistung schlechthin angesprochen werden.

Dann sagt die Verfasserin (p. 25), dem Gehorsam liege die „psychische Fähigkeit der absoluten Hingabe bis zur Selbstentäußerung zugrunde“. Aber das trifft doch bezüglich des den Menschen zu leistenden Gehorsams nicht notwendig zu; es erkennt das dann einige Zeilen später die Verfasserin selber auch an, wenn sie schreibt: „In den meisten Fällen ist die Selbstentäußerung beim Gehorsam nur eine partielle“ (= beschränkte); aber weshalb dann den übertriebenen Ausdruck „Selbstentäußerung“ wählen? Und wenn die Selbstbeschränkung nur in *sensu diminuto* Quelle des Gehorsams ist, nun so ist es unerlaubt, dieselbe ohne beschränkenden Zusatz als Quelle des Gehorsams zu bezeichnen, wie das die Verfasserin tat. Aber gar „das Phänomen der Selbstentäußerung“, also den Akt, als Prinzip des Gehorsams auch nur zur ersten Diskussion stellen, wie das die Verfasserin bei der Begründung für ihre endgültige Stellungnahme auf p. 24 f. mit dem Satze tut: „In vielen Fällen ist selbst diese partielle Selbstentäußerung nur transitorisch, d. h. der Habitus oder die Einstellung des Gehorsams über-

dauert das Phänomen der Selbstentäußerung“ — das ist doch wahrhaftig ein Standpunkt, von dem aus man die Tugenden nicht als feste Habitus gewinnen kann. Aber zu solchen Irrungen führt wie von selbst ein psychologischer Versuch, der nicht unverrückbar an der unverrückbaren Objektivität orientiert ist.

Von der Wahrhaftigkeit schreibt die Verfasserin folgendes: „Die Wahrhaftigkeit, ein Geschlossensein in der Erfülltheit vom Zentrum her, bedingt, daß nicht Handlungen und Überzeugungen, bzw. Meinungen widerspruchsvoll einander gegenüberstehen, ebenso wie die Reinheit auch Reinheit im Verhältnis von Denken, Wollen und Handeln derart verlangt, daß jede Heuchelei ihrem Wesen widersprechen würde.“ Dieses Fehlen des Widerspruches zwischen Handlungen und Überzeugungen ist sicher etwas ganz Transzendentes, das allen Tugenden zukommt. Enger faßt sie die Wahrhaftigkeit, wenn sie schreih: „Sie ist die Einstimmigkeit von Worten, Gebärden und Taten mit der inneren Überzeugung.“ Gewiß! Aber wie soll diese im „Gutsein“ und in der „Selbstabstraktion“ wurzeln, wie die Verfasserin auf p. 23 will?

„Die Diskretion, eine Feinheit und Sicherheit des Gefühles und der Einfühlung in Sachlagen, die sowohl das innere wie das äußere Leben betreffen können, ist eine Modifikation von 6 in Verbindung mit 1 und 5“ (p. 21), also von „Gutsein“ und der „Selbstabstraktion“. Ich meine, a) daß die Diskretion nicht notwendig eine Tugend sein muß; sie kann auch bloße angeborene und ausgebildete Fähigkeit intellektueller Natur sein; im Grunde genommen, ist die von der Verfasserin gewollte Diskretion nichts anderes als tiefere Menschenkenntnis, gestellt in den Dienst der Liebe; aber das läßt sie doch nicht schon eine eigene Tugend sein! Es hat bezeichnenderweise Thomas auch nichts über diese sogenannte Tugend geschrieben. — Endlich schließt die Verfasserin ihr Tugendsystem mit der Anreihung der Weisheit. Sie ist ihr (p. 25 f.) eine „Potenz und Tugend, die die Krone aller Tugenden darstellt“; aber dann kann sie auch nicht bloß „eine Kooperation der sämtlichen qualitativ und quantitativ eminent gesteigerten seelischen Hauptmodalitäten“ sein (ebd). Auch zum Glauben kooperieren Verstand und Wille; aber wer wird deshalb den Glauben als aus dieser Kooperation hervorgehend definieren?

