

Die Einheit und Geschlossenheit des sittlichen Lebens nach Thomas von Aquin

Von Fridolin Utz O. P., Walberberg (Bonn)

Das sittliche Leben umfaßt das Verhalten des Menschen zu Gut und Bö. Die Frage nach der Einheit und Geschlossenheit dieses Lebens schließt demnach das doppelte Problem in sich, ob das Verhalten des Menschen sowohl in seiner Gutheit wie Schlechtheit stets ganzheitlich orientiert ist. Thomas hat dieses doppelte Problem in Angriff genommen, da er nach der Verknüpfung der Tugenden und Laster gefragt hat. Die beiden Fragen finden bei ihm eine verschiedene Beantwortung. Die Tugenden stehen nach seiner Ansicht gegenseitig in Wesenszusammenhang, die Laster dagegen sind voneinander unabhängig in der Wesensordnung, wenn sie sich auch gegenseitig beeinflussen können. Das sittlich gute Leben ist ganzheitlich gerichtet, das sittlich schlechte ist zerrissen und zerstreut. Die Einheit und Geschlossenheit ist demnach nach der Lehre des Aquinaten ein unterscheidendes Merkmal, wodurch sich das sittlich ‚gute‘ Verhalten vom ‚schlechten‘ abhebt.

Im folgenden soll ein Ausschnitt aus der thomasischen Lehre von der Tugendverknüpfung geboten werden. Thomas hat die Einheit des gesamten sittlichen Lebens, d. h. aller Tugenden behandelt¹. Wir greifen hier das Wirkungsfeld der sogen. ‚sittlichen‘ Tugenden heraus (Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit), die mit der Klugheit unter dem Namen ‚Kardinaltugenden‘ zusammengefaßt werden. Wir übergehen also die Frage nach der gegenseitigen Verbundenheit der göttlichen (theologischen) Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe)².

Zur Geschichte des Problems

So stark die systematisierende und spekulative Kraft des Aquinaten gewesen sein mag, er stand trotz alledem im Kreis einer Umwelt und im Banne einer Vorzeit, von denen er Aufgaben und Anschauungen über-

¹ I—II 65.

² Die vorliegende Arbeit ist ein Teil aus dem Kommentar zu Q. 65 (I—II), der demnächst im 11. Band der deutschen Thomasausgabe (Pustet, Salzburg), erscheinen soll. — Eine historische-spekulative Erklärung des 1. Artikels bietet Utz, *De connexione virtutum moralium inter se sec. doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Vechta 1937. Reiches Textmaterial zur Vorgeschichte des Artikels bei Lottin, *La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin*. *RechThAncMéd* 2 (1930) 21—53.

nommen hatte. So sehr man also letztlich eine spekulative und systematische Darstellung der Gedankenwelt des großen Scholastikers erstreben muß, so wird der historische Hintergrund nie verleugnet werden dürfen.

Auch in unserer Frage zeigt es sich wiederum, daß Thomas an die Tradition der Philosophen und Theologen anknüpft. Allgemein gesagt, ist der erste Artikel der *Quaestio 65* (I—II) eine systematische Zusammenfassung und theologische Anwendung dessen, was Aristoteles über die Verknüpfung der sittlichen Tugenden gelehrt hat.

Aristoteles hatte trotz der scharfen Unterscheidung der Tugenden ein einigendes Band um sie gewunden. Nach ihm gibt es keine sittlichen Tugenden ohne Klugheit, andererseits ist auch die Klugheit nur denkbar unter Voraussetzung der sittlichen Tugenden. Daraus ergab sich die Notwendigkeit eines Zusammenschlusses der sittlichen Tugenden in der Klugheit³.

Die nacharistotelische Ethik hat sich in der Frage nach der Einheit der sittlichen Tugenden ziemlich weit von der aristotelischen Auffassung abgewandt. Die Stoiker haben durch Übersteigerung des Einheitsgedankens eine Verschmelzung der Tugenden erzielt. Nach stoischer Auffassung läßt sich von einer ‚Verknüpfung‘ der Tugenden nicht mehr reden.

Cicero, weithin von den Stoikern beeinflusst, hat der stoischen Ansicht von der Einheit der Tugenden bei den lateinischen Vätern Eingang verschafft. Die Väter haben allerdings das griechische Gedankengut nach ihrer Anschauungsweise übernommen.

Ambrosius, der in seinem Werk ‚*de officiis*‘ nichts anderes als ein christliches Gegenstück zu Ciceros gleichnamigem Werk schaffen wollte, hat mit Cicero die weitmöglichste Verknüpfung der Tugenden betont, suchte sich aber dabei von der stoischen Einheit zu trennen, indem er die Vielfalt der Tugend nicht vermissen wollte⁴. Damit war Ambrosius der aristotelischen Sicht bedeutend nahe gerückt.

Hieronimus stellt sich ausdrücklich auf die Seite der Stoiker. Er deutet sie aber im Sinne einer wahren Tugend-Verknüpfung, die die Verschiedenheit der einzelnen Tugenden unberührt läßt.

Augustinus — ohnehin schon den Stoikern gegenüber skeptisch, weil die Pelagianer in weitem Maße unter ihrem Einfluß standen — erkennt klar die Verstiegenheit der stoischen Tugendeinheit. Die Stoiker — von einzelnen Vertretern, wie Panetius, abgesehen — hatten die Lehre von der Einheit der Tugenden engstens mit der Ansicht verbunden, daß die

³ Nik. Eth. VI. 13, 1144 b 32 ff., ⁴ Vgl. Ug., a. a. O. S. 38 f.,

Tugend etwas absolut Vollkommenes darstelle, in dem es kein Mehr und kein Minder gebe. Augustinus mußte dieser Gedanke befremdend vorkommen. Die christliche Moral sprach ihm zu deutlich von einem langsamen Hineinwachsen der Seele in das intime Leben mit Gott. Vor allem aber widersprach ihm die Ausdehnung des stoischen Einheitsgedankens auf die Sünde. Es war für den Kenner der menschlichen Seele undenkbar, daß der Mensch mit einer einzigen Sünde das gesamte sittliche Können verunstalte⁵.

Die Abwehr der stoischen Verstiegenheiten hatten bei Augustinus eine gewisse Vorsicht gegenüber der Lehre von der Verknüpfung der Tugenden zur Folge. Trotzdem leugnet sie der Bischof von Hippo nicht.

In der christlichen Liebe erkannte Augustinus einen Einheitsgrund der Tugenden, dem er solche Wirkkraft zusprach, daß man oft den Eindruck gewinnt, er stelle Liebe und sittliche Tugend völlig gleich.

Gregor der Große erinnert stark an die stoische Formulierung, wenn er sagt, daß die Tugenden nur insofern ‚vollkommen‘ seien, als sie sich gegenseitig geeint seien, und daß die einzelne Tugend ohne Verbindung mit den andern entweder überhaupt keine, oder nur eine unvollkommene Tugend sei⁶. Gregor ist jedoch weit entfernt, die Einheit der Tugenden mit den Stoikern im Sinne einer Einzigkeit zu verstehen.

Weniger philosophische Überlegungen, als vielmehr das gesunde moralische Empfinden, daß die Tapferkeit nicht Tugend sein kann, wenn sie nicht klug, gerecht und mäßig ist, und daß auch die Mäßigkeit nur Bestand hat, wenn sie zugleich klug, gerecht und tapfer ist usw., haben die Väter bewogen, die vier Kardinaltugenden aneinander zu knüpfen. Es liegt dieser volkstümlichen Überlegung ein sehr allgemeiner Begriff von der Kardinaltugend zugrunde. Den Vätern erschienen die Kardinaltugenden nicht als streng von einander unterschiedene Tugendgehaben (habitus), wie etwa dem Stagiriten, sondern mehr als allgemeine ‚Bedingungen‘, die zu jeder guten Handlung erfordert sind, als Tugend-‚Eigenschaften‘, die zusammengenommen die sittliche Gutheit des Aktes garantieren.

Ferner ist bemerkenswert, daß bei den Vätern der rein theologische Gedanke der göttlichen Liebe, die alle Tugenden gebiert, überwiegt. Die Liebe ist Mutter und Quelle der Tugenden. Wer sie besitzt, hat alle Tugenden. Dabei dachten die Väter nicht so sehr an eine innere gegen-

⁵ A. a. O. 41 ff. ⁶ Bei Thomas zitiert in I—II 65, 1 sed contra; de virt. card. 2 sed contra. — Vgl. Utz, a. a. O. 45.

seitige Verknüpfung der sittlichen Tugenden, als vielmehr nur an ein Zusammenauftreten und Zusammensein in einem und demselben Träger, nämlich dem Träger der göttlichen Liebe.

Bernhard von Clairvaux schließt sich so eng an die Darstellung der Väter an, daß man kaum glauben möchte, er schreibe im 12. Jahrhundert. Eine verhältnismäßig geringe Würdigung findet unsere Frage bei Abälard. Dieser sieht nur jene Tugenden geeint, die der Mensch tatsächlich besitzt. Ein Prinzip, das alle fordert, kennt er nicht. Ein solches scheint ihm gegen die Individualität des sittlichen Lebens anzugehen. Roland Bandinelli hinwieder, der sonst im Gedankenkreis Abälards steht, hält sich im allgemeinen an die überkommene Meinung der Väter: Die Gegenwart einer einzigen — beliebigen — Tugend zieht die Liebe nach sich; dieser folgen alle anderen. Wie schon Augustinus verbindet Roland den Gedanken der Tugendverknüpfung mit jenem von der ‚Gleichheit‘ der Tugenden⁷. Schon Augustinus hatte nämlich gemeint, daß einer stets im gleichen Grade klug, gerecht, mäßig und tapfer sei. Roland bringt in diese Aufstellung nur die Unterscheidung zwischen Gehaben (habitus) und Akt: dem äußeren Akt nach mag die eine Tugend mehr hervortreten als die andere, als Gehaben (habitus) sind sie jedoch alle in gleichem Grade vorhanden. Diese Unterscheidung wiederholt sich fast bei allen Scholastikern.

Ausschließlich von der Liebe her sehen die beiden Viktoriner Hugo und Richard die Tugendverknüpfung. Im gleichen Sinne, nur ausgedehnter, behandelt Petrus Lombardus die Frage. Petrus von Poitiers untersucht näherhin, ob die Aufstellung von der Tugendverknüpfung auch für jene Tugenden Geltung habe, die nur einem einzelnen Stand eignen. Er macht sich z. B. den Einwand, man könne schwerlich behaupten, daß die Jungfräulichkeit mit den andern Tugenden zusammenhänge, weil nicht jeder sittlich gute Mensch jungfräulich lebe. Die verschiedensten Lösungsversuche werden angeführt. Der Autor entscheidet sich schließlich für die Meinung, daß die Jungfräulichkeit nichts anderes bezeichne als die Unversehrtheit des ‚Geistes‘. In diesem Sinne könne sie jeder besitzen⁸. Petrus von Poitiers tritt demnach für die Tugendverknüpfung in uneingeschränktem Sinne ein. Simon von Tournai zeigt größte Ähnlichkeit mit Roland Bandinelli und Petrus von Poitiers. Er wiederholt die allgemein vertretene Ansicht, daß die Tugenden nur dem Gehaben, nicht dem Akt nach ver-

⁷ Thomas hat diese beiden Gedanken scharf getrennt in zwei gesonderten Quaestionen dargestellt (65 und 66). ⁸ Sehr ähnlich bei Thomas de virt. card. 2 ad 7.

bunden seien. Der Akt der Gerechtigkeit verlange nicht notwendig einen Akt der Tapferkeit. Ebenso Alanus de Insulis, der in manchem sozusagen wörtlich mit Simon übereinstimmt.

Alle Scholastiker bis in die Anfänge des 13. Jahrhunderts, auch jene, die mehr von der aristotelisch-philosophischen Tugendbestimmung ausgehen, verweisen auch auf die Liebe als dem Ursprung der Tugenden. Und zwar schließen sie aus ihr — wie die Väter — nur auf ein gewisses lockeres Einheitsverhältnis im Sinne eines tatsächlichen ‚Zusammenseins‘ und ‚Zusammenauftretens‘. Wenn einzelne den Versuch machen, die Kardinaltugenden unmittelbar miteinander zusammenzubinden, dann gehen sie stets von einem Begriff der Kardinaltugend aus, in dem man deutlich die Gestalt einer nur allgemein gefaßten Tugend-, ‚Bedingung‘ oder ‚Eigenschaft‘ erkennen kann. Die Klugheit ist irgendwie tapfer, mäßig und gerecht, ebenso die Gerechtigkeit klug, tapfer und mäßig usw.

Durch die Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen erworbener und eingegossener Tugend ergab sich die Notwendigkeit, die Frage nach der Tugendverknüpfung entsprechend den beiden Tugendgruppen, erworbenen und eingegossenen, in zwei getrennten Kapiteln zu behandeln.

Gaufried von Poitiers spricht sich klar gegen die Verknüpfung der erworbenen Tugenden aus. Da die erworbenen Tugendgehaben nur durch Akte anerzogen werden können, die Akte jedoch durchaus eigenständig sind, konnte nur eine Ablehnung einer Verknüpfung der erworbenen Tugenden die Schlußfolgerung sein⁹. Diese Ansicht, daß das natürliche sittliche Leben nicht ganzheitlich geformt ist, sollte sich bis in die Zeit des Aquinaten halten.

Im gleichen Sinne wie Gaufried von Poitiers entscheidet sich Wilhelm von Auxerre für die Trennbarkeit der erworbenen Tugenden. Nur die eingegossenen Tugenden sind nach Wilhelm gegenseitig verbunden. Er sieht jedoch das Hauptbindeglied nicht in der Liebe, sondern im Glauben. Der Glaube gebiert die Liebe, die Liebe die andern Tugenden¹⁰. Die anonyme Summa theologica von Basel¹¹ hält mit Hugo a St. Caro dafür, daß die Liebe als einziges Band der eingegossenen Tugenden in Frage komme. Mit Wilhelm von Auxerre leugnet sie die Verknüpfung der Gewohnheitstugenden.

⁹ Vgl. Lottin, a. a. O. 31; Utz a. a. O. 64.

¹⁰ Der Gedanke aus der Glossa interlin. findet sich in der thomasischen Theologie in etwas abgeschwächter Form wieder. Vgl. 3 Sent. dist. 26, q. 2, art. 3, qa 1 sol.; I—II 65, 4 s. c.; II—II 17, 8.

¹¹ Univ.-Bibl. Mscr. B. IX 18.

Philipp der Kanzler bringt insofern eine Wendung in die Frage nach der Einheit des natürlichen sittlichen Lebens, als er die Unterscheidung zwischen strenger und übertragener Auffassung der Kardinaltugend einführt. Die Kardinaltugend im strengen Sinn, d. h. als Einzelgehaben, insofern sie einem bestimmten Vermögen und einem bestimmten Gegenstand zugeteilt wird, steht gesondert und eigenständig da. Übertragen genommen jedoch durchdringen sich gegenseitig die einzelnen Kardinaltugenden. In übertragenem Sinne sind Klugheit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit ‚tapfer‘, weil in allen dreien irgend eine Schwierigkeit überwunden wird und weil jegliche Inangriffnahme von etwas Schwierigem in übertragenem Sinne als ‚Tapferkeit‘ bezeichnet werden kann. Bezüglich der eingegossenen Tugenden übernimmt Philipp die traditionelle Ansicht, daß alle in der Liebe als der unmittelbaren Ursache verbunden seien. Der Traktat über die Tugendverknüpfung bei Wilhelm von Auvergne steht ganz auf dem Boden der Väter. Von der Verknüpfung der erworbenen Tugenden spricht er nicht, was in seiner Geringschätzung dieser Tugenden den Grund haben mag. Die Darstellungen des Franziskaners Odo Rigaldus stimmen weitgehend mit denen Philipps überein. Mit besonderer Aufmerksamkeit wendet sich Odo gegen die Stoiker. Der stoische Rigorismus widerspreche der göttlichen Gerechtigkeit. Man könne nicht behaupten, daß nur jene auf dem Weg des Heils seien, die bereits auf dem höchsten Grade der Vollkommenheit angelangt seien. Die Tugend sei nicht etwas Unteilbares, wie die stoische Auffassung von der Tugendeinheit meine. Ebenso wenig wie die Gesundheit sei die Tugend auf eine punktartige Mitte zusammengedrängt. Wenn sich der heilige Bernhard für die Einheit der Tugenden ausgesprochen habe, so meinte er — nach Odo — die Tugenden im höchsten Grade. Ganz wie Odo Rigaldus beschäftigt sich auch der hl. Bonaventura mit unserer Frage.

Einen bedeutenden Beitrag zur Lösung liefert Albert der Große. Bezüglich der eingegossenen Tugenden schließt er sich zwar seinen Vorgängern an. Auf den ersten Blick möchte man dasselbe in der Frage der Einheit des natürlichen Sittenlebens meinen. Seine Ausführungen zeigen jedoch die Besonderheit, daß sie den Nachweis für die Unmöglichkeit einer Einheit im Bereich des natürlichen Tugendlebens dem Traktat der Klugheit entnehmen. Die Klugheit, so meint Albert, kann sich langsam vervollkommen, ohne sofort das gesamte Gebiet aller sittlichen Tugenden zu umfassen. Hiermit greift er wiederum einen Gedanken auf, den schon Wilhelm von Auxerre stark betont hat. Schon Wilhelm unterschied die Klugheit in eine vollkommene und eine unvollkommene. Die unvoll-

kommene genügt nach seiner Ansicht, um eine sittliche Tugend geziemend zu leiten. Es sei durchaus nicht nötig, daß sich die Einsicht auf den gesamten Bereich des natürlichen Lebens erstreckte. Es könne einer um die Werke der Tapferkeit wissen, ohne das Verständnis für die Werke der Keuschheit zu besitzen¹².

Albert nimmt diese Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Klugheit wieder auf. Er wendet sich dabei gegen die Stoiker, die mit Unrecht jenem die Klugheit abgestritten hätten, der nicht in allen Tugendakten klug sei. Albert gibt zu, daß die vollkommene Klugheit alle Tugenden umschließe. Gegen die stoische Verstiegenheit verteidigt Albert die unvollkommene Klugheit, d. h. jene Klugheit, die sich nur auf einen Ausschnitt des sittlichen Lebens bezieht, die aber nach seiner Auffassung ebenfalls eine wahre, wenn auch nicht vollendete, Tugend darstellt.

Albert ist zwar im Endresultat nicht über seine Vorgänger hinausgekommen. Mit dem Hinweis auf die Klugheit hat er aber den Weg gewiesen zu einer neuen Lösung der Frage nach der Einheit des natürlichen Sittenlebens. Es blieb nur noch nötig, den aristotelischen Einheitsgedanken der Klugheit wieder zu entdecken und es eröffnete sich wieder die Sicht in die Verknüpfung auch der erworbenen (natürlichen) Tugenden.

Die Lösung der Frage bei Thomas.

Der Sentenzenkommentar des Aquinaten zeigt, was die Lehre über die Verknüpfung der eingegossenen Tugenden angeht, noch ganz das Gepräge der Tradition. Albert scheint in weitgehendem Maße Vorlage gewesen zu sein. Mit seinem Meister sieht Thomas die eingegossenen Tugenden als eine notwendige Folge der Gnade und Liebe. Er hält es für gottlos, von Gott nur die Hälfte des Heils zu erwarten. So muß sich mit der Rechtfertigung des Menschen zugleich der Empfang aller Tugenden verbinden.

Anders und neu sind die Ausführungen über die Verknüpfung der erworbenen Tugenden. Thomas greift den aristotelischen Begriff der Klugheit auf. Eine Klugheit, die nicht das gesamte Feld der Sittlichkeit abtastet, ist für ihn keine Klugheit. Da nun weder die einzelne sittliche Tugend ohne Klugheit, noch die Klugheit ohne die sittlichen Tugenden im wahren Sinne Tugenden sein können, folgt, daß in der Klugheit alle Tugenden garantiert und verkettet sind.

Der Beweis ruht auf drei Aufstellungen: 1. daß die Klugheit nur eine ist für alle sittlichen Tugenden, 2. daß die Klugheit in notwendiger Ab-

¹² Vgl. Uß, a. a. O. 66 f.

hängigkeit der sittlichen Tugenden steht, näher gesagt, die Zielgerichtetheit der sittlichen Tugenden voraussetzt, 3. daß jede sittliche Tugend wesentlich die Normierung durch die Klugheit einschließt.

Der Einheitsgedanke der Klugheit ist zwar an unserer Stelle im Sentenzenkommentar nicht so ausdrücklich hervorgehoben, wie man es erwarten dürfte. Er liegt aber der ganzen Darstellung zugrunde. Zudem nimmt Thomas auf das 6. Buch der nikomachischen Ethik Bezug, in dem die Einheit der Klugheit klar ausgesprochen ist. Im Ethikkommentar¹³ hat Thomas im Anschluß an Aristoteles die Einheit der Klugheit und ihre Bedeutung für die Lehre von der Tugendverknüpfung auseinandergelegt. Die Lehre der *Summa theologica* ist hierin deutlich und unbestritten¹⁴.

Die Voraussetzung der sittlichen Tugendausrichtung zu einem irrumslosen und unwandelbaren praktischen Urteil machte Thomas zum Gegenstand eines eigenen Artikels¹⁵. Weil die Klugheit für das Gesamtfeld des sittlich praktischen Lebens nur eine ist, müssen demnach zu ihrer Sicherstellung *alle* Tugenden durch ihre Zielstrebigkeit zusammenstehen.

Der dritte Punkt, daß jede sittliche Tugend wesentlich die Normierung durch die Klugheit einschließt, wird von Thomas aufs schärfste verteidigt¹⁶. Man wird in der Tugendlehre des Aquinaten wohl kaum einen Gedanken mehr betont finden als jenen von der rechten Vernunft (*recta ratio*), der Klugheit. Die Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Tugend wird das nochmals beleuchten.

Aus diesen drei Punkten muß sich notwendig die Verknüpfung der Tugenden in der Klugheit ergeben: Die eine Klugheit, die ohne sittlich gute Ausrichtung sämtlicher Strebevermögen, d. h. ohne Stützung durch sämtliche sittliche Tugenden nicht bestehen kann, ohne die aber zugleich auch die einzelne sittliche Tugend keinen Bestand hätte, muß aus ihrer Mittelstellung heraus Bindeglied und Einheitsprinzip aller sittlichen Tugenden sein¹⁷.

¹³ Lib. 6, lect. 11. ¹⁴ Vgl. U \bar{y} a. a. O. 110. ¹⁵ I—II 58, 5.

¹⁶ „Ohne Klugheit kann es keine sittliche Tugend geben“ I—II 73, 1 ad 2; vgl. auch I—II 58, 4.

¹⁷ Der Nachweis, daß in der gegenseitigen Abhängigkeit der Klugheit und der sittlichen Tugenden kein *Circulus vitiosus* liegt, soll an anderer Stelle erbracht werden. Vgl. gen. Thomasband, Komment. zu 58, 4. 5. — Thomas führt im Sentenzenkommentar noch zwei weitere Beweise an; den einen aus der analogen Auffassung der Kardinaltugend, von dem weiter unten die Rede sein soll, den andern aus der Einheit des Zieles, nach dem das gesamte sittlich gute Leben ausgerichtet ist. Da im natürlichen Bereich dieses eine Ziel das Leben gemäß der Vernunft ist, identifiziert Thomas später diesen Beweis mit jenem aus der Klugheit. Das wird deutlich aus I—II 73,1: „Die Absicht

Das war kurz der Verlauf des aristotelisch-thomasischen Beweises für die Einheit des natürlichen sittlichen Lebens.

In der *Summa theologica* verschafft Thomas der aristotelischen Gedankenwelt soweit in die Theologie Eingang, daß er die aristotelische Lehre von der Klugheit mit allen Folgerungen auf die eingegossenen Tugenden überträgt. Thomas will in dieser letzten Lehrperiode den Beweis der Tugendverknüpfung, den er im 6. Buch der *nik. Ethik* kennen lernte, auch für die eingegossenen Tugenden verstanden wissen. Das geht daraus hervor, daß er nicht mehr wie im Sentenzenkommentar eine eigene Untersuchung über die Verknüpfung der eingegossenen Tugenden einfügt¹⁸. Ferner läßt die Bemerkung des dritten Artikels derselben Frage (65), daß die eingegossenen Tugenden ‚nicht nur‘ in der Klugheit, sondern auch in der Liebe verknüpft seien, erkennen, daß die Verknüpfung der eingegossenen Tugenden in der Klugheit als bekannt vorausgesetzt wird, eine Erkenntnis, die nur im ersten Artikel geboten sein konnte. Der dritte Artikel spricht von der Verknüpfung der eingegossenen sittlichen Tugenden in der Liebe und möchte diese als etwas Neues gegenüber der bereits behandelten Verknüpfung in der Klugheit herausheben.

Die thomasische Lehre vom Zusammenschluß der eingegossenen sittlichen Tugenden in der Liebe sei kurz dargestellt¹⁹.

Die Liebe verlangt als Tugend, die die letzte Zielrichtung gibt, die entsprechende sittliche Ausrichtung des Menschen nach all dem, was Mittel und Weg ist zu diesem Ziel²⁰. Die einzelne sittliche Tugend richtet jedoch

eines jeden, der gemäß der Tugend handelt, geht dahin, daß er der Richtschnur der Vernunft folgt. Daher läuft die Absicht aller Tugenden auf dasselbe hinaus. Deswegen sind alle Tugenden gegenseitig verknüpft in der rechten Vernunft, die in der Klugheit besteht“

¹⁸ I—II 65, 1. — In *de virt. card.* 2 behandelt Thomas auffallenderweise unsere Frage einzeln für die erworbenen und eingegossenen Tugenden. Danach könnte man annehmen, daß die *Quaestio disputata* dem Sentenzenkommentar näher stehe als der I—II der *Summa theologica*. Lottin (*La connexion des vertus morales acquises chez S. Thomas d'Aquin et ses contemporains*, *EphThLov* 14 [1937] 594) nimmt dies an. Die Annahme einer früheren Abfassung der *Quaestio disputata* vor der *Summa theologica* erscheint mir heute ebenfalls als die richtige (gegen früher; vgl. *de connexion virtutum moralium inter se*, *Vechta* 1937, 112 ff.). Jedoch ist es nicht so sehr der Vergleich zwischen I—II 65, 1 und *de virt. card.* 2, der mich zu dieser Annahme führte, als vielmehr jener zwischen I—II 67, 1 und *de virtut. card.* 4.

¹⁹ Vgl. I—II 65, 3; I—II 73, 1 ad 3; *de virt. card.* 2; *Quodl.* 12, q. 15 a. 22.

²⁰ Nach Thomas gibt die göttliche Liebe nur die unmittelbare Gottgerichtetheit. Im Bereich der Mittel verlangt sie übernatürliche sittliche Tugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit). Vgl. I—II 63, 3 (mit Komment.); 65, 3.

den Menschen nur auf einen umgrenzten Bezirk dieser Mittel aus. Sie erfüllt also nur eine Teilaufgabe im gesamten Lebensbereich des übernatürlichen Menschen. Die Liebe verlangt aber einen vollständigen und nach allen Seiten hin gekräftigten sittlichen Organismus. So wird die einzelne sittliche Tugend nicht als einzelne, allein stehende gefordert, sondern ‚mitgefordert mit allen jenen Tätigkeitsprinzipien, die dem Menschen in der Ordnung der Mittel ewigkeitsgerichtete Einstellung geben. So müssen die eingegossenen sittlichen Tugenden auch in der Liebe als ihrem Ziel zusammengefaßt und sich gegenseitig verbunden sein. Aus dem Streben nach dem Ziel ergibt sich mit einer gewissen Notwendigkeit das tatkräftige Aufgreifen der geeigneten Mittel. Gott, der alles weise einrichtet, wird niemals einen Menschen verstümmelt rechtfertigen, indem Er zwar die unmittelbare Zielstrebigkeit verleiht, jene wirksamen Kräfte dagegen ganz oder auch nur teilweise vorenthält, welche die Mittel und Wege zum Ziele finden sollten.

So kann man sagen, die Liebe gebäre die Tugenden, sie sei Mutter aller Tugenden²¹. In demselben Sinne mag man sie die Wurzel aller Tugenden nennen²². Und weil man das, was einem Ding Sein und Vollkommenheit gibt, ‚Form‘ (Seinsbestimmung, Wesensbestimmung) nennt, kann die Liebe auch als Form aller Tugenden bezeichnet werden²³.

Zum Verständnis der thomasischen Lehre von der Tugendverknüpfung ist die Erkenntnis unentbehrlