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: 2 (1955)

Heft: 1

Artikel: Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas von Aquin

Autor: Pfürtner, Stephanus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760490

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: 26.04.2025

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

Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas von Aquin [1]

Von Stephanus Pfürtner O. P.

Von jeher hat die Frage um die gegenseitigen Einflüsse von somatisch gebundenem und rational freiem Seelenleben den menschlichen Geist beschäftigt. Denn mit ihrer Beantwortung steht und fällt die Anerkennung eines der fundamentalen Prinzipien für das gesamte menschliche Verhalten, sei es im individuellen oder sozialen Raum, nämlich das der ethischen Freiheit. Die modernen Forschungen um den psycho-somatischen Anteil im Menschen haben mit ihrer bis dahin unbekannten quantitativen Ausdehnung und der außerordentlichen Intensität ihrer Untersuchungen dies Problem in ein neues Stadium der Dringlichkeit gestellt. Es geht dabei zugleich um die *Existenz* eines sittlich freien seelischen Bereiches, wie weiterhin um die *Art* seines Einflusses auf die anderen psychischen Sphären. Die psychologische Fragestellung geht damit in eine philosophische Problematik ethischer oder anthropologischer Natur über [2].

[1] Hier und im Folgenden nehmen wir den Begriff « Triebkraft » im vorwissenschaftlichen Sinne und daher unabhängig von jeder Diskussion, wie sie diesbezüglich in der modernen Literatur stattgefunden hat. Wir verstehen darunter also jene Emotionskräfte des menschlichen Innern, die, somatisch bedingt, von Natur aus eine Zielgerichtetheit in sich tragen, ohne ihrer selbst reflexiv bewußt und freiheitlich mächtig zu sein.

[2] Daß dieser Übergang von der Sache her und nicht etwa von einer weltanschaulich oder religiös bedingten Mentalität diktiert wird, zeigen die zahlreichen Veröffentlichungen, die von naturwissenschaftlicher, also nicht in erster Linie aus weltanschaulicher Perspektive in diesem Zusammenhang erfolgt sind. Zur Illustration seien einige genannt: Bleuler E., Psychische Kausalität und Willensakt, Ztschr. f. Psychol. 69 (1913); ders., Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Ethik, Schweiz. Arch. f. Neurologie 38 (1936). Bovet Th., Die Ganzheit der Person in der ärztlichen Praxis, Zürich 1939; ders., Philosophische Grundprobleme der Medizin, Zürich 1934; Klages L., Die Triebe und der Wille. Bericht über den 3. allgem. ärztl. Kongreß für Psychotherapie. Baden-Baden 1928. Häberlin P., Der Geist und die Triebe. Eine Elementarpsychologie. Basel 1924. Ders., Zur Fragwürdigkeit der Moral. Schweizer Spiegel 2 (1926/27).

Aus dem weitverzweigten Bereich dieses Gegenstandes soll hier nicht die Existenz des freien Willens behandelt werden. Eine solche wird aus der Lehre des Aquinaten vorausgesetzt [1]. Dasselbe mag von dem Vorhandensein sogenannter geistiger Gehaben (Habitus) gelten [2]. Was hier beschäftigt, ist die Bedeutung, die der sinnliche Triebbereich für die freiheitliche Lebenshaltung in der Lehre des hl. Thomas einnimmt. Unnötig zu sagen, daß es sich um ein wichtiges Anliegen der Triebpädagogik und somit der praktischen Lebensführung handelt. Die Ansichten des Aquinaten dürften auch im Hinblick auf die moderne Problematik von einigem Interesse sein.

Im Näheren findet das erwähnte Objekt bei Thomas unter der Fragestellung eine Behandlung, ob die sinnlichen Strebekräfte als reale Träger des Tugendlebens angesprochen werden können oder nicht. — Die Wichtigkeit dieses Themas wird an der Behandlung sichtbar, die es bei ihm erfährt. Sie tritt einmal dadurch hervor, daß er gegenüber allen seinen Vorgängern, sei es der Antike, der christlichen Väterzeit oder Scholastik [3] unsere Fragestellung in überragender Weise behandelt [4], sie bis in feingliedrige Einzelheiten untersucht, ihren doktrinalen Zusammenhang aufweist und somit ins Gesamtbild seiner Lehre einfügt. — Sie wird zum zweiten in einer Gegenüberstellung zu anderen Autoren sichtbar, die eine von seiner Lehre abweichende Doktrin entfaltet und in ihren Konsequenzen aufgezeigt haben. Thomas bereits weiß sich in Opposition zu einigen Zeitgenossen [5]. Eine solche hat sich später fort-

[1] Vgl. S. Th. I q. 83. De verit. q. 24.

[2] Vgl. S. Th. I-II 49, 4. De verit. 20, 2.

[3] Zur geschichtlichen Übersicht vergleiche man GRAF T., De subiecto psychico gratiae et virtutum. 2 Bde. Studia Anselmiana III-IV. Roma 1935, Bd. II, p. 114.

[4] Das geschieht bereits in den Sentenzen (III 33, 2, 4, 1-4), ist dann aber nach einer Erwähnung in anderem Zusammenhang innerhalb der Quaestiones disp. De verit. (25, 4-5) ausdrücklich in den Quaestiones disp. de virt. in communi (qu. unica art. 4) und vor allem in der S. Th. (I-II 50, 3 u. 56, 4) erfolgt (vgl. auch dazu ib., I 81, 3 u. I-II 17, 7).

[5] Vergleiche De virt. in com.4, co., in initio. Dabei nennt der Aquinate wie so oft Zeitgenossen gegenüber, die er nicht verletzen will, keinen Namen. Die Anspielungen scheinen sich dort aber auf Bonaventura zu beziehen, der in III Sent. 33, 3 ausdrücklich die sinnlichen Kräfte als Träger der Tugenden ablehnt, und der andererseits einen Concupiscibilis und Irascibilis im Willen annimmt, zwei Dinge, auf die der hl. Thomas im erwähnten Artikel eingeht. Da der Kommentar zu den Sentenzen von Bonaventura gegen 1250 verfaßt ist (cf. LOTTIN O., Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles, 4 vol., Louvain-Gembloux 1942-1954, tom. III, p. 717), die Quaestiones disputatae « De virtutibus in communi » des hl. Thomas aber zu den Spätwerken des letzteren gehören (cf. GRAF T., l. c.,

gesetzt und die Praktizierung ihrer Lehre einen weitreichenden Einfluß ausgeübt, deren Folgen durchaus fraglich stimmen.

Daher legen besonders auch praktische Gesichtspunkte es nahe, dieses Detail der thomasischen Tugendlehre näher zu untersuchen und dadurch hervorzuheben.

1. Die sinnlichen Triebkräfte als echt humane Anlagen innerhalb der menschlichen Ganzheit

Die erste bedeutsame Feststellung, die der Aquinate über die Struktur der sinnlichen Strebekräfte erhebt, liegt darin, daß er sie im Gegensatz zu den vegetativen [1] und unterschiedlich von den inneren Sinnen [2] als wahrhaft humane Kräfte anspricht. Diese Aussage klingt durchaus nicht mehr selbstverständlich, wenn man die gegensätzlichen Ansichten und die Konsequenzen derselben näher betrachtet.

Thomas hat mit seiner Ansicht den Weg der « goldenen Mitte » zwischen zwei Extremen gewählt. Die sinnlichen Kräfte innerhalb des Menschen als rein animalische aufzufassen und damit den Menschen

II 98 ; die « tabula chronologica » gibt das Jahr 1269 an ; cf. Com. in Eth. Nik. Ed. Marietti 1949, p. XII), dürfte Thomas die Ansicht Bonaventuras gekannt und möglicherweise im Auge gehabt haben.

[1] « Vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus » (I-II 50, 3 ; vgl. III Sent. 27, 1, 2). Es ist möglich, daß sich diese Aussage gegen die Lehrmeinung von Johannes von Rupella († 1245) richtet, der, wohl um für jede Kardinaltugend eine eigene psychische Potenz zu haben, behauptet : « temperantia (est) in uegetabili nutritiua et generatiua » (Text veröffentlicht bei LOTTIN O., l. c., III 182).

[2] In den « inneren Sinnen », d. h. besonders im sinnlichen Gedächtnis, in der Phantasie und der « Schätzungskraft », kann nach der Meinung des Aquinaten eine gewisse Gewandheit nach der Art eines « habitus » herangebildet werden, die der Erkenntnis bedeutsame Dienste zu leisten im Stande ist (« Etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus secundum quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus » (I-II 50, 3 ad 3). Dennoch ist das gegenüber den emotionalen sinnlichen Kräften kein « habitus per se », sondern ein Annex für die Gehaben des intellektiven Teiles (cf. l. c. 56, 5). Während nämlich der sensitive Appetitus vom rationalen her bewegt wird (a ratione) und daher durch diese Bewegung eine echte Teilnahme an seinen Lebensäußerungen möglich wird (cf. I-II 56, 5 ad 1), geht die Bewegungsrichtung der inneren Sinne entgegengesetzt (ad rationem), sie sind « quasi praeparatoriae vires ad cognitionem intellectivam » (l. c.), empfangen daher selbst weniger den rationalen Einfluß. Ebenso wird der eigentliche Erkenntnisakt nicht von ihnen, sondern im Intellekt vollendet (cf. l. c.). — Jedenfalls aber können sie nicht Träger von Tugenden im eigentlichen Sinne sein, da sie sich nicht auf das « bonum humanum », sondern auf das « verum » richten (cf. l. c. co.).

als höher entwickeltes Tier anzusehen, ist heute genau so aktuell [1], wie die entgegengesetzte Meinung, wonach im Sinne stoisch-neuplatonischer Auffassung, die somatisch bedingten Triebe vom Menschen möglichst ignoriert werden müßten, um ein eigentlich menschliches Dasein führen zu können [2].