Und wenn auch die Weisheit auf das gesamte Tugendleben Einfluß nimmt, so ist es doch logisch nicht angängig, sie **in** diesem begrifflich bestehen zu lassen.

Nun mögen die theologischen Tugenden, die die Verfasserin gleichfalls einbezieht, in ihrer Behandlung noch einer Prüfung nach dieser Behandlung unterworfen werden.

Den Glauben nennt die Verfasserin auf p. 40 deshalb ein Sehen, weil er die „Hingabe der menschlichen Erkenntnis an die ewige Wahrheit und Liebe“ sei. Aber diese Leistung des Menschen ist nur Voraussetzung für das, was Gott bei solcher Eingabe dem Geiste vermittelt¹; das ist, daß er den Menschen unmittelbar — natürlich nicht nach der vom Ontologismus gewollten Art — an seiner Erkenntnis teilnehmen läßt, die ein Schauen ist; das lumen fidei, das nur Gott geben kann, nennt der hl. Thomas eine „imperfecta participatio luminis divinitus infusi“, die sich, dem status viae entsprechend, von der perfecta participatio im lumen gloriae nur dadurch unterscheidet, daß sie nicht wie diese „ducit in visionem horum, ad quorum cognitionem datur“ (Qu. disp. de Verit. qu. 14 a. 1 ad 2). Also nur in beschränktem Sinne kann die Glaubenserkenntnis ein Sehen genannt werden, insofern als sie unmittelbar und nicht mit Hilfe des Geschöpflichen den menschlichen Geist der göttlichen Erkenntnis eint, die ein Schauen ist, ist auch sie ein Schauen, Sehen.

Später verbreitet sich dann die Verfasserin über das „Glaubenserlebnis“, das, sagt sie, „als solches in greifbarer und besser beschreibbarer Form beim Übergang vom Zweifel oder Unglauben zum Glauben vorliegt als später, nachdem das Glaubenserlebnis sich konsolidiert und stabile Gestalt angenommen hat“. Schon hiezu kann nicht geschwiegen werden. Zunächst sei bemerkt, daß das Glaubenserlebnis nur im Empfang des Habitus des Glaubens sich konsolidieren und stabile Gestalt annehmen kann, und ihn gibt allein Gott; nach der Verfasserin möchte man fast meinen, daß der erste Akt des Glaubens — und er ist ja auch selbst wieder ein reines Gnadengeschenk Gottes — durch öftere Wiederholung allein zu einem Habitus des Glaubens führen könnte. Das wäre sehr gefehlt; es könnte so nur

¹ 1. 2 qu. 55 a. 4 ad 6: Virtus infusa causatur in nobis a Deo, sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus.

eine quasi-dispositio ad habitum fidei entstehen. Ferner ist das Glaubenserlebnis nicht besser erfaßbar bei dem Übergang vom Unglauben zum Glauben, sondern allein bei ihm greifbar und beschreibbar; sonst bedeutet den Glauben erleben die Früchte und Segnungen des Glaubens in sich erfahren oder auch in sich erfahren, wie der eingegossene Glaube immer tiefer Wurzel schlägt; da aber davon die Verfasserin nicht sprechen will, bleibt nur das andere übrig, nämlich das Erleben der erstmaligen Gewinnung des Glaubens.

