

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 8 (1930)

**Artikel:** Über Wesen, Bestimmbarkeit und Ausbildung des Charakters  
**Autor:** Thiel, Matthias  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762197>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 05.10.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Über Wesen, Bestimmbarkeit und Ausbildung des Charakters.

Von Dr. P. Matthias THIEL O. S. B., Maria Laach  
(Rom, S. Anselmo).

---

Vor gut einem Jahre ist bei Herder in Freiburg ein Buch erschienen, das in kürzester Zeit einen verhältnismäßig großen Leserkreis gefunden hat und wohl auch in der Zukunft noch mehr als eine Auflage erleben wird. Es trägt die Aufschrift: «Das Werden der sittlichen Person», mit dem Untertitel: «Wesen und Erziehung des Charakters.»<sup>1</sup> Der Verfasser dieses außerordentlich interessanten Werkes, Rudolf Allers, ein Wiener Arzt und erfahrener Psychotherapeut, hat sich die Aufgabe gestellt, «gewisse Überlegungen zur Frage nach dem Wesen dessen, was wir Charakter nennen, und nach den Wegen, ihn zu erkennen und herauszubilden, weiteren Kreisen zu unterbreiten». (V.) Seine Gedankengänge will er letztlich gründen lassen in drei Fundamenten: in der katholischen Weltanschauung, in dem philosophischen System der «philosophia perennis», und in der Empirie moderner Seelenforschung, insbesondere in der von dem Wiener Arzte Alfred Adler begründeten Lehre der Individualpsychologie. (V.) Denn nach seiner Überzeugung braucht diese nur von allem unnötigen Beiwerk befreit zu werden, um «in ihrem positiven Gehalt» den beiden anderen Fundamenten nicht zu widersprechen. Darum bestehe auch zwischen der Individualpsychologie und der Psychoanalyse ein wesentlicher Unterschied. «Es erscheint uns als völlig ausgeschlossen, daß katholische Philosophie und die in ihr rezipierten Grundwahrheiten des Glaubens je könnten in Einklang gebracht werden mit den theoretischen Voraussetzungen der Psychoanalyse» (275). «Da die letzten Voraussetzungen der Psychoanalyse rein naturalistische sind und die Aufgabe ihrer das ganze System stürzen müßte, ist *jeder Versuch einer teilweisen Rezeption psychoanalytischer Gedankengänge innerhalb katholischer Weltanschauung von vorneherein verfehlt* und aussichtslos (276).<sup>2</sup>»

<sup>1</sup> gr. 8° (VIII-316 SS.); jetzt viertes und fünftes Tausend.

<sup>2</sup> Vom Verfasser selbst unterstrichen und besonders gegen R. Liertz gerichtet.

Im folgenden soll nur auf das eine Ziel Allers näher eingegangen werden : eine Synthese zu finden zwischen der immerwährenden Philosophie und den Ergebnissen der modernen Seelenforschung. Zu diesem Zwecke genügt es, einige Hauptpunkte seines Werkes genauer ins Auge zu fassen. Wenn sich dabei nicht unwesentliche Differenzen zeigen zwischen seinen Ausführungen und der *philosophia perennis*, so möge das kein Grund werden, deshalb diese oder jene zu tadeln oder gar schlechthin zu verwerfen. Die gestellte Aufgabe war zu groß, als daß sie gleich im ersten Versuch ganz befriedigend gelöst werden konnte. Aber was A. nicht durch den ersten Versuch gelungen ist, wird er, so hoffen und wünschen wir, durch einen zweiten oder dritten erreichen.

### I. Wesen und Bestimmbarkeit des Charakters.

In der Einleitung bezeichnet A. die Heranbildung des Charakters mit Recht als ein Hauptziel der Erziehung. Aber wie die Erfahrung täglich lehrt, gibt es auch kaum etwas so Verantwortungsvolles wie das. Daher ist jeder Beitrag zur Frage, wie Lehrer und Erzieher hier am besten vorgehen, eine wahre Wohltat. Was A. bieten will, soll keine theoretische Charakterologie, sondern wesentlich an der Praxis orientiert sein (3). Trotzdem ist der erste Teil über « Das Wesen des Charakters und die Methoden der Charakterologie » durchaus theoretisch gehalten. Charakter nennt A. das, « was einer Person, als dieser einen, einzigen, einmaligen und unwiederholbaren, eigentümlich zukommt » (5). Um von dieser Wortdefinition aus eine Sach- und Wesensbestimmung zu finden, vergleicht er sodann den Charakter mit dem, was wir mit dem Worte Person ausdrücken wollen. Der Sprachgebrauch bringt es mit sich, daß man zwar sagt : ein Mensch hat Charakter, aber niemals : ein Mensch hat Person. Denn « mit dem Worte Person ist offenbar der Mensch in seinem ganzen Sein begriffen. Charakter dagegen muß wohl, wenn anders wir uns der Sprache als Führerin anvertrauen dürfen, etwas an dem Menschen oder an der Person sein » (6). Wäre dieser Übergang ganz richtig, dann müßte auch der Verstand, ja, die Seele nur etwas *am* Menschen sein. Sprechen wir doch von ihnen genau so, wie vom Charakter. Keiner ist sein Verstand, sondern jeder hat seinen Verstand. Daher läßt sich aus dem bloßen Sprachgebrauch nicht mehr beweisen, als daß der Charakter nicht der *ganze* Mensch ist. Das muß auch A. zugeben. Daher fügt er sofort bei, « es könnte der Charakter eine Eigenschaft der Person sein oder ein Teil oder wenigstens ein