Der Aquinate legt dagegen für seine späteren Ausführungen innerhalb der Tugendlehre hier bereits den seinsmäßig-psychologischen Grund, indem er feststellt, die sinnlichen Triebkräfte können einmal in sich, gleichsam isoliert aus dem Gesamtverband des menschlichen Individuums betrachtet werden. Und dann sind sie als animalische anzusprechen [3].

Die daraus folgenden Merkmale bewahren sie, und zwar auch innerhalb des menschlichen Daseins, weitgehend. Sie sind somit aus ihrer Instinktgebundenheit tätig [4], sind naturhaft determiniert [5] und werden instinktiv getrieben, statt selbsttätig zu handeln [6]. Diese Instinktgebundenheit, die gegenüber der Vernunft eine Emanzipation [7], gegen-

[1] Man braucht diesbezüglich nicht auf die krasse Form des dialektischen Materialismus und seine Psychologie hinzuweisen, wie sie gegenwärtig als Parteiideologie des Bolschewismus ausgegeben wird. Eine gewisse Gruppe Freud'scher Schüler steht nach wie vor in gewissen Grundfragen auf dem Boden ihres Lehrers, wonach die gesamte Emotionalität rein somatisch, näherhin rein sexuell bedingt ist. Um nur einen bedeutenderen Autor der Gegenwart zu nennen, sei Kinsey erwähnt (vgl. KINSEY A. C., unter Mitarbeit von POMEROY W. und MARTIN C. E., Sexual behaviour in the human male. Philadelphia and London 1948, p. 211 ff.), dessen Auffassung wohl modifiziert, prinzipiell aber mit der Freud'schen identisch ist. (Für die Lehre Freuds vgl. FREUD S., Das Ich und das Es, Gesam. Werke, London 1939 ff., Bd. 13, S. 262 ff. — Von kath. Seite findet sich eine Darstellung derselben bei NUTTIN J., Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme, Louvain-Paris 1950, p. 60-83).

[2] Oraison kennzeichnet u. E. nach eine weitverbreitete Auffassung, mag sie bewußt vertreten oder unbewußt wirksam sein, wenn er bzgl. eines der Haupttriebe, der Sexualkraft, sagt: « In der Mentalität von zahlreichen Gläubigen, Denkern und Geistlichen hat sich das instinktive Vorurteil eingegraben, wonach der sexuelle Bereich eine Art erratischen Block darstellt. Dieser, entsetzlich hinderlich und im allgemeinen verdächtig, bedeutet in seiner vollen Frische eine Verwirrung von schier unauflöslicher Form für das menschliche Seelenleben » (ORAISON M., Vie chrétienne et problème de la sexualité. Paris 1952, p. 43).

[3] « ... secundum se consideratae ... communes sunt nobis et brutis », I-II 56, 4 ad 1 ; vgl. ib., co. ; 50, 3 co.

[4] « ... operantur ex instinctu naturae », I-II 50, 3.

[5] « ... ordinantur ad unum, sicut natura », ib.

[6] « Dicendum quod ... irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae agantur et non agant », de virt. in com. 4 ad 11.

[7] Thomas sagt in Anlehnung an Aristoteles, die sinnlichen Strebekräfte unterständen der Vernunft nurmehr « politico principatu » (cf. I-II 56, 4 ad 3), d. h. sie

über dem Eigenobjekt aber eine unmittelbare Reizabhängigkeit besagt, ist unter Beachtung der natürlichen Struktur des Menschen so tiefgehend, daß sie, ausgenommen durch einen besonderen Gnadenerweis, nie vollständig in eine störungslose Harmonie der Einordnung überführt werden kann [1]. Wohlgemerkt in eine beidseitig orientierte Harmonie, in der weder die instinktgebundene Empfänglichkeit erkältet oder erstorben [2], noch die vollkommene Einordnung unter die Vernunft und den Willen fehlt!

Diesen Feststellungen über die naturhafte Determiniertheit der sinnlichen Triebkräfte steht in beinahe dialektisch zu nennender Kontrapunktik die andere Aussage entgegen, die die Teilnahme derselben am echt menschlichen, d. h. rationalen und selbstmächtigen Verhalten kennzeichnen.

Danach sind diese Kräfte, nunmehr wiederum auf Grund ihrer Natur, aber eben ihrer menschlichen, nicht ausschließlich an das sinnenhaft erkannte Objekt gebunden und folgen nicht unmittelbar instinktgekettet ihren Reizen. Vielmehr ist innerhalb des menschlichen Individuums « der sinnliche Appetitus von Natur aus angelegt, vom rationalen bewegt zu werden » [3].

Als Möglichkeiten eines solchen Bewegungseinflusses nennt Thomas in den Quaestiones disputatae drei verschiedene Wege. Einmal kann die Vernunft auf die Phantasie eine Direktive ausüben, und diese dann dem sinnlichen Appetit von der Vernunft gewünschte Vorstellungen vorhalten, denen er sich zuneigt [4]. Zum anderen besteht dadurch eine Einflußmöglichkeit, daß der Wille intensiv einem anderen Gegenstand zu-

können ihrem Befehl widerstehen (possunt « reniti imperio praecipientis », I 81, 3 ad 2) und sich verselbständigen. Er weiß, daß diese Verselbständigung in ein Stadium gelangen kann, in dem der Wille keinen Einfluß mehr hat, sondern der psychische « Mechanismus » an physiologische Vorgänge mehr oder weniger reflektorischer Art gebunden ist, in dessen Gefolge auch die willensmäßig nicht beeinflußbare Bewegung äußerer Organe stattfindet (cf. I-II 17, 7 u. 17, 9 ad 3).

[1] Cf. de virt. in com. 4 ad 8 ; de verit. 25, 7.

[2] Denn die vollendete Tugend hebt keineswegs die naturhafte Tendenz der sinnlichen Kräfte zu ihren Objekten auf (cf. de verit. 25, 7 ad 2), sondern nur das Übermaß derselben (cf. ib., ad 3).

[3] I-II 50, 3 ad 3.

[4] « Subduntur ... appetitivae (vires) inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis ; ... (inquantum) ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur ; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam », de verit. 25, 4.

strebt als die sinnlichen Triebkräfte. Da « innerhalb von Kräften, die aufeinander zugeordnet und miteinander verbunden sind, es sich so verhält, daß eine intensive Bewegung in einer von ihnen, — und vor allem in der höheren —, in die andere übergreift » [1], kann auf Grund der Einwurzelung des Willens im selben Subjekt ein Einfluß auf die sinnlichen Triebe ausgeübt werden. — Ein dritter Weg der Beeinflussung besteht darin, daß der Wille als übergeordnete Kraft den sinnlichen Trieben verbietet, zur äußeren Entfaltung ihrer innerlich angefachten Dynamik zu schreiten [2].

In der Summa Theologiae reduziert er die Möglichkeiten auf zwei Hauptwege, wobei je einer über die Vernunft und über den Willen geht. Derjenige über die Vernunft hat eine bedeutende Klärung und Vertiefung erfahren, indem er nun erstmals deutlich das Schätzungsvermögen mit einbezieht [3].

Dabei faßt er auch denjenigen über den Willen zusammen und stellt fest, bezüglich der äußeren Ausführung (executio) unterliege der sinnliche Appetitus dem Willen. Denn während im Tier sofort auf eine sinnliche Emotion die äußere Bewegung auf den Reizgegenstand hin erfolge, wird im Menschen « der Befehl des Willens erwartet, der die übergeordnete Triebkraft ist » [4]. Bei zugeordneten emotionalen Kräften ist die untere nämlich nicht tätig, ohne von der oberen bewegt zu werden oder wenigstens deren Zustimmung zur Eigenbewegung zu haben [5].

Er reduziert hier den Einfluß vonseiten des Willens also auf die äußere Ausführung, die vom Concupiscibilis oder Irascibilis ausgelöst wird ; er spricht aber nicht von einer direkten Lenkung der genannten

[1] L. c., ib.

[2] Vis motiva rationalis « irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant », l. c., ib.

[3] Cf. I 81, 3. In « De veritate » 25, 4 spricht er ausdrücklich nur von der Phantasie, die von der Vernunft dazu bestimmt werden könne, den sinnlichen Triebkräften ein vernunftgemäßes Objekt vor Augen zu halten (vgl. den zitierten Text S. 7, Anm. 4). Dort aber kann die Phantasie gleichzeitig « sub ratione delectabilis vel tristabilis » etwas vorstellen. In der Summa hat er die letztere Funktion klarer getrennt und der « ratio particularis » zugesprochen. Es kann hier nur angedeutet werden, daß der Aquinate bezüglich der letzteren und ihrer Funktion für die sinnlichen und geistigen Emotionskräfte eine gewisse Lehrentwicklung innerhalb seiner Schriften durchgemacht hat, sodaß ihre Bedeutung in der Summa klarer erfaßt und deutlicher herausgestellt ist ; eine Tatsache, die sich für die Triebpädagogik im Tugendleben nicht als nebensächlich erweist.

[4] I 81, 3.

[5] « In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis », l. c. ib.

sinnlichen Kräfte durch den Willen. Der Befehl des letzteren hebt somit nicht die innere Eigentendenz der sinnlichen Kräfte auf, wenn sie « bereits etwas Lustvolles empfinden oder sich vorstellen, was die Vernunft verbietet » [1]. Er hindert nurmehr deren volle Entfaltung, indem er ihrer äußeren Auswirkung verbietend gegenübertritt und sie zu verhindern trachtet.

Gekennzeichnet ist diese Einflußnahme vonseiten des Willens auf die sinnlichen Triebkräfte durch einen gewissen inneren Zwiespalt zwischen beiden emotionalen Bereichen. « Innerhalb des niederen Appetitus ergibt sich eine gewisse Traurigkeit durch die Art der Gewalt vonseiten der höheren Bewegung » [2].

Dieser Zwiespalt läßt sich in seiner tiefen Verwurzelung allein auf dem anderen Hauptweg beseitigen, nämlich über die Einsicht und die ihr verbundene « Schätzungskraft ». Denn die « vis aestimativa » oder im Menschen die « ratio particularis » liegt mit ihrer Funktion innerhalb des sinnlichen Bereiches selbst, indem sie das von den äußeren Sinnen oder der Phantasie vorgelegte Objekt « einschätzt » und dem sinnlichen Strebevermögen seinen « Reiz- oder Wertcharakter » aufzeigt [3]. Nun kann nach Thomas die « ratio particularis » durch die « ratio universalis » direkt bewegt werden [4], so daß die erstere die « Wertsicht » der letzteren gleichsam übernimmt und somit den sinnlichen Trieb in die universalere Ebene der höheren Wertordnung überführt. Dieser lenkt seine Dynamik dann nicht mehr ausschließlich isoliert auf das Eigenobjekt, sondern auf dasselbe, insofern es intentional einem höheren zugeordnet ist, an dessen Wertcharakter es gleichsam teilnimmt.

Für den Aquinaten stellt der letztere Weg den wichtigsten und erstrangigen Zugang zu den sinnlichen Triebbereichen dar. Auf ihm läßt sich eine Beeinflussung derselben gewissermaßen von innen her erreichen und so eine harmonische Einordnung unter das Vernunftleben herbeiführen. Derjenige über den Willen mit seiner einschränkenden, gebietenden und zurückdrängenden Funktion bildet nur einen Notbehelf für den Fall einer allzu starken Triebübermacht, falls diese nicht

[1] L. c., ad 2.

[2] De virt. in com. art. 4.

[3] Thomas spricht von einer « aestimatio convenientis vel nocivi » (cf. I-II 9, 1 ad 2) oder von einer « perceptio intentionum » circa utilitates vel nocumenta (cf. I 78, 4).

[4] « Ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem », I 81, 3.

mehr für die bedeutend feinfühligere Beeinflussung vonseiten der « ratio particularis » zugänglich ist [1].

Durch die Teilnahme am eigentlichen Vernunftleben aber erhalten die sinnlichen Triebkräfte selbst ihre eigene Vollendung. Thomas ist nämlich bzgl. aller geordneter Kräfte der Meinung, — es handelt sich hier um eines seiner Hauptaxiome für die gesamten psychischen Funktionen —, daß eine niedere Kraft nicht aus sich allein zur Vollendung gelangen kann [2], sondern aus doppelter Quelle ihre eigene Reife erhält. — Das geschieht einmal, indem sie ihrem eigenen konnaturalen Objekt zustrebt. Das geschieht zum anderen, indem sie den schlechthin möglichen Grad ihrer Fassungskraft durch die Einordnung zum höheren Bereich und den Empfang seines Einflusses erlangt [3]. Wie der Körper aber dadurch seine Vollendung erhält, daß er von der geistigen Seele informiert wird [4], so verwirklichen die sinnlichen Kräfte die vollendetste Möglichkeit ihrer Potenzialität, indem sie sich als materiale Elemente in die geistigen Emotionen aufnehmen lassen und gehorsam denselben einfügen.

Verlangt daher die sinnliche Natur der Triebkräfte nach Sättigung vonseiten der Sinnenobjekte, so fordert ihre menschliche Natur die Zuordnung dieses Verlangens zur höheren Lebensdynamik. Sie selbst geraten in Unordnung, d. h. sie « erkranken », wenn eine der beiden Richtungen in ungerechter Weise vernachlässigt oder unterdrückt wird. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Auffassung von der modernen Neurosenlehre nach beiden Seiten bestätigt wird [5].

[1] Ein solcher « Notbehelf » etwa ist die eine Form der « Continentia » (bzgl. der zwei verschiedenen Formen der « Continentia » vgl. II-II 155, 1). « Durch sie geschieht es, daß der Wille nicht besiegt wird, obwohl der Mensch ungeordnete Begierde empfindet » (II-II 153, 1). In ihr wird somit die Eigentendenz der sinnlichen Triebe nicht harmonisch in die freudige Unterordnung gegenüber der Vernunft und dem Willen überführt, sondern es bleibt beim schmerzlichen Zwiespalt zwischen den beiden Emotionssphären.

[2] Cf. II-II 2, 3 ; III 2, 2 ad 2.

[3] Cf. I-II 3, 7.

[4] Cf. II-II 81, 7.

[5] Für die unrechte oder unmotivierte Unterdrückung des sinnlichen Triebverlangens und die daraus erwachsende Störung der menschlichen Vollendung erbringt die heutige Forschung mit der Lehre über die « Verdrängung » einen Erweis. Für die Rückwirkung unrechtmäßig « verdrängter » Ansprüche des rationalen Bereiches, der sich etwa über die Instanz des Gewissens geltend macht, treten die nachteiligen Ergebnisse für eben die sensitiv-somatischen Bereiche immer deutlicher zutage (vgl. dazu die Studie von CARUSO I., Zum Problem des Gewissens. Jahrb. f. Psychol. u. Psychotherapie 1 [1953], p. 163-180. Ebenso DAIM W., Tiefenpsychologie und Gnade, ebd., p. 226-232).

Auf diese genannte Weise also nehmen die sinnlichen Triebkräfte am echt menschlichen Leben teil. Ja, eben unsere menschliche Natur fordert ihre Teilnahme, um zur vollen Integrität zu gelangen [1]. Ohne sie ist sittliches Handeln zur Verkümmerung verurteilt. Wie die menschliche Natur des Leiblichen wesensnotwendig bedarf und zwischen ihm und der geistigen Seele eine substanziale Einheit in dynamischer Zuordnung der real verschiedenen Wesenskomponenten besteht, so bedürfen jene sittlichen Handlungen, die als Objekt die Gestaltung der menschlichen Persönlichkeit im Hinblick auf ihre eigenen sinnlichen Kräfte haben [2], notwendig eben dieser Triebkräfte als materialer Elemente [3], mit denen die ordnunggebenden Vernunftkräfte als formale Prinzipien einen einzigen ethischen Akt bilden [4]. Nur so kann der Mensch zur echten moralischen Reife gelangen [5].

Freilich, die « Forma » vonseiten des rationalen Anteiles ist das primäre, ist dasjenige Element, wodurch die sinnlichen Emotionen eigentlich erst menschlich werden [6]. Vernunft und Willen bieten den « Anfang und Ursprung » für den echt menschlichen Akt [7], wobei die Vernunft das Erstprinzip desselben darstellt [8]. Damit ist jede materialistische Ausdeutung der thomasischen Lehre ausgeschaltet. Dennoch bildet der Beitrag der sinnlichen Triebkräfte das notwendig vervollständigende Element, ohne das eine Vollendung des Menschen nicht möglich ist [9].

[1] « ... dicendum quod licet quandoque in homine principium sit quod est rationis, tamen ad integritatem humanae naturae requiritur non solum ratio, sed inferiores animae vires, et ipsum corpus », de virt. in com. 4, ad 8.

[2] Während die Gerechtigkeit die Beziehung zur mitmenschlichen Außenwelt regelt, obliegt der Maßhaltung und der Tapferkeit die Aufgabe, den « ordo rationis » den Triebkräften der eigenen Innenwelt aufzuerlegen (cf. I-II 66, 4).

[3] « Cum ratio inferioribus potentiis imperet, utpote concupiscibili et irascibili, hoc quod est ex parte concupiscibilis, utpote pronitas quaedam ad utendum aliqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia ; ordo vero, qui est rectitudo, est quasi forma ejus ; et sic est in aliis virtutibus moralibus », de verit. 14, 5.

[4] « Imperium (potentiae superioris) et actus imperatus (potentiae inferioris) sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa », I-II 17, 4.

[5] Um die Notwendigkeit des materialen Elementes vonseiten der sinnlichen Kräfte für die Ganzheit des sittlichen Aktes entsprechend zu beweisen, beruft sich Thomas immer wieder auf dieselbe Notwendigkeit des Leibes für die Vollendung der ganzen menschlichen Person (vgl. z. B. I-II 17, 4 ; de virt. in com. 4, co. et ad 8).

[6] Cf. de virt. in com. 4 ad 2.

[7] Cf. de virt. card. 4 ad 13.

[8] « Omnium humanorum operum principium primum est ratio », I-II 58, 2.

[9] Thomas spricht davon, daß das « ultimum complementum bonitatis actui

Durch diese Einheit wird in etwa die naturhafte Determination der sinnlichen Kräfte aufgehoben und sie nehmen teil an echter menschlicher Freiheit, freilich damit auch an der menschlichen Verantwortung [1]. Sie werden « Handelnde und nicht nurmehr Getriebene » [2], eine Erkenntnis, zu der die dem Aquinaten entgegengesetzte voluntaristische Auffassung nicht durchzudringen vermag [3].

* * *

Wir sind damit zu einem Ergebnis gekommen, das sich einem Geheimnisbereich nähert, den wir wohl noch in manchen Einzelzusammenhängen werden klären können, der uns aber stets in seiner letzten Gegebenheit verhüllt bleiben dürfte. Mit Recht wird von anders gerichteten Auffassungen nämlich auf die Gegensätzlichkeit aufmerksam gemacht, die diese Lehre in sich vereinigt. Freiheit aus dem Geistigen und Determiniertheit aus der sinnlich-körperlichen Sphäre sind für sie unvereinbare Gegensätze. Entweder ist etwas determiniert oder nicht determiniert, andere Möglichkeiten scheinen ausgeschlossen. Freiheitlich wählen kann nurmehr der Wille [4], er allein kann daher auch an der übernatürlichen Freiheit der Kinder Gottes teilnehmen und zum

virtutis confertur in hoc, ... quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis », de virt. in com. 4 ad 2.

[1] Wie weit diese Verantwortlichkeit in die sinnlichen Emotionen herabreicht, hat die Scholastiker vor und zu Zeiten des hl. Thomas eingehend unter dem Thema des « peccatum sensualitatis » beschäftigt (cf. LOTTIN O., l. c., II 493-589). Thomas selbst hat die Frage an zahlreichen Stellen berührt (vgl. dazu LUMBRERAS P., De sensualitatis peccato. Divus Thomas (Piac.) 32 (1929) N. 3 ; DEMAN T., Le péché de sensualité. Mélanges Mandonnet, Paris 1930, I 265 ff.).

[2] « ... quodammodo agunt, non tamen totaliter aguntur », de virt. in com. 4 ad 11.

[3] Man vergleiche zu der Frage, wie weit die sinnlichen Strebekräfte als « freie » angesehen werden können, die Diskussion zwischen Suarez und Cajetan. Letzterer gesteht ihnen eine gewisse positive Teilnahme an der Freiheit zu (cf. Com. in I-II 74, 4), Suarez dagegen, für den die Funktion des sinnlichen Appetitus im Verhältnis zum Tugendleben im Grunde genommen einen negativen Charakter nicht überschreitet, lehnt eine solche ab. Daß derselbe dem Willen « widerstehen kann », ist seine einzige Indeterminiertheit. Diese Tatsache « bedeutet aber nicht, daß er frei gehorcht » (SUAREZ F., De anima, lib. V, cap. 6, n. 5).

[4] Auch der Aquinate ist der Meinung, daß die « electio » sich im Willen vollzieht (cf. I 83, 3-4). Aber für ihn besitzt der sinnliche Appetitus eine bedeutende Möglichkeit positiven, wie freilich auch negativen Einflusses. Diese positive Kommunikation ist Suarez unbekannt, daher die strikte Ablehnung einer Teilnahme an der Freiheit. Zu den Vorläufern Suarez' gehört in dieser Frage Bonaventura (vgl. seinen Kommentar zu den Sentenzen III 33, 3).

Prinzip des « Verdienstes » werden [1]. Vonseiten der sinnlichen Kräfte aber gibt es keine echte Teilnahme daran, es sei denn als ausführende Organe [2].

Thomas dagegen sieht darin keine sich ausschließenden Gegensätze, sondern sich gegenseitig ergänzende und schließlich vollendende Spannungspole. Es ist die klare und harmonische Konsequenz seiner Grundauffassung über den Menschen als einer aus Körper und Geist gebildeten, polar strukturierten, dynamischen Einheit. Für ihn gibt es eine Gradabstufung des personalen Lebens mit seiner höchsten Aktuierung innerhalb der Vernunft und des Willens selber [3], wobei die sinnliche Triebsphäre jedoch zur realen Teilnahme am menschlichen und weiterhin am göttlichen Leben berufen ist. Das Geheimnis ist hier nicht größer als dasjenige der menschlichen Wesensstruktur überhaupt. Denn es resultiert daraus.

2. Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Teilnahme am Wert und an der Würde der sittlichen Tugenden

Die psychologischen Ergebnisse über die Hinordnung der sinnlichen Triebkräfte auf das höhere Leben der Vernunft und über deren Vollendung durch diese Hinordnung, sowie die Tatsache einer gewissen Indeterminiertheit und damit einer Teilnahme am rationalen Leben führen den hl. Thomas zu der Feststellung: « Mit Notwendigkeit sind in diese (sinnlichen) Kräfte Tugenden zu legen » [4]. Dabei zeigt dieses « mit Notwendigkeit » an, daß es sich für ihn um eine gesicherte Lehrmeinung handelt.

Wie erwähnt, wendet sich eine solche Auffassung gegen einige Zeitgenossen und Vorgänger [5], hat aber auch später zahlreiche und nam-

[1] So Bonaventura, l. c.

[2] Ebenfalls Bonaventura, ibid.

[3] « In formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quaedam formae et virtutes totaliter ad materiam depressae, quarum omnis actio materialis est ... Intellectus vero est totaliter a materia liber ... Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent ... Et sic est in eis virtus, id est inquantum elevatae sunt a materia, et rationi obediunt », de virt. in com. 4 ad 4. Vgl. dazu I-II 17, 8 ad 1.

[4] « In his potentiis necesse est ponere virtutes », I-II 56, 4. « In irascibili et concupiscibili, quae sunt in inferiori appetitu, ... oportet ponere esse aliquas virtutes », de virt. in com. 4, co.

[5] Nach *Bonaventura* als Zeitgenossen muß zu den Vorgängern in etwa *Augustinus* mit einer seiner verschiedenen Ansichten gezählt werden, wonach die einzelnen Tugenden nichts anderes als ein « ordo amoris » oder « ex ipsius amoris

hafte Gegner gefunden [1]. Ihre Ablehnung oder Annahme entscheidet u. E. mit weitverzweigten Konsequenzen, vor allem ins aszetische Leben hinein, über die Wertung der psychosomatischen Emotionskräfte.

vario quodam affectu » zu erklären sind (cf. De mor. Eccl. cath. I 15 PL 32/1322 ; de civ. Dei, XV 22 PL 41/467). Danach könnten alle Tugenden als im Willen liegend gedeutet werden.

Als namhafter Vertreter dieser andersgearteten Auffassung muß weiterhin *Petrus Lombardus* angesehen werden, der zwar die Frage nicht ausdrücklich berührt. Da er aber lehrt : « Ipsa gratia est virtus » (IV. Sent. lib. 2, dist. 27, c. 10 ; vgl. auch ib., c. 5 u. 11 ; cf. LOTTIN O., l. c. III 100) und daher die Tugend nicht ein Werk des Menschen, sondern ein Werk Gottes ist (cf. LOTTIN O., l. c. ib.), fällt a fortiori ein körperlich bedingter Träger derselben fort. Wohl schreibt er an anderer Stelle die Tugend auch dem « liberum arbitrium » zu (II. Sent. d. 27, c. 6). Aber dieses ist eine ausschließliche Sache der Vernunft und des Willens (cf. ib. ; vgl. GRAF T., l. c. I 105-107). — Daß der Einfluß der beiden bedeutenden Theologen bis zu Thomas auch für unser hiesiges Problem nicht gering war, braucht nicht erwähnt zu werden. — Zu weiteren Zeitgenossen, die diese Auffassung teilen, vergleiche man GRAF T., l. c. II 16.

Natürlich finden sich auch Autoren, die die gleiche Lehrmeinung mit dem Aquinaten vertreten. So legen die « *Lehrmeister der Fakultät der Künste von Paris* » die moralischen Tugenden in die sensitiven Strebekräfte, « weil ihre Akte und ihre eigentümliche Entfaltung sich nicht im Intellekt vollziehen, sondern in den sensitiven Kräften » (LOTTIN O., l. c. I 524). Dabei haben ihre Darlegungen mit denjenigen des Aquinaten eine besondere Ähnlichkeit. Es heißt über die « virtus consuetudinalis » (spätere « virtus acquisita ») : « Consuetudinalis est a parte intellectiua sicut ab origine et radice, et non sicut a complemente et perficiente ; immo uirtus irascibilis et concupiscibilis et earum operationes sunt causa proxima efficiens uel materialis virtutis consuetudinalis ... et sic complent et perficiunt uirtutem consuetudinalem » (Text zitiert bei LOTTIN O., l. c. ib., Anm. 2). — Auch Thomas spricht davon, daß die Tapferkeit und Maßhaltung in den sinnlichen Potenzen ihr « complementum » fänden (cf. de virt. in com. 4 ad 2) und auch davon, daß « origo et inchoatio » der moralischen Tugenden in der Vernunft lägen (cf. de virt. card. 4 ad 13). Es legt sich somit die Frage nahe, ob er die Texte der « Lehrmeister » gekannt hat, die Lottin in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts datiert (cf. LOTTIN O., l. c. I 506).

Die Autoren dieser Gruppe sind übrigens recht zahlreich. Um nur einige zu nennen : *Gottfried von Poitiers* († nach 1213) gehört hierher, der erstmals einige Teile der nikomachischen Ethik in unserer Frage zu Rate zieht (cf. GRAF T., l. c. I 125) und in Anlehnung an Aristoteles daher die moralischen Tugenden in den Concupiscibilis und Irascibilis legt. — Ebenso ist *Wilhelm von Auxerre* hier zu nennen (cf. GRAF T., l. c. I 128 ff.).

Philipp der Kanzler, der freilich auch die augustinische Ansicht danebenstellt (cf. LOTTIN O., l. c. III 168-171 ; GRAF T., l. c. I 152, 174-175), sowie *Johannes von Rupella*(cf. LOTTIN O., l. c. III 182 ; GRAF T., l. c. I 212 ff.), *Odo Rigaldus* (cf. LOTTIN O., l. c. III 160, v. 23-26), *Albert der Große* (III Sent. 23, 2. Cf. LOTTIN O., l. c. III 173 ; GRAF T., l. c. I 187) u. a. m. müssen ebenfalls an dieser Stelle erwähnt werden.

Somit steht Thomas durchaus nicht mit seiner Ansicht isoliert da, sondern schließt eine lang vorbereitete Lehrmeinung ab.

[1] Zu ihnen zählt nach DUNS SCOTUS (cf. III. Sent. 34, qu. un., ed. Parisiis,

Die thomasische Ansicht sagt über sie zuerst eine psychologische Mitbeteiligung am Tugendleben und folgerichtig daraus « per se » eine moralische Güte aus. Daß sie moralisch negativ wirksam werden, auch wenn das bei einer großen Anzahl « der Masse » geschieht [1], spricht nicht gegen ihre grundsätzlich gute Bestimmung. — Die entgegengesetzte Auffassung muß mit innerer Folgerichtigkeit für die Praxis, — theoretisch kann die moralische Indifferenz der « Passionen » dabei ruhig vertreten werden —, zu einer negativen Einschätzung der sinnlichen Emotionskräfte für das sittliche Leben kommen. Da für sie das Erziehungsziel nicht darin bestehen kann, die genannten Kräfte zur wirklichen Teilnahme am Tugendleben heranzubilden, muß sie danach streben, das Tugendleben möglichst wenig von ihnen stören zu lassen, sie also mit ihren Einflüssen auszuschalten.

Da wir in SUAREZ den bedeutendsten und wohl auch einflußreichsten Theologen der letzteren Richtung vor uns haben, wollen wir in der Konfrontierung mit ihm die Lehre des hl. Thomas darlegen [2].

Wie begründet der Aquinate seine Ansicht näher und welche Konsequenzen erwachsen aus ihr ?

Für ihn ist es ein Kennzeichen der Tugend, daß die aus ihr hervorgehende Handlung in einer inneren Geschlossenheit [3], mit Leichtigkeit und Freude sich vollzieht [4]. Diese Merkmale gehören wesentlich zu ihr, denn Tugend besagt den Zustand einer gewissen Vollendung für die betreffende Potenz [5]. Setzt man nun voraus, daß es überhaupt für das Vernunftleben möglich ist, die sinnlichen Emotionen zu beeinflussen, — und ohne diese Voraussetzung ist jede menschliche Ethik in ihren

tom. 15, p. 516, nr. 15 ; vgl. dazu die Kommentatoren ib., p. 518 ff.) vor allem *Suarez*, Fr. (cf. De actibus hum. in genere tract. IV, disp. 3, sect. 7 ff., Ed. Parisiis, tom. IV, p. 492 ff.), der neben *Bonaventura* und Duns Scotus *Ockham, Henricus, Buridanus* u. a. als seine Vorläufer nennt (cf. l. c., p. 492).

[1] Auch der hl. Thomas weiß um die praktische Situation in der Pastoration, denn er hebt öfter hervor, quod « plures hominum passiones corporales sequuntur..., pauci autem sunt, id est sapientes, qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur », II-II 95, 5 ad 2 (cf. item I-II 31, 5 ad 1). Dennoch läßt er sich durch dieses Mißtrauen erregende Faktum der Erfahrung nicht verleiten, die grundsätzliche Bewertung der sinnlichen Emotionskräfte vornehmlich negativ zu bestimmen.

[2] Diese Gegenüberstellung will nicht im geringsten in die Polemik von Schulstreitfeindlichkeiten geraten, sondern den Versuch machen, rein um der Sache willen die gegensätzlichen Auffassungen zu benennen und abzuwägen.

[3] Thomas spricht von einer « uniformitas », cf. de virt. in com. art. 1.

[4] « in promptu » und « delectabiliter » cf. l. c., ib.

[5] « Virtus enim secundum suum nomen, potestatis (i. e. potentiae) perfectionem demonstrat », l. c.

Wurzeln gefährdet —, d. h. daß die Triebe mit zu Handlungsprinzipien des sittlichen Aktes werden können, so ist, um die genannten Bedingungen des Tugendaktes zu erfüllen, unumgänglich eine Formation auch dieser Kräfte nötig. « Denn ein Akt, der aus einer Potenz hervorgeht, sofern diese von einer anderen bewegt wird, kann nicht vollendet sein, wenn nicht beide Potenzen sich in einer guten Disposition zum betreffenden Akt befinden ; wie auch die Herstellung eines Kunstwerkes nicht zuträglich geschehen kann, wenn nicht sowohl der Künstler wie auch das Instrument selbst zum Schaffen disponiert sind. »[1]

Diese « Disposition » stellt eine neue Realität innerhalb der sinnlichen Triebkraft dar, die sie von Natur aus nur der Anlage nach mehr oder weniger mitbringt[2], die aber durch den Einfluß des Vernunftlebens in ihr eine habituelle Formation erlangt und eine reale « perfectio »[3] bedeutet. Sie ist somit etwas positiv Neues, ein echt humaner « Wert », der in den sinnlichen Triebkräften « erzeugt » wird[4].

Um das Wesen dieser habituellen Vollkommenheit innerhalb der sinnlichen Triebkräfte näher zu bezeichnen, spricht der Aquinate von einer « habituellen Konformität dieser Kräfte zur Vernunft »[5]. Oder er sagt, es « sei eine gewisse Vollendung, durch die die sinnlichen Kräfte auf leichte Weise der Vernunft gehorchen »[6]. Oder für ihn sind diese Tugenden nichts anderes als « eine Form, gesiegelt und eingeprägt in die (sinnliche) Strebekraft vonseiten der Vernunft »[7]. Sie ist eine positive « Geneigtheit »[8] zu dem, was der Vernunft als gut erscheint.

Das Wesen der Tugend also als « Vollendung » jener Potenz, aus der eine menschliche Handlung hervorgeht, sowie die Tatsache der Mitbeteiligung der sinnlichen Strebekräfte beim menschlichen Tugendakt sind es, die den Aquinaten dazu zwingend bestimmen, die sinnlichen Triebkräfte als Träger des « bonum virtutis » anzusehen. « Denn wenn der untergeordnete Appetitus nicht in einer vollendeten Disposition

[1] I-II 56, 4.

[2] « Ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales ; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel aliquid hujusmodi », I-II 51, 1.

[3] Cf. II-II 117, 4.

[4] Der Aquinate spricht davon, daß in ihnen das « bonum virtutis moralis aggeneratur », cf. I-II 56, 4 ad 2.

[5] Cf. l. c., corp. art.

[6] De virt. in com. art. 4.

[7] L. c., art. 9.

[8] Cf. de verit. 14, 5.

wäre, um den Befehl der Vernunft zu befolgen, dann besäße die Handlung, die dem niederen Appetitus als nächstem Handlungsprinzip zukommt, keine vollkommene Güte »[1]. Harmonische Einheit zwischen rationalem Wollen und sinnlicher Emotion, Freude am Tugendstreben und behendes Mitgehen mit den höheren Vernunfttendenzen sind das Merkmal einer solchen Auffassung oder einer Persönlichkeit, die in dieser Weise ihr Tugendleben erstrebt bzw. vollendet hat.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß die « Erzeugung » und Ausübung dieser moralischen Tugenden innerhalb der sinnlichen Triebkräfte nie ohne die Vernunft und den Willen möglich ist[2]. Bilden die rationalen Kräfte aber die Ursache oder Wurzel, so stellen die sinnlichen das « unmittelbare Prinzip » dar[3]. Sie sind die psychologischen Träger, die « elicitive » die Tugend hervorrufen[4], wie sie auch die Abschluß empfangende Instanz sind, in der sich das Tugendstreben « in der letzten Abrundung seiner Güte vollendet »[5]. Ihre Emotionen bilden zusammen mit denjenigen des rationalen Strebens einen einzigen Tugendakt[6], und gehen zutiefst damit in das Tugendleben ein.

Diese hohe Bedeutung, die der hl. Thomas den sinnlichen Emotionskräften für das Tugendleben zuspricht, schließt einmal die Teilnahme an der sittlichen Verantwortlichkeit ein, die nicht ausschließlich nur eine Sache der Vernunft und des Willens ist. Zum anderen wird aber auch die Würde derselben ersichtlich, die Anerkennung und Beachtung für diese Bereiche fordert. « Das Lob der Tugend gebührt nicht

[1] De virt. in com. art. 4.

[2] « Virtutes istae (sc. temperantia et fortitudo) sunt quidem in irascibili (et concupiscibili) quantum ad earum derivationem, sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et voluntate », de virt. card. art. 4 ad 13. — Diese Bezogenheit bringt einen Zusammenhang der einzelnen Kardinaltugenden mit sich, der nach der Auffassung des Aquinaten durch die Tugend der Klugheit vornehmlich geleistet wird, da keine echte Tugend ohne rationale Einsicht mit nachfolgender freiheitlicher Entscheidung geschehen kann. Dies aber steht der Tugend der Klugheit zu (cf. I-II 65, 1). — Zur geschichtlichen Entwicklung dieses Problems vgl. für die Scholastik Lottin O., Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles (Louvain-Gembloux 1942-1954) III, p. 197-252. Eine eingehende Darlegung der Doktrin des Aquinaten findet sich bei Utz F., De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam St. Thomae Aquinatis. Vechta i. Old. 1937.

[3] « Principium proximum », de virt. in com. 4, co. ; vgl. de virt. card. 4 ad 13.

[4] Cf. Graf T., l. c. II 114 u. I 249 ff.

[5] « ... pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili ... inquantum per virtutis habitum ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur, in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis », de virt. in com. 4 ad 2.

[6] Cf. I-II 17, 4.

nur der Seele »[1], d. h. den höheren Bewußtseinskräften, sondern ist auch den wohlgeführten Äußerungen der niederen Emotionen zu zollen[2]. Die Tatsache, daß ohne ihre gehorsame Einbeziehung kein vollendetes Tugendleben nach der Ansicht des Aquinaten möglich ist, muß unser volles Augenmerk in der praktischen Menschenführung auch auf sie und ihre harmonische Entfaltung richten. Nicht als ob sie in dem Sinne « gepflegt » werden sollten, daß sie schnell und häufig genug ihre Eigenbefriedigung erhielten. Darauf richten sie sich von Natur aus. Vielmehr besteht die Aufgabe der Erziehung darin, sie zu einer solchen Formung zu bringen, daß ein Übermaß ihrer Triebmacht gemäßigt, ihre vernunftgelenkte Eigentendenz aber sich harmonisch entfalte[3].

* * *

Die ganze Reichweite einer solchen Konzeption wird erst dann ersichtlich, wenn man sie mit der entgegengesetzten Auffassung konfrontiert, wie sie am weitesten von SUAREZ entfaltet wurde.

Nach der Ansicht des spanischen Theologen « liegen alle moralischen Tugenden 'per se primo' im Willen, denn die Akte dieser Tugenden werden vom Willen hervorgerufen »[4]. Kann man nach ihm innerhalb der sinnlichen Strebekräfte wohl « Gehaben » annehmen, « so sind sie doch nicht im eigentlichen Sinne Tugenden, wie diejenigen im Willen », sondern werden nurmehr « per denominationem extrinsecam » so benannt[5]. Die innerhalb der sinnlichen Strebekräfte herangebildeten Gehaben sind von denen im Willen physisch verschieden (« physice distincte »). Allein die letzteren sind als Tugenden im eigentlichen Sinne zu bezeichnen[6]. Da die ersteren keinerlei ethische Qualifikation besitzen

[1] Cf. I-II 56, 4, objectio 3, wo Thomas den Einwand macht, daß « totum (meritum) rationali parti debetur, quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur ». Er lehnt in der Antwort diese Auffassung ab (cf. ib. ad 3).

[2] Daß auch dem sensitiven Teil Verantwortung wie Lob für das sittliche Verhalten in gewisser Weise zukommt, ist der voluntaristischen Auffassung unverständlich. Die Neuroseforschung stellt diesen Tatbestand jedoch immer deutlicher heraus (vgl. CARUSO I., Psychoanalyse und Synthese der Existenz, Freiburg i. Br. 1952, p. 38 ff.).

[3] « Virtus in irascibili et concupiscibili existens ... contrariatur superexcellentiae inclinationis praedictarum virium in sua objecta », « non tamen ita, quod totaliter inclinatio earum tollatur », de verit. 25, 7 ad 3 et ad 2.

[4] SUAREZ F., de act. hum. in genere tract. IV, disp. 3, sect. 7, nr. 5 (Ed. Vivès, Parisiis 1856, tom. IV, p. 493).

[5] Cf. l. c., n. 10.

[6] Cf. l. c., ib.

und somit jeder freiheitlichen Note entbehren, sind solcher Art « Gehaben » als einfache Gewohnheitschemen anzusprechen, nicht aber als Tugenden. —

Man könnte nun zunächst versucht sein zu sagen, es handele sich hier nurmehr um eine terminologische Verschiedenheit, die sachlich keine Bedeutung habe, wenn sie nicht in einem doktrinären Zusammenhang stände, der zu einer grundsätzlich anderen Einstellung gegenüber den sinnlichen Emotionskräften und ihrer Aufgabe innerhalb des Tugendlebens führen muß. Diese wiederum muß sich weitgehend auf konkrete Erziehungstendenzen auswirken. Gehen wir diesen Zusammenhängen etwas nach !

Bedeutete nach Thomas das « Gehaben » im sinnlichen Strebevermögen eine seinsmäßige und moralische Vervollkommnung (« perfectio »), und somit wirklich eine Tugend, die durchaus einen positiven Akt zu leisten hatte, nämlich die gefügige Einordnung der Sinnesemotionen in Form einer innerlich mitgehenden Geneigtheit gegenüber den rationalen Interessen, so liegt die Aufgabe des « Habitus » innerhalb der sinnlichen Strebekräfte für Suarez genau in entgegengesetzter Richtung. Die Hilfeleistung des sinnlichen « Habitus » für das Tugendleben besteht nach seiner Auffassung wesentlich darin, daß er die sinnlichen Emotionskräfte « *dazu geneigt macht, nicht zu begehren* ». Das versteht er unter « sie zügeln und zurückhalten » [1]. Dem selbst gestellten Einwand, der Formaleffekt eines « Gehabens » müsse ein positiver und kein negativer sein, antwortet Suarez ausdrücklich, das Positive dieses Gehabens bestehe eben darin, daß der *sinnliche Appetitus* « *nicht nur von seinem Akt abläßt, sondern auch positiv auf seine Weise nicht will, oder den sinnlichen Objekten widerspricht* » [2].

Es ist geradezu frappant, Suarez hier mit den fast gleichen Worten in diametralem Gegensatz zur Ansicht des hl. Thomas zu hören. Denn dieser sagt zu derselben Frage : « Es ist offenkundig, daß die moralischen Tugenden, die sich um die sinnlichen Emotionen als um die ihnen eigentümliche Materie bemühen, ohne diese Emotionen nicht sein können. Der Grund hierfür liegt darin, daß im anderen Falle folgen würde, die moralische Tugend bewirke, daß die sinnliche Emotions-

[1] « Per hos ergo actus (sc. voluntatis) generatur habitus (in appetitu sensitivo) *inclinans ad non appetendum*, et hoc est appetitum frenari et deteneri », SUAREZ F., l. c., sect. 7, nr. 9, p. 495.

[2] « Appetitus sensitivus sibi negat, quod esset sibi delectabile et jucundum, quod facit non solum cessando ab actu, sed etiam positive suo modo nolendo, vel respuendo talia objecta », l. c., ib.

anlage überhaupt überflüssig werde. *Es kommt der Tugend aber nicht zu, daß jene Bereiche, die der Vernunft untergeordnet sind, von eigenen Akten ablassen, sondern daß sie, die eigenen Akte vollziehend, den Befehl der Vernunft ausführen.* »[1]

Hiermit dürften die entgegengesetzten Positionen in ihrem entscheidenden Punkt klar hervortreten. Nach Ansicht des « Doctor angelicus » werden die sinnlichen Emotionen vom Tugendleben aufgefangen und gelenkt, nicht aber zum Ersterben genötigt. Demgegenüber liegt für Suarez die Leistung des « Habitus » in ihnen wesentlich in der Zurückdrängung oder Aufhebung der sinnlichen Emotionen. Das ist die Funktion dieser « Gewohnheitsschemen ». « Frenari et deteneri » sind die Termini, mit denen Suarez ihre Aufgabe bezeichnet, wodurch sie den Tugenden der « Temperantia » und « Fortitudo » die Vorbereitungsdienste innerhalb der sinnlichen Triebkräfte zu leiten haben.

* * *

Es könnte nun trotz obiger Darlegungen eingewandt werden, auch der Aquinate sehe die Aufgabe der « Temperantia » darin, die sinnlichen Triebemotionen zurückzudrängen oder dieselben zu zügeln.

Darauf ist zu erwidern : Wohl kennt der hl. Thomas diese Funktion der genannten Tugend und benutzt die Termini « refrenare » bzw. « reprimere »[2]. Aber diese Auswirkung ist für ihn « per accidens » und zwar nur gegenüber denjenigen « Leidenschaften », die einen Überschuß an Triebstärke aufweisen ; « per se » liegt die Funktion der Tugend durchaus in einer positiven Tat, nämlich in der « moderatio ». Ausdrücklich stellt er fest : « Es kommt der Maßhaltung[3] und der Tapferkeit nur beiläufig zu, den Überfluß an Leidenschaften zurückzudrängen,

[1] « Planum est quod virtutes morales, quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cujus ratio est, quia secundum hoc sequeretur, quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet, quod ea quae sunt subjecta rationi, a propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo », I-II 59, 5.

[2] « Temperantia ... reprimit concupiscentias delectationum tactus » (I-II 61, 3. Cf. ib., art. 2). « Ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles » (II-II 114, 2 ad ; cf. I-II 61, 3).

[3] Übrigens sei hier erwähnt, daß der deutsche Terminus « Maßhaltung » nur sehr einseitig den lateinischen Begriff der « temperantia » widergibt ; eine Tatsache, die J. Pieper erwähnt und deren nachteilige Folgen er mit Recht hervorhebt (vgl. Pieper J., Zucht und Maß, München 1947, S. 8 ff.).

insofern sie solch übermächtige Leidenschaften im Subjekt vorfinden. Ihrem eigentümlichen Wesen nach aber kommt es diesen Tugenden zu, jene Leidenschaften auszugleichen. »[1]

Zudem benutzt der Aquinate diese Termini meist nur dort, wo er den Unterschied zwischen der Tapferkeit und der Maßhaltung aufzeigen will. Da die letztere nämlich jene Triebkräfte zu ordnen hat, die einen Impuls besonderer Heftigkeit gegen die Vernunft oft aufweisen, wie der Nahrungs- und Sexualtrieb, wird ihre Funktionsweise unterschiedlich zur Tapferkeit treffend durch ein « Eindämmen der Leidenschaften » gekennzeichnet[2]. Wo er jedoch über die Maßhaltung in sich ohne die Gegenüberstellung zur Tapferkeit handelt, benutzt er fast ausschließlich den Terminus « moderatio » oder « modificare »[3].

Daß für ihn die Hauptaufgabe der Tugend nicht in einer Unterdrückung, sondern in einer positiven Mitbeteiligung der sinnlichen Triebkräfte besteht, wird am deutlichsten in der Tugend der Tapferkeit. Hier ist es geradezu die Aufgabe der Tugend, die Triebemotionen zu stärken, die durch die Erbsünde geschwächt sind[4], so daß sie vom « arduum » nicht ablassen, das ihnen von der Vernunft als notwendig zu erstrebendes Ziel vor Augen gestellt wird. Der Tapfere benutzt den Zorn[5] und die gemäßigte Kühnheit[6], wozu uns Christus selbst ein unleugbares Beispiel gibt[7]. Die höchste Möglichkeit ihrer Teilnahme am Tugendleben aber erfahren die dem Irascibilis zugehörigen Emotionskräfte im Einsatz für die Sache Gottes, im Martyrium. Denn « der vollendetste Akt des Irascibilis besteht darin, selbst den Tod um Christi willen zu überwinden », was im Martyrium geschieht[8].

Für den hl. Thomas handelt es sich also, wo er die Ausdrücke « Zurückdrängen », « Zurücktreiben », « Zügeln » (reprimere, repellere, refraenare) benutzt, stets um die Einschränkung der Trieb*über*macht, nie aber um eine Ertötung der Triebemotion als solcher. Für ihn würde

[1] « Accidit temperantiae et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat inquantum invenit passiones superabundantes in subjecto. Sed per se convenit hujusmodi virtutibus passiones moderari », I 95, 3 ad 1.

[2] Cf. I-II 61, 1 u. 3 ; II-II 141, 2.

[3] « Temperantia ... importat moderantiam quandam ... », II-II 141, 3. « Temperantia directe modificat passiones concupiscibilis ... », ib., ad 1. Cf. I 95, 3 ad 1 ; II-II 117, 6 etc.

[4] Cf. I-II 85, 3. [5] Cf. II-II 123, 10.

[6] Cf. II-II 127, 1 ad 1.

[7] Cf. Mc. 3, 5 ; in Gleichnissen dargelegt : Mt. 18, 34 ; 22, 7. Vergleiche dazu Jo. 2, 14-17.

[8] IV Sent. d. 49, 1. 5, sol. 1.

eine solche der menschlichen Natur widersprechen und somit ein «vitium» und zwar im moralischen Sinne des Wortes darstellen [1].

Ein solches « vitium », das freilich nur dort vorliegt, wo nicht aus höheren Motiven auf die Erfüllung eines Naturtriebes verzichtet wird [2], lehnt er sowohl für den Nahrungs- und Sexualtrieb als unsittlich ab [3], dessen Ursache er in einer unnatürlichen Abneigung gegenüber vernunftgeordnetem körperhaft-sinnlichem Genuß sieht [4], wie er auch das Fehlen der « Todesfurcht », die aus dem Selbsterhaltungstrieb hervorgeht, als unmoralischen Defekt verurteilt [5]. Auch bei Verzicht auf einen gewissen Bereich sinnenhafter Freude aus höheren Motiven, beispielsweise durch das Gelübde der Jungfräulichkeit, ist es für den Menschen unmöglich, völlig jegliche körperlich bedingte Lust auszumerzen. Denn die Selbsterhaltung fordert wenigstens Nahrungsaufnahme. « Die Erhaltung des Körpers aber geschieht durch genußbereitende Tätigkeit. Deshalb kann es kein geistig werthaftes Dasein für den Menschen geben, wenn er von allen sinnenhaften Freuden absteht. » [6]

Für diejenigen aber, « denen es aus ihrer Standespflicht heraus zukommt, körperlichen Tätigkeiten und der fleischlichen Zeugung zu obliegen, ist es lobenswert, sich nicht (dieser Freuden) zu enthalten » [7]. —

[1] « Omne illud, quod contrariatur ordini naturali est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit, ut homo intantum hujusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanae, vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret, quod praetermitteret ea quae sunt necessaria ad conservationem naturae, peccaret, quasi ordini naturali repugnans ». II-II 142, 1. Vgl. I-II 72, 8.

[2] Cf. II-II 142, 1. [3] Cf. l. c., ebenso II-II 152, 2 ad 2.

[4] « Motivum ... in peccato insensibilitatis est odium ... delectationum corporalium », I-II 72, 8.

[5] Cf. II-II 126, 1.

[6] II-II 142, 1 ad 2. — Vgl. ib., 114, 2 ad 1 ; I-II 34, 1. — Der « Doctor angelicus » kennt freilich auch einen Stand, in dem der Mensch zum Besitz solcher Tugenden gelangt ist, die eine « göttliche Ähnlichkeit » besagen, und « die man die Tugenden der schon geläuterten Seele nennt » (I-II 61, 5). In diesem Zustand, « kennt die Maßhaltung keine erdhaften Begierden und die Tapferkeit kennt keine 'Leiden' mehr » (ib.). — Es ist bekannt, daß diese Doktrin unter dem Einfluß plotinischer Tugendlehre entstanden ist (cf. VAN LIESHOUT H., La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la génèse d'un article de la somme théologique de S. Thomas. Fribourg-Paderborn 1926, p. 66 ff., 164 ff.), die der Aquinate durch Macrobius kannte (cf. LIESHOUT, l. c., p. 170). Man darf diese plotinischen Elemente aber nicht überwerten und muß die anderen Texte (cf. z. B. S. 21, Anm. 1) vergleichend gegenüberstellen, um die Gesamtsicht des hl. Thomas zu erhalten (vgl. dazu LIESHOUT, l. c., p. 178 ff.).

[7] « Illi, quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter (a delectationibus corporalibus) non abstinent », II-II 142, 1 ad 2.

Daher teilt der Aquinate auch durchaus nicht die Ansicht vieler Kirchenväter vor ihm [1], der vollkommene Mensch im Paradieseszustande würde keinerlei sinnliche Lust im Zeugungsakt empfunden haben ; im Gegenteil, nach ihm hätte er sie in vollkommener Weise empfunden, « sie wäre nämlich um soviel größer gewesen, wie die Natur unverdorbener und der Körper empfindsamer war ... ; wie auch ein maßvoller Mensch bei der Nahrungsaufnahme nicht geringeren Genuß empfindet als ein Schlemmer, sondern seine Begierde nur weniger über diesem Genuß verweilt » [2]. Somit hängt nach der Ansicht des hl. Thomas alles davon ab, ob sich die sinnliche Emotion und ihre Befriedigung « gemäß der Vernunft verhält » [3]. Dann nimmt sie am « bonum humanum » teil.

Das schließt nicht aus, daß der Aquinate, der wohl von der griechischen Antike her in seiner Bewertung des Psychosomatischen für die menschliche Persönlichkeit geleitet wird [4], als Heiliger mit jenem « Sinn Christi », von dem der hl. Paulus spricht [5], sein letztes Urteil über diesen Bereich und seine Gefährdung zum Bösen fällt. Danach ist es menschlichen Kräften schlechthin nicht möglich, die sinnlichen Triebe bis in eine letzte Wurzel zur vollkommenen « moderatio secundum rationem » zu führen, eine Ansicht, die von der modernen Forschung verblüffend bestätigt wird [6]. Dadurch wird unser Blick auf die Notwendigkeit der

[1] Es gibt eine Reihe bedeutender kirchlicher Autoren, die in der geschlechtlichen Lust als solcher eine Sünde sahen, auch, wenn der geschlechtliche Akt innerhalb der Ehe und naturgemäß ausgeübt wird. So etwa am deutlichsten Leo der Große, der hervorhebt : « Voluptas ipsa esse sine culpa nullatenus potest » (Monumenta Germaniae Ep. II 340, 19. Cf. dazu Sermo 22, c. 3 PL 54/196. Vgl. LINDNER D., De usu matrimonii. Seine sittliche Bewertung in der kath. Moraltheologie alter und neuer Zeit. Freising-München 1929, p. 68 ff.). Aus diesem Grunde wurden einige dazu bewegt, für das Elternpaar im paradiesischen Zustand entweder die Zeugung durch den Coitus sexualis abzulehnen (so Johannes Damascenus, den Thomas als Autorität für diese Auffassung in seiner Objektion zitiert ; cf. I 98, 2 obj. 1) oder die sinnlich-lustvolle Befriedigung dabei auszuschließen (so z. B. Anselm von Laon (vgl. LINDNER, l. c., p. 89). Thomas lehnt beides ab. Für ihn fordert die Naturordnung, « ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina » (I 98, 2), und diese ist als Schöpfung Gottes gut. Über die dabei entstehende « delectatio » urteilt er im Anschluß an den Stagiriten : « Idem est judicium de delectatione et operatione » (cf. IV. Sent. 31, 2, 2 u. 3).

[2] I 98, 2 ad 3. [3] Cf. II-II 141, 1 ; II-II 23, 3 ; ib. 58, 8.

[4] So folgt Thomas in unserer Frage seinem Lehrer Aristoteles, der ebenfalls die Maßhaltung und Tapferkeit in den sinnlichen Strebekräften gelegen sein läßt : « δοκοῦσιν γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί. Eth. Nik. III 13, 1117 b 23. Vgl. dazu ib., III 11, 1116 b 31 u. 1117 a 4 ; II 7, 1107 b 5 ; III 13, 1117 b 25 ff. u. 1118 a 23 ff.

[5] Cf. 1. Kor. 2, 12-16.

[6] ORAISON faßt die Erfahrung der tiefenpsychologischen Forschung bzgl.

Gnade besonders auch für die endgültige Wiederherstellung dieses Bereiches gelenkt.

Im ganzen ist aber an der grundsätzlich positiven Bewertung der sinnlichen Emotionskräfte vonseiten des Aquinaten nicht zu zweifeln, wie umgekehrt die suarezianische Auffassung mit Notwendigkeit zur interdiktiven Haltung ihnen gegenüber führen muß. Denn für den letzteren können sie nicht zu echten Trägern der Tugend werden, d. h. sie können nicht in die eigentlich humane Dynamik eingehen. Darum muß ihre günstigste Funktion darin bestehen, die geistigen Interessen nicht zu stören. Das vermögen sie aber nur, wenn sie sich ihrer eigenen Triebtendenz enthalten. Auf Grund der Einwurzelung im selben Subjekt gibt es nämlich dann keine andere Möglichkeit mehr, wenn Trieb- und Willenstendenz nicht auseinandertreiben wollen. So muß der Wille, der bei ihm wesentliche Präponderanz gegenüber den sinnlichen Triebkräften besitzt [1], denselben gegenüber eine ausschließlich interdiktive Funktion [2] ausüben, wogegen Thomas dem rationalen Leben « per se » eine « moderative » [3], oder darüber hinaus eine « assumptive » [4], jedenfalls also eine durchaus konstruktive Aufgabe im Gesamtorganismus des Tugendlebens zuspricht. Für ihn gehört es notwendig « zur Vollendung der moralischen Güte, daß der Mensch nicht nur dem Willen nach, sondern auch dem sinnlichen Streben nach zum Guten bewegt werde, gemäß jenem Psalmwort [5] : 'Mein Herz und mein Fleisch jubelten dem lebendigen Gott entgegen', wobei wir 'Herz' für das geistige, 'Fleisch' für das sinnliche Strebevermögen setzen wollen » [6].

der Sexualkraft mit der Feststellung zusammen : « Le parfait et idéal épanouissement sexuel ne se produit jamais complètement » (ORAISON M., l. c., p. 16 ; vgl. auch ebd. S. 44).

[1] Vgl. oben, S. 18, Anm. 4.

[2] Diese Tatsache wird dadurch nicht geändert, daß Suarez die Möglichkeit eines positiven Einflusses vonseiten der recht geleiteten Passionen für das Tugendstreben zugesteht (vgl. SUAREZ F., De passionibus, disp. I, sect. 2, Ed. Parisiis, tom. IV, p. 547 ff.), also die « Leidenschaften » nicht etwa in sich als unmoralisch ansieht. Diese Frage war seit Augustinus (cf. de civit. Dei 14, 9 ff.) und Thomas (cf. I-II 24) nicht mehr diskutabel. Aber diese « Passionen » nehmen nicht direkt am « bonum morale » teil, sondern sind nur positiv, insofern sie als « actus imperati voluntatis » angesprochen werden können (cf. SUAREZ F., l. c., n. 3, p. 458).

[3] Cf. I 95, 3 ad 1.

[4] « Quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc, quod *cooperetur ad promptius agendum*, idcirco ponebant (peripathetici) et iram et alias *passiones animae assumendas esse a virtuosis*, moderatas secundum imperium rationis », II-II 123, 10. — Es ist bekannt, daß Thomas dieser peripatetischen Tradition folgt und die stoische zurückweist (cf. I-II 24, 2-3).

[5] Ps. 83, 3. [6] I-II 24, 3.

Thomas steht jedoch nicht nur in Übereinstimmung mit dem Geist der Antike, der in Aristoteles diesbezüglich seinen Ausdruck gefunden [1]; er weiß sich nicht nur als Interpret der Offenbarung, sondern er steht darüber hinaus in völligem Einklang mit wichtigen Erkenntnissen und Forderungen der modernen psychologischen und pädagogischen Forschung.

Es ist nämlich schwer einzusehen, wie es zu der nötigen Harmonie psychischen Lebens kommen soll, wenn auf der einen Seite, was heute kaum mehr in Frage gestellt werden kann [2], die psychosomatisch bedingten Emotionen sich bis in die höchsten Bereiche der Persönlichkeit erstrecken, so daß sie sie qualitativ mitbedingen und innerhalb dieses Lebens auch die reinste Willenstat nicht ohne deren Begleitung möglich ist; wenn auf der anderen Seite dagegen jene psychischen Energien am besten ausgeschaltet werden müssen, damit es zum ungestörten Tugendakt des Willens kommen kann. Dabei läßt sich nicht verkennen, daß die psychosomatischen Emotionskräfte zunächst von bedeutend größerer energetischer Macht sind als die eigentliche Willenssphäre, eine Tatsache, die nicht erst durch Freud [3] entdeckt, sondern dem Inhalte nach dem Aquinaten längst bekannt ist [4].

[1] Der obige Hinweis auf Aristoteles kann natürlich nur von fern andeuten, daß sich im Stagiriten philosophisch die Einstellung der griechischen Antike gegenüber dem Leib und den leiblichen Kräften kundtut, wie wir sie im künstlerischen Raum durch die Plastiken der großen Meister, etwa eines Phidias, Praxiteles, Myron u. a. ausgedrückt finden. Es ist die Anerkennung des Leiblichen, aber in seiner geistbestimmten und -gerichteten Ordnung.

[2] Um nur ein Urteil von kath. Seite in diesem Zusammenhang zu nennen, sei J. Nuttin erwähnt. Er stellt abschließend zu einer Untersuchung fest: « Notre action n'émane jamais que *partiellement* d'une élaboration spirituelle des 'mobiles' ... Dans notre conduite l'élément spirituel n'est jamais qu'une composante, parce qu'il ne constitue *dans notre être même* qu'une composante parmi d'autres »; NUTTIN J., Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme. Louvain-Paris 1950, p. 197.

[3] FREUD sagt diesbezüglich, daß das « Ich ... in dynamischer Hinsicht schwach ist, seine Energien hat es dem Es entlehnt » (Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Ges. Werke, London 1939 ff., Bd. 15, p. 82-83), wobei das « Ich » jene Bewußtseinssphäre darstellt, die inhaltlich sich etwa mit dem decken würde, was Thomas « Vernunft » und « Wille » nennt; das « Es » aber die unbewußten Bereiche ausmacht, die unmittelbar dem Somatischen verbunden sind. Wie weit die einseitige Ableitung des « Ich » vom « Es » in der Freud'schen Interpretation gültig ist, soll hier unberührt bleiben (vgl. dazu NUTTIN J., l. c., p. 61 ff.).

[4] Der hl. Thomas spricht davon, daß die sinnlichen Freuden für den Menschen intensiverer Art sind als die geistigen (« quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes » quam intellectuales I-II 31, 5), was entsprechend

Wie soll sich ein emotional reiches Tugendleben entfalten, wenn diese enorme energetische Quelle ungenutzt oder gar unterdrückt bleibt ? ! Ein solches muß nicht nur notwendig zu einem kalten Derivat einer dünnen voluntaristischen Oberschicht des psychischen Organismus abgleiten und, falls es konsequent durchgeführt wird, reichen Impulsen spontaner seelischer Bewegungen entsagen, die Ursprung und Initiative aus dem sinnlichen Bereich des menschlichen Gefühllebens hernehmen [2]. Es muß auch fortlaufend bei willensschwachen Naturen gefährdet sein, zu Verdrängungskomplexen zu führen. Die interdiktive Haltung des Willens gibt dafür die besten Ansätze. — In der Tat läßt sich ernsthaft die Frage stellen, wie weit eine solche theoretische Konzeption über die Entfaltung des Tugendlebens jene praktischen Folgen oft so beklagenswerter Natur gezeitigt hat, die man bei zahlreichen Persönlichkeiten intensiverer aszetischer Absichten bemerken kann. Sie sind oft durch eine geradezu erstaunliche Kälte für die menschlichen Belange der notleidenden Umwelt oder andererseits durch eine bemitleidenswerte Unsicherheit gewissen Triebbereichen gegenüber gekennzeichnet, die als Zeichen unverarbeiteter oder « verdrängter » Triebenergien anzusprechen sein dürften.

Jedenfalls aber steht außer Frage, daß die thomasische Konzeption über die Bedeutung des sinnlichen Triebbereiches für das Tugendleben jenen wichtigen Erkenntnissen moderner Forschung Rechnung zu tragen vermag, ja mit ihnen konform geht, wonach die sinnlichen Emotions-

auf die ihnen zugeordneten Triebkräfte auszudehnen ist. Dabei sind sie um so intensiver, je mehr es um die Belange der vitalen Lebensbedürfnisse geht (cf. II-II 155, 2). Ihre aktuelle Macht kann so groß werden, daß sie vollkommen das höhere Bewußtseinsleben zur Seite drängt (cf. I-II 6, 7 ad 3. II-II 150, 4 ad 3).

[2] So fraglich die These Ludw. Klages' vom « Geist als Widersacher der Seele » ist, so sehr erhebt sich hier doch das Problem, ob die Verrationalisierung einer voluntaristisch geprägten Ethik nicht ein Menschenbild heraufbeschworen hat, das an Tiefendimension, Plastik und Vielfalt verkümmert ist zugunsten eines scheinbar glatt funktionierenden aber nivellierten Willensgefüges, m. a. W., ob wir nicht einem Rationalismus oder rationalistisch geprägten Voluntarismus der Ethik auch von kath. Seite in der Praxis zum Opfer gefallen sind, deren Kennzeichen eine gewisse Unmenschlichkeit ist. Das aber wäre das Ergebnis einer Tugendlehre, die sich von derjenigen des Aquinaten in einem fundamentalen Punkt entfernt hat. — Jedenfalls betrachtet Kretschmer den erwähnten Verdacht als Tatsache und sieht darin den Grund, warum die Seelsorge vonseiten der Kirche heute für so weite Kreise ihren Einfluß zugunsten der Psychotherapie verloren hat, wobei die letztere sich besonders zum Anwalt der « mißachteten Seelenkräfte » gemacht habe (cf. KRETSCHMER W., Psychotherapie und Seelsorge. Jahrbuch f. Psych. u. Psychotherapie 2 [1954] 176 ff.).

kräfte ihrer Natur nach zunächst konstruktiven Charakter für die Gesamtpersönlichkeit haben. Sie fordert dementsprechend, daß eine Morallehre der Triebwelt gegenüber zu allererst aufbauend und nicht interdiktiv sein müsse, um ein Menschenbild zu entfalten, das den vom Schöpfer als kostbare Gabe mitgegebenen somatischen Lebensbereich auswertet, um den ganzen Menschen zur ausgewogenen Reife zu führen und damit die Voraussetzung für seine höchste Vollendung in der Gottesliebe zu schaffen.