Von diesem Glaubenserlebnis schreibt dann die Verfasserin (p. 46 f.): „Es findet bisweilen blitzartig, bisweilen allmählicher vorbereitet, eine totale Umwandlung, d. h. Umzentrierung der bisher erkenntnismäßig gegebenen religiösen Begriffswelt statt. Alle Einzelbestandteile dieser Welt bleiben zwar die gleichen — aber der Sinn des Ganzen verändert sich plötzlich total, wobei es individuell verschieden sein mag, wie weit der neue Sinn des Totalbildes sich gleichzeitig den Einzelheiten mitteilt und deren Beziehung zum Ganzen scharf in Ausprägung bringt.“ Das ist sicher irrig, wenn bei diesem Erlebnis der Glaubensakt einbezogen erscheint; es ist dann einfach widerspruchsvoll, daß alle Einzelbestandteile der früheren Welt die gleichen sollen bleiben können, der Sinn des Ganzen aber sich total verändern; gewiß braucht die bewußte Umwertung aller früheren Erkenntnisse, Anschauungen, Meinungen bis ins Einzelne noch nicht vorzuliegen, aber daß alle Einzelbestandteile der früheren, dem Glauben feindselig oder in Abneigung gegenüberstehenden Geistesrichtung sollen trotz des Glaubensaktes fortbestehen können, leuchtet nicht ein. Zwar beruft sich die Verfasserin auf ein Erlebnis des bekannten französischen Dichters Claudel, der beide Momente bezüglich seiner als Tatsachen behauptet. „In einem Augenblick war mein Herz bewegt und ich glaubte . . . Die katholische Religion erschien mir immer als dieselbe Sammlung abgeschmackter Legenden, ihre Priester und Gläubigen flößten mir dieselbe Abneigung ein, die bis zum Haß und Abscheu gingen. Das Gebäude meiner Meinungen und Überzeugungen blieb bestehen und ich sah keinen Fehler an ihm.“ Aber ich bin der Ansicht, daß wir in diesen Äußerungen Claudels viel mehr Phantastereien vor uns haben, als jene Erkenntnisinhalte, die er bei jenem

Erlebnis in sich zu gleicher Zeit zu tragen glaubte. Dafür spricht ein offener Widerspruch bei Claudel. Nachdem er nämlich geschrieben, seine Überzeugungen seien dieselben geblieben wie vordem und dabei das Bild eines Gebäudes gebraucht hat, das Bestand behalten habe, sagt er gleich darauf: „Es war nur die Änderung eingetreten, daß ich das Gebäude verlassen hatte.“ Aber dann waren doch auch die Überzeugungen nicht dieselben geblieben! Wie kann man also mit solchen Worten etwas anfangen und sie zur Stütze eines wissenschaftlichen Satzes verwerten?

P. 48, Anm. 2, wird gesagt, die theologische Hoffnung stelle, „psychologisch gesehen, eine Modifikation der Tugend des Glaubens in bestimmten konkreten Situationen des christlichen Innenlebens dar“. Aber was ist das: Eine „Modifikation“ des Glaubens? Gewiß wirkt der Glaube psychologisch zur Erweckung von Akten der Hoffnung; aber das ist doch noch sehr verschieden von dem, was die Verfasserin behauptet.

Zu p. 49: Es ist falsch, zu meinen, daß Glaube und göttliche Liebe sich zurückziehe, sobald die Gnade sich zurückzieht.

Schauen wir nun auf das Bisherige zurück, so muß leider festgestellt werden, daß der Versuch der Verfasserin, psychologisch ein Tugendsystem zu konstruieren, mißglückt ist und mißglücken mußte; denn auch alles Psychologische muß als Psychisches, als Erkenntnisse und dem Erkennen nachfolgende und von ihm abhängige Strebungen, auf Objektives im normalen Leben, zu dem doch sicher das Tugendleben gehört, gehen. Dies Objektive muß also zuvörderst scharf bestimmt werden. Dann allerdings ist noch Raum genug für eine psychologische Betrachtungsweise übrig, indem z. B. untersucht wird, wie die einzelnen Tugenden sich verschlingen oder wie bei den Tugenden die Passiones beteiligt sind oder sein können. Wir scheiden deshalb mit Bedauern von der Schrift, die so viel edles Streben offenbart und auch manches Schöne und sehr Richtige enthält.