Aspekt ihrer, eine bestimmte Art und Weise, in der die Person gesehen, wahrgenommen, beurteilt zu werden vermöchte.» Aber im folgenden schließt er alle diese Möglichkeiten, eine nach der andern, wieder aus. So schreibt er S. 18 : « Der Charakter ist kein Realbestandteil der Person ; er ist nicht einmal eine Eigenschaft ihrer », sondern er stellt « etwas den Handlungen und Verhaltensweisen eines Menschen Gemeinsames » dar. Jede eigentliche Handlung aber greift nach A. « in den Zusammenhang der Welt, des Nicht-Ich, diesen gestaltend ein. Selbst die neben-sächlichste Handlung, das Aufnehmen und In-die-Tasche-Stecken einer Streichholzschachtel zum Beispiel, verändert das Aussehen der Welt ; zumindest vorübergehend wird es sogar durch die bloße Geste, das Mienenspiel, verändert. . . . *Jede Handlung*, in dem von uns gemeinten weiteren Sinne verstanden, *ist daher eine Relation*, die Setzung einer Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich » (19). Folglich muß auch der Charakter in dem gleichen Sinne etwas an der Person sein, wie die Handlungen, deren gemeinsames Element er darstellt.

Diese erste Unterscheidung zwischen Person und Charakter wird von A. noch genauer bestimmt durch eine zweite. Besonders drei Phänomene haben ihn überzeugt, daß der Charakter, im Gegensatz zur Person, wesentlich *wandelbar* ist : nämlich erstens die Tatsache, daß Menschen sich bekehren und auf einmal ein anderes Leben anfangen können ; sodann die Erfolge psychotherapeutischer Behandlung, und drittens endlich die merkwürdige Erscheinung mehrfacher Persönlichkeit, richtiger, eines mehrfachen Charakters in demselben Menschen. Daher lehnt er grundsätzlich jede fatalistische Festlegung des Menschen auf einen bestimmten Charakter oder, wie er sich ausdrückt, auf eine bestimmte Beziehung des Ich zum Nicht-Ich ab. So schreibt er S. 281 : « Wir erkennen, daß zwischen dem « normalen » und dem « neurotischen » Menschen keine prinzipielle Trennungslinie gezogen werden könne, und daß grundsätzlich *jeder Mensch sozusagen « neurosefähig » sei. Eine spezifische Veranlagung zur Neurose gibt es nicht.* » « Grundsätzlich kann die Entwicklung in der Richtung auf die Neurose hin in jedem Falle vermieden und, wenn sie stattgefunden hat, rückgängig gemacht werden » (282).

Aber obgleich A. so den Charakter zu einem wesentlich relativen Merkmal an der Person macht, gibt er doch auf der andern Seite zu, daß « der Charakter, weil ihm eben eine objektiv bestehende Beziehung von Ich und Nicht-Ich zu Grunde liegt, von der Beschaffenheit der Person her mitbestimmt sein muß. Auch sie wird ungemeinen Einfluß

nehmen auf die Art und Weise, wie sich einem Menschen die Gesamtheit der Welten darstellt, ebenso wird sie ausschlaggebend sein für die von vorneherein einem Menschen offenstehenden Richtungen seiner Entwicklung . . . und für die Länge des Weges, die der Mensch in solchen Richtungen überhaupt zurückzulegen befähigt sein mag » (30). Für die Richtigkeit dieser Bemerkung spricht besonders die Tatsache, daß Geisteskranke « in der Remission oder bei Heilung wiederum unverändert sich als diejenigen geben, oder zumindest geben können, die sie vor dem Ausbruche der Erkrankung gewesen waren. Alle Symptome des Verfalles, alle die unerfreulichen Züge des durch die Krankheit verwandelten Charakters sind verschwunden. Während man während der Dauer des Krankheitsprozesses überhaupt nicht mehr des eigentlichen Menschen ansichtig zu werden vermochte, tritt dieser nach der Heilung wiederum, und zwar unverändert, hervor. Diese Wiederherstellung kann in glücklich verlaufenden Fällen so vollkommen sein, daß es auch der sorgfältigen klinischen Analyse, mit Anwendung all der feinen Untersuchungsverfahren, welche experimentelle Psychologie und Psychiatrie ausgebildet haben, nicht mehr gelingt, einen Defekt nachzuweisen. Hieraus ist zu entnehmen, daß *die Person selbst*, dasjenige Etwas, welches den Charakter hat, das hinter allem Tun und Sich-Verhalten steht, *auch von der zerstörenden Hirnkrankheit nicht angegriffen werden könne* » (16). Indessen liegt in der tröstlichen Erscheinung, daß der ursprüngliche Charakter wieder sichtbar wird, noch ein weiterer Schluß begründet. Wir ersehen aus ihr, daß es doch etwas gibt, was man als *angeborenen* Charakter bezeichnen kann. In meiner Schrift über « Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen » (Freiburg i. Br. 1929; Herder), habe ich ihn die Sonderprägung genannt, durch die sich das Individuum von den übrigen Substanzen der gleichen Art unterscheidet, und definiert als die Summe der in einem Menschen liegenden Entwicklungsmöglichkeiten. Den von A. gemeinten « wandelbaren » Charakter dagegen nenne ich den « erworbenen »; er ist nur der in Abhängigkeit vom freien Willen verwirklichte *Teil* des angeborenen. Wendet man diese Unterscheidung an, und legt man zudem die Lehre des hl. Thomas von der substantialen Verschiedenheit der menschlichen Seelen zugrunde, so fallen meines Erachtens alle Unstimmigkeiten in der Erklärung weg. Denn dieser leider viel zu wenig beachtete Teil der thomistischen Philosophie zeigt, daß auch der menschliche Körper vom ersten bis zum letzten Augenblick seines Bestehens einen ganz bestimmten angeborenen Charakter

hat : so sehr, daß nicht einmal Gott ihm eine andere Seele geben könnte, ohne ihn zugleich innerlich mit einem neuen Charakter auszustatten.

Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Charakters im allgemeinen zeigt uns wenigstens den Weg, den wir einschlagen müssen, um den Charakter eines bestimmten Einzelmenschen zu erfassen. Nachdem A. den Charakter als etwas definiert hat, was sich nur *an* der Person, aber *in* deren Handlungen findet, kann dieser Weg für ihn nur mehr über diese letzteren gehen.

Nach A. kann *jede* menschliche Handlung unter einem fünffachen Aspekt betrachtet werden (24). Die beiden ersten Aspekte werden dadurch ermöglicht, daß jede Handlung als Ursache notwendig « mit Folgen, Wirkungen beladen » ist. Diese Wirkungen sind zu einem Teil äußere und zum anderen innere. Ganz allgemein gesprochen, bestehen die äußeren in einer Veränderung des Nicht-Ich. Dieselben bilden den eigentümlichen Gegenstand des ersten Aspektes. A. nennt sie auch den äußeren Teil der Verantwortung und S. 23 schlechthin « Wirkung (auf das Nicht-Ich oder in ihm) ».

« Der andere Teil der Verantwortung, der entsprechend der innere heißen darf, knüpft sich an den Umstand, daß im handelnden Verhalten der Mensch sich selbst in je durch die Art seines Handelns bestimmter Weise eine Stelle in jenen Seinszusammenhängen zuweist oder erwirkt, denen er wesensmäßig angehört »: in der Familie, in seinem Stand, Staat, Volk, im corpus Christi mysticum. « Welche Stellung nun der Mensch in diesen Seinszusammenhängen sich schaffe, wird durch die Art seines Handelns entschieden. In diesem und dadurch erfolgt *die Eingliederung des Menschen in diese Seinsbereiche*. . . . Man kann diesen zweiten, objektiven Aspekt menschlichen Handelns als den der *Darstellung* der Person in den sie konstituierenden Seinsbereichen bezeichnen » (21). Zutreffender nennt A. selbst diesen zweiten Aspekt S. 23 einfach « Stellung (in den verschiedenen, in dem Menschen zusammentreffenden Seinsbereichen) ».

Der dritte Aspekt setzt die beiden ersten notwendig voraus. Denn auch sich selbst vermag der Mensch nur so weit zu erkennen, als ihn die objektive Sphäre seines Handelns widerspiegelt oder darstellt. Der Mensch kann also drittens sich selbst in seinen Handlungen anschauen und nach ihnen beurteilen. « An diesem dritten Aspekt der Handlung haftet die subjektive Verantwortlichkeit als deren erlebnismäßige Repräsentanz, Selbstbilligung oder Selbstverwerfung, das Gefühl getaner Pflicht oder aber begangener Schuld, Ruhe des Gewissens oder Pein

der Reue erscheinen » (21 f.). S. 23 nennt A. diesen *dritten* Aspekt den der « Darstellung (des Selbst an und für sich) ».

« Bleiben die beiden ersten Aspekte der Handlung durchaus im Objektiven und bedeutet der dritte die Objektivierung des Selbst innerhalb des Subjektiven, so stellen sich die beiden letzten als rein subjektive dar. Zwar ist der vierte Aspekt, in welchem die Handlung erscheint, als *Ausdruck* noch gewissermaßen zwischen Objektivität und Subjektivität gestellt, sofern der Ausdruck eben nach außen, in das Nicht-Ich weist und hineinreicht. Denn jegliche Handlung ist neben dem sachlichen Gehalt ihrer zugleich auch Ausdruck, darin sich anzeigt, daß sie von eben dieser einen Person ausfließe, und auch, daß sie entfließe, in dem gerade jetzt, im Augenblick der Tat, bestehenden seelisch subjektiven Zustände. Daher mag dieser Aspekt mit Recht der ‚physiognomische‘ heißen. » Dieser Aspekt kommt nicht nur der Tat als seelischem Geschehen zu, sondern er findet sich auch an dem Werk.

« Der fünfte Aspekt schließlich, nunmehr durchaus im Subjektiven verbleibend und daher wesentlich in psychologischer Betrachtungsweise sichtbar, ist der der *Erledigung*. . . . In jeder Wahrnehmung etwa steckt der Keim und Ansatz zur Tat, jedes Erlebnis drängt irgendwie zur Äußerung, jeder Affekt will seine ihm gemäße Entladung, jeder Gedanke seine Formulierung im sprachlichen Ausdruck usw. ; und kein irgendwoher, von Wahrnehmung, Gemütsbewegung, Einfall ausgehender Impuls kommt zur Ruhe, wenn nicht durch Handlung oder Verhalten überhaupt eine Erledigung gesetzt wurde » (23).

Da der Charakter das allen Handlungen und Verhaltensweisen des Menschen gemeinsame formale Moment ist, erscheint es A. von vornherein wahrscheinlich, daß derselbe « in allen fünf Aspekten der Handlung angetroffen werden könne, wenn auch nicht von vornherein ausgemacht erscheint, daß dieses formale Moment überall gleicherweise zur Ausprägung gelange » (24). Es kann vielmehr geschehen, « daß der eine oder andere Aspekt der Handlung jenes formale, von uns gesuchte Moment, das ‚Charakter‘ heißen soll, deutlicher erkennen lasse als ein anderer. » Am deutlichsten vermutlich der dritte, — von A. « Darstellung » genannt — « weil sich in diesem die Gebundenheit der Handlung an das Subjekt, wie jene an das Objekt, gewissermaßen die Wage zu halten, in diesem Aspekten also sozusagen beide Beziehungsglieder gleichwertig zusammenzutreffen scheinen » (25).

Das führt A. zu einer *psychologischen* Untersuchung der mensch-

lichen Handlungen. Doch bemerkt er gleich sehr richtig, « daß die Psychologie allein nicht imstande sein könne, die Handlung erschöpfend zu zergliedern ». Fragen wir uns, wie eine « willkürliche Handlung » entsteht, so finden wir, daß ihr allemal eine doppelte Erkenntnis vorausgeht : nämlich die « einer Situation als wirkliche und die einer zweiten als mögliche ». « Niemals kommt ein Tun zustande, ohne daß, wenigstens keimhaft, solche Erkenntnis vorausginge. Jedes Tun ist der Versuch, eine gegebene Situation durch mein Eingreifen zu verändern, d. h. es muß erst in irgend einer, wenn auch noch so dunklen Weise *erkannt sein*, daß eine Veränderung anzustreben wünschenswert sei. . . . Diese Erkenntnis stellt sich nun, da sie . . . einen Vergleich beinhaltet zwischen der möglichen, zukünftigen und der wirklich gegebenen, gegenwärtigen Lage dar als eine Relationserkenntnis, die ja auch oft genug in einem Relationsurteil ihren Ausdruck findet, von der Form : es wäre besser, wenn. . . . Demnach *geht jedem Handeln ein Vergleich voraus*, der, wie die angeführte Redewendung anzeigt, einer *des Wertes* ist. Der alte Satz : « Omne ens appetit bonum — Jedes Wesen strebt nach einem Gut, einem Wert », besteht durchaus auch im Psychologischen zu Recht. Es ist allerdings selbstverständlich, daß dieses « bonum », dieser Wert, zunächst nur ein solcher subjektiver Werthaltung und keineswegs unbedingt einer objektiven Wertgeltung ist ; aber auch so ist klar, daß eine Analyse des Handelns ohne Einführung des Begriffes ‚Wert‘ schlechterdings unmöglich sein müsse. » Es könnte nun jemand meinen, « die Handlung sei einfachhin zu beschreiben durch die Stufenfolge : Erkenntnis der unbefriedigenden gegenwärtigen und befriedigenderen möglichen zukünftigen Situation, Setzung dieser als Ziel und Ausführung. » Aber der Aufbau des Phänomens, « Handlung », ist ein komplexerer. Denn *in der bloßen Erkenntnis*, daß eine Situation, wie sie gegeben, unbefriedigend, und daß eine Änderung ihrer daher wünschenswert und vielleicht möglich sei, *liegt noch keineswegs die Aufforderung zur Tat*, dazu, daß ich zum Eingreifen berufen sei. Zunächst bleibt das ganze Erleben in der Atmosphäre des : es sollte sein, eines theoretischen Wissens um das Bessere. . . .

« Erst eine zweite Phase, in der zwischen der erkannten Notwendigkeit der Änderung und meiner eigenen Person sich eine eigenartige Beziehung herstellt, führt aus der Ebene bloßer theoretischer Erkenntnis hinaus. Diese zweite Phase . . . gipfelt in der innerlichen Haltung des ‚Tua res agitur‘. Unübertrefflich prägnant drückt es die Sprache aus in der Wendung : es geht dich an ; denn der ursprünglichen



Wortbedeutung nach heißt dies: etwas kommt dir näher, so daß es dich, deine persönliche Sphäre, berührt » (27).

« Wenn ... jenes Etwas nicht nur unsere persönliche Sphäre berührt, sondern in sie eindringt, so bieten sich zwei mögliche Verhaltensweisen dar. Wir können uns gegen die von außen sich aufdrängende Aufforderung zur Tat ablehnend verhalten (z. B. mit der Rede: Was geht das mich an?), oder wir können ‚die Sache zu unserer eigenen machen‘ » (27). A. nimmt eine objektive Rangordnung der Werte an. Aber jeder Mensch hat auch seine persönliche Wertskala. *« Jenes Wertvorzugsgesetz, auf Grund dessen nun ein individueller Mensch sein Handeln einrichtet, ist nichts anderes als das, was wir Charakter nennen. Der Charakter eines Menschen ist also eine Gesetzlichkeit seines Handelns, etwa von der Art einer Regel oder einer Maxime »* (28).

Im allgemeinen, so bemerkt A. selbst, wird es allerdings kaum möglich sein, bei singulären Personen diese Maxime oder Regel, dieses individuelle Wertvorzugsgesetz in Worten auszusprechen, den Charakter in eine einfache Formel zu pressen. Aber mit der gegebenen Definition soll ja auch nur gesagt sein, « daß Charakter nicht ... ein Realbestandteil der Person oder ein Merkmal ihrer sei, sondern er ist etwas, das der Seinsart des Urteiles, des Satzes, der Regel und Maxime, angehört » (29). Wie jedes Urteil die Beziehung zwischen einem Prädikat und einem Subjekt ordnet, so der Charakter die Beziehung zwischen dem Nicht-Ich, der Welt, — Welt so weit gefaßt, daß damit auch das Reich der « Wahrheits- und Wertzusammenhänge » gemeint ist — und dem Ich.

Wir haben bereits gesehen, daß A. trotzdem den Charakter oder das individuelle Wertvorzugsgesetz von der Beschaffenheit der Person her mitbestimmt sein läßt. Da wir indessen « den tiefsten Wesenskern der menschlichen Person, das ihr zu Grunde liegende metaphysische Etwas, das absolut Einmalige ... nur seinem Dasein nach, nicht aber adäquat in seinem So-Sein zu erkennen » (32) vermögen, sind uns hier Grenzen gezogen.

Die Frage, welchen Einfluß wir im einzelnen Falle der Person zuschreiben dürfen, wird uns solange ein unlösbares Rätsel bleiben, als wir die Bedeutung der Vererbung nicht genauer zu bestimmen vermögen. An der Tatsache, daß gewisse Anlagen von den Voreltern auf ihre Nachkommen übergehen, wird kaum noch einer zweifeln. Aber A. lehnt mit Recht eine Überschätzung des erbbiologischen Gesichtspunktes ab, weil derselbe gleichbedeutend ist mit pädagogischem und theoretischem Pessimismus. Nach seiner Ansicht sollte man nicht gleich alles, was

wir bei anderen nicht sofort verstehen, für « konstitutiv festgelegt, durch Vererbung bedingt » halten.

Bevor wir bei einem Menschen naturhafte Bedingtheiten statuieren, müssen wir erst festzustellen suchen, « was alles an dem zu untersuchenden Charakter reaktiv, als Antwort auf Erfahrung entstanden sein könnte. Denn die durch Erfahrung, Schicksal, durch die Art und Weise, wie sich einem Menschen seine Umwelt und die Welt im allgemeinen darstellt, bedingten Handlungs- und Verhaltensweisen können wir uns durch Vertiefung in die Lebenszusammenhänge zu einsichtiger Gegebenheit bringen, das können wir verstehen. Naturhafte Zusammenhänge dagegen, die Wirkung von Erbanlagen und von Faktoren der Konstitution können wir nur mit größerer oder geringerer Sicherheit erschließen, beschreiben, konstatieren — ein lebendiges Verstehen kann es hier, wie überhaupt im Bereiche naturwissenschaftlicher Erkenntnis, schlechthin nicht geben » (31). A. nennt diesen methodischen Grundsatz « das *Prinzip der möglichen Erstreckung des reaktiven Momentes* » (33). Aber wir dürfen auf der andern Seite auch der Umwelt keine zu große Bedeutung beimessen. Der Mensch ist auch nicht bloß die Resultante der auf ihn einwirkenden klimatischen, nationalen, sozialen, politischen, ökonomischen usw. Kräfte (30).

Auf diese Weise schafft A. einen weiten Raum für die Willensfreiheit des Menschen. Was er vom Willen selbst sagt, kann uns allerdings recht wenig befriedigen. Wir stellen hier nur die drei *richtigen* Gedanken seiner Willenslehre heraus. Jedem Wollen geht fürs erste wenigstens ein unvollkommenes Erkennen voraus ; sodann ist es wirklich frei und drittens auf ein letztes Ziel gerichtet.

Nur wenn wir das Ziel erkennen, auf das der Wille eines Menschen gerichtet ist, gewinnen wir Einsicht in seinen eigentlichen Charakter.

Die wirksame Zielrichtung eines Menschen aber ist zuweilen sehr schwer zu bestimmen. Denn es kann leicht geschehen, daß die Handlungen und das Verhalten eines Menschen Ausfluß eines Wollens sind, das dem betreffenden Menschen nicht einmal selbst bekannt oder bewußt ist. Als Beispiel führt A. den hl. Augustinus an, der im achten Buche seiner Bekenntnisse über den Widerstreit der « zwei Willen » in seiner Seele klagt, die ihn nichts weder ganz wollen noch ganz nicht wollen lassen. Die Schwierigkeit, genau anzugeben, was ein Mensch letzten Endes will, « das wirkliche Resultat, Ergebnis seines Handelns und Sich-Verhaltens », wie A. sich ausdrückt (40), ist deshalb so groß, weil es nicht selten wesentlich verschieden ist von dem, was « als

unmittelbare Wirkung oder Folge eines Tuns sichtbar wird und der nächstliegende Sinn eines Tuns zu sein scheint » (42). « Um den Sinn menschlichen Handelns zu erkennen, ist es daher notwendig, daß man sich die Auswirkung seiner auch über längere Zeitstrecken klarmache, daß man nicht nur das unmittelbare Ergebnis, sondern auch noch spätere Folgen mit ins Auge fasse » (43). Da es aber, wie wir oben gesehen haben, nach A. überhaupt zum Wesen einer menschlichen Handlung gehört, in der Welt etwas zu verändern, kann auch die letzte Auswirkung eines Tuns nichts anderes sein als eine bewußt oder unbewußt gewollte « Veränderung der Weltgestaltung ».

Haben wir auf diese Weise den Charakter eines Menschen erkannt, so ist damit noch nicht gesagt, daß wir auch schon seine Person mit-erfaßt haben. Denn die Person ist reicher als ihr jeweiliger Charakter. Aber woher wissen wir das? Darauf antwortet A., ihm scheinere « die Meinung *Schellers*, es sei uns gegeben, eine Person unmittelbar, ohne Vermittlung von Einfühlung, Analogieschlüssen und ähnlichem, zu schauen, durchaus das Richtige zu treffen » (49). Durch diese unmittelbare Schau werden wir überzeugt, daß einer bestimmten Person außer der tatsächlichen noch weitere Selbstdarstellungen möglich sind, und daß sie auch noch andere Werte verwirklichen kann, und zwar sowohl an sich selbst als in ihrer Umwelt.

Damit glauben wir die Ansicht Allers über Natur und Erkennbarkeit des Charakters in allen wesentlichen Punkten wiedergegeben zu haben. Es wird niemand leugnen können, daß sie eine einheitliche Lebensauffassung darstellt. Ebenso braucht kaum noch eigens hervorgehoben zu werden, daß wenigstens die Art und Weise, wie hier der menschliche Charakter analysiert wird, nicht von der *philosophia perennis* hergenommen ist, sondern von dieser aus gesehen zunächst etwas überraschen muß.

Trotzdem gibt gerade die Scholastik Allers besonders in seiner Grundvoraussetzung recht, daß die menschliche Person wesentlich verschieden ist von ihren Handlungen und nicht, wie die modernen Aktualitätsphilosophen meinen, einfach die Summe oder gar bloß das Bewußtsein von dem, was sie tut. Ebenso ist es durchaus im Sinne der *philosophia perennis*, wenn A. zu jeder menschlichen Handlung nicht bloß ein Ich, sondern ein Nicht-Ich für unbedingt notwendig hält. Denn der Mensch mag etwas denken, wollen oder tun, immer ist außer dem Subjekt auch ein Objekt vorausgesetzt, von dem er zum Denken und Wollen angeregt werden muß. Da wir uns selbst nicht direkt erkennen,

gilt das sogar für jene Akte, die auf unser eigenes Ich gerichtet sind. Daß uns gleichwohl die Lehre Allers von den fünf Aspekten der menschlichen Handlungen nicht recht befriedigen kann, scheint mir einen dreifachen Grund zu haben. Fürs erste hat A. die aristotelische Lehre von δύνανμις und ἐντελέχεια, lateinisch potentia et actus, deutsch bloßer Möglichkeit und Tatsächlichkeit, ganz außer acht gelassen. Hätte er berücksichtigt, daß jede geschöpfliche Handlung im Subjekt eine bestimmte Potentialität und deshalb auch eine gewisse Unvollkommenheit voraussetzt, dann wäre ihm gewiß nicht entgangen, daß alles, was der Mensch tut, in erster Linie und ohne den Umweg über das Nicht-Ich *für ihn selbst* von Bedeutung ist. Das Tätig-Sein ist nach scholastischer Lehre vor allem eine Selbstvervollkommnung und dadurch auch eine Art Selbstveränderung des tätigen Subjektes. Das gilt schon bezüglich der untermenschlichen Dinge, die bei ihrem Tun doch gewiß an keine Veränderung in ihrer Umwelt denken. Wenn uns bei den mittelalterlichen Philosophen und Theologen Formeln begegnen, wie «Esse est propter operari» oder «Unumquodque est propter suam operationem», so ist damit nichts anderes ausgedrückt, als eben dieser erste Aspekt, unter dem nach der philosophia perennis jede Handlung, sei sie eine spezifisch menschliche oder eine *allgemein* geschöpfliche, betrachtet werden muß, um sie richtig würdigen zu können.

Den zweiten Grund, warum A. sich bei seinen Ausführungen über die menschlichen Handlungen nicht in allem auf die philosophia perennis berufen kann, habe ich schon oben kurz berührt. A. hält jede Handlung schlechthin für eine Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich. Man kann aber nur sagen: jede Handlung hat eine solche Beziehung zur Folge. Wäre die Handlung, durch die eine Beziehung geschaffen wird, schon selbst die Beziehung, dann müßten offenbar die so entstehenden Relationen zugleich mit den Handlungen auch wieder aufhören. Das aber ist nicht der Fall. So geht der Akt der Zeugung schnell vorüber, die Beziehung der Vaterschaft dagegen bleibt, solange Eltern und Kind fortleben. Weil A. den realen Unterschied zwischen dem Fundament einer Beziehung und dieser selbst nicht beachtet, verlegt er die Handlungen zu sehr nach außen; auch scheint ihm die Frage gar nicht gekommen zu sein, ob denn dieselben den Menschen nicht schon ohne jede Rücksicht auf seine Umwelt vervollkommen. Wenn wir gleich auch die scholastische Aspektlehre der menschlichen Handlungen darstellen, werden sich sofort die Folgen dieser Mängel zeigen.

Drittens endlich muß auch das eine ganz eigene Aspektlehre begründen, daß nach A. jene Beziehung, in der das Wesen der Handlung liegen soll, notwendig eine Ursache ist, die unter allen Umständen im Nicht-Ich eine Veränderung hervorbringt. In Wirklichkeit kann aber der Mensch auch reale Beziehungen zwischen seinem Ich und Nicht-Ich schaffen, *ohne* daß er dieses letztere im geringsten antastet. Denn neben unserem Tun gibt es auch ein bloßes Tätig-Sein. Der hl. Thomas unterscheidet mit Recht zwischen *actio* und *operatio*.<sup>1</sup> Nur der *actio* ist es wesentlich, in einem vom handelnden Subjekt real verschiedenen anderen eine Veränderung hervorzubringen. Durch die *operatio* dagegen verändert das Subjekt einzig sich selbst, und zwar so, daß am eigenen Ich zunächst nur jenes Vermögen eine Vervollkommnung erhält, aus dem die *operatio* hervorgeht. Als *operationes immanentes*, die zwar selbst verursacht sind, aber *nicht wesentlich* nach außen etwas hervorbringen, werden von den Thomisten gerade die vornehmsten Akte des Menschen angesehen: angefangen vom einfachen Wahrnehmen und Begehren bis hinauf zum Verstandeserkennen und freien Wollen. Es ist allerdings ganz richtig bemerkt, daß auch diese Akte den Menschen sehr oft zu äußeren Handlungen drängen. Aber das gehört nicht zu ihrem Wesen, sondern hat seinen Grund lediglich darin, daß der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist und zur Erlangung der allermeisten Ziele die rein innerlichen Akte nicht ausreichen. Wie sehr diese beiden Kategorien von Akten aber verschieden sind, zeigt am besten die schon in der griechischen Philosophie vorkommende Gegenüberstellung von Theorie und Praxis, beschaulichem und aktivem Leben.<sup>2</sup> Die rein immanenten Akte sind so wenig auf die äußeren *als Ziel* hingeordnet, daß die Moraltheologen eigens fragen, ob denn auch den äußeren Akten noch ein besonderer sittlicher Wert zuerkannt werden müsse. Es würde viel zu weit führen, wollten wir hier auf diese Fragen

<sup>1</sup> Qu. disp. de veritate, q. 8 a. 6: « Duplex est actio: Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat, sicut illuminare, et haec est, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius, et haec proprie dicitur operatio. » — I c. G. c. 100: « Dico autem operationem in ipso [operante] manentem, per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre et audire; huiusmodi enim perfectiones sunt eorum, quorum sunt operationes et possunt esse ultimae, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis; operatio vero vel actio, ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsum, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum [i. e. operatum] sicut ad finem. »

<sup>2</sup> Aus der reichen Literatur über diesen Punkt sei hier nur zitiert: H. Bérard, *Action et Contemplation* in: « La vie spirituelle », Jahrg. 1929, S. 129 ff.

näher eingehen. Der einfache Hinweis auf diese *actus immanentes* läßt klar erkennen, daß A. doch etwas zu einseitig nur die *äußeren* Handlungen des Menschen berücksichtigt hat. Es liegt gewiß nicht in seiner Absicht, das beschauliche Leben als eine Summe von Akten hinzustellen, die *wesentlich* auf eine « Erledigung » durch die Praxis warten und deshalb den Menschen ohne diese nicht befriedigen können ; aber es liegt in seinen Worten. Wollten wir die von A. gegebene Definition auf unser religiöses Leben anwenden, auf die Betrachtung, das Gebet, das heilige Meßopfer usf., so kämen wir zu Auffassungen, die dem Verfasser gewiß ganz ferne liegen, und die wir darum außer acht lassen können. Statt dessen wollen wir nun seiner Aspektlehre von den menschlichen Handlungen die scholastische gegenüberstellen. Denn auch die Scholastik kennt sowohl eine ontologische als auch eine psychologische Betrachtungsweise derselben. Es sei jedoch gleich im vorneherein bemerkt, daß die Verschiedenheiten, die hier zu Tage treten, nicht ohne weiteres für kontradiktorische Gegensätze gehalten werden dürfen.

Den ersten Aspekt, unter dem die *philosophia perennis* die menschlichen Handlungen anzunehmen pflegt, haben wir bereits angegeben. Wir nennen ihn den der *Selbstvervollkommnung und Selbstveränderung* (Selbstveränderung im inadäquaten Sinne genommen). Denn, wie wir schon sagten, geht jedes Geschöpf, so oft es irgendwie tätig ist, aus einem Zustand der Potenzialität in einen solchen der Aktualität über, und deshalb gehört es geradezu zum Wesen einer jeden Handlung, in erster Linie für das *agens* selbst eine Vervollkommnung zu bedeuten. Wenn wir die Handlung lediglich unter diesem ersten Aspekt betrachten, sehen wir noch ganz davon ab, *was* der Mensch tut. Das kleine Kind, dem jeder Gegenstand recht ist, wenn es nur damit spielen kann, ist vielleicht das beste Beispiel solcher Betrachtungsweise. Oder denken wir an die alten Mönche in der Wüste, von denen berichtet wird, daß sie Matten flochten und dann wieder auflösten. Ohne diesen ersten Aspekt werden wir niemals den aszetischen Wert der Arbeit recht würdigen können.<sup>1</sup> Um zu zeigen, daß es wirklich möglich ist, bei der Arbeit von jeglichem Inhalt abzusehen und sie einzig nach ihrem Werte für das arbeitende Subjekt zu betrachten oder sogar « freischwebend » als reiner Selbstzweck, sei hier auch an gewisse moderne Auffassungen über die Kulturarbeit erinnert.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. hierzu *Deininger Fr. O. S. B.*: Der weltliche Berufsgedanke in der Benediktinerregel, in « Benediktinische Monatsschrift », 1929, S. 149-173.

<sup>2</sup> Siehe hierzu *Sawicki*, Der Sinn des Lebens. Paderborn 1919<sup>3</sup>, S. 225 f.

Fassen wir speziell die *äußeren* Handlungen ins Auge, so ist der zweite Aspekt darin begründet, daß dieselben, wie A. richtig bemerkt, wesentlich etwas verursachen. Denn Ursache sein bedeutet soviel wie einem anderen ein Sein mitteilen und es dadurch von sich abhängig machen. Nun kann aber niemand etwas geben, was er selbst nicht hat. Folglich setzt jedes Verursachen im agens schon eine entsprechende Vollkommenheit als mitteilbar voraus. Es sind nicht gerade die leichtesten metaphysischen Fragen, die sich erheben, sobald wir die Handlungen unter diesem zweiten *Aspekt der Selbstmitteilung des Subjektes an ein anderes* betrachten. Ich erinnere nur an die große Kontroverse mit den Okkasionalisten und an die noch subtilere zwischen den Thomisten und Molinisten.

Eine weitere Seite an der Handlung kann kurz die *Selbstoffenbarung des Handelnden* genannt werden. Denn so oft jemand im strengen Sinne des Wortes tätig ist, teilt er nicht nur von seiner eigenen Seinsvollkommenheit mit, sondern er gibt dieselbe damit zugleich auch nach außen hin kund. Die Scholastiker bezeichnen diesen Vorgang als die ontologische Wahrheit der Dinge. Ohne ihn käme nämlich der Mensch niemals zu einer Erkenntnis weder seiner selbst noch der Außenwelt. Denken wir nur daran, wie dem Menschen seine eigenen Fähigkeiten und Talente zum Bewußtsein kommen: nicht anders als eben durch seine Taten.

Den nächsten Aspekt nennt A. den « physignomischen » oder den des Ausdrucks und die Scholastiker den der *Individuation*. « Agere sequitur esse », heißt die am meisten gebrauchte Formel der philosophia perennis, um auszudrücken, daß ein jedes Ding genau *so* handeln muß, *wie* es ist, und zwar nicht nur im allgemeinen als Art oder Gattung, sondern hinunter bis zu dem, was wir an ihm Individuation und Charakter nennen.

Der fünfte und letzte Aspekt endlich, unter dem die Handlungen in der Scholastik immer wieder betrachtet werden, ist der *teleologische*. Omne agens agit propter finem, lautet die scholastische Formel, und es soll damit ausgedrückt sein, daß es niemals eine Handlung geben kann, mit der nicht ein Ziel erstrebt würde. Wie A. mit Recht bemerkt, ist besonders dieser letzte Aspekt fruchtbar für die Erfassung des erworbenen Charakters. Und auch darin können wir A. zustimmen, daß es hier vor allem auf das *Endziel* ankommt. Je klarer wir durchschauen, was ein Mensch in letzter Linie will, desto tiefer erfassen wir seinen Charakter. In meiner oben zitierten Schrift habe ich gezeigt, daß es

hier ganz bestimmte, objektive Gesetzmäßigkeiten gibt. Deshalb erübrigt es sich, hier näher darauf einzugehen.

Den Charakter eines Menschen erkennen wäre selbst dann etwas anderes als die Erfassung seiner Person, wenn diese zwei Dinge *sachlich* dasselbe wären. Handelte es sich in jenem Falle doch zum mindesten um zwei verschiedene Gedankeninhalte. A. versteht unter Person « das innere Wesen eines Menschen » (48). Dieses aber, meint er, sei uns durch eine unmittelbare Schau erkennbar. Es ist hier nicht der Ort, die Frage näher zu untersuchen, was den Menschen zu einer Person macht. Begnügen wir uns an dieser Stelle damit, die Person das bleibende Subjekt des wandelbaren Charakters zu nennen, so kann man auch vom scholastischen Standpunkte aus eine gewisse Unmittelbarkeit des Erkennens zugeben. Denn nach ihr zerfällt unser Verstandeserkennen in drei wesentlich verschiedene Arten von Akten : in einfache Begriffe, in Urteile und in Schlüsse. Im Gegensatz zu Kant halten die Scholastiker schon die bloße Begriffsbildung für ein wirkliches Erkennen. Damit ein Begriff von einer Sache zustande kommt ist aber nichts weiter erforderlich, als daß zunächst die Sinne einen Gegenstand wahrnehmen, aus dem der Verstand die Wesenserkenntnis abstrahieren kann. Diese Wesenserkenntnis ist nun allerdings, in sich betrachtet, noch ganz allgemein. Aber nachdem unser Verstand so auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung z. B. die *allgemeine* Wesenserkenntnis von einem Menschen gewonnen hat, erhält er auch schon eine gewisse Kenntnis von dem *konkreten* Einzelmenschen, der unmittelbar Gegenstand unserer Sinne ist.

Wenn man diesen ersten auf einen bestimmten Menschen gerichteten Akt des Verstandes ein Schauen nennen will, um auszudrücken, daß er nicht syllogistisch erschlossen ist, so mag man das tun. Nur muß man sich dabei bewußt bleiben, daß ein solcher erster Eindruck immer nur ein recht unvollkommener Anfang von Wesenserkenntnis und fast immer durch vorausgegangene Erfahrungen bestimmt ist. Daher ist uns mit ihm noch recht wenig gedient.<sup>1</sup>

(Fortsetzung folgt.)

<sup>1</sup> Näheres darüber siehe bei *Le Rohellec Joseph*, C. S. Sp.: *Utrum, juxta sancti Thomae doctrinam, essentiae rerum sensibilibus statim in simplici apprehensione percipiuntur*, in *Xenia thomistica*, tom. I, pp. 285-302, Romae 1925 ; und *Thiel M.*, *Die phänomenologische Lehre von der Anschauung im Lichte der thomistischen Philosophie*, « Divus Thomas », 1923, S. 165-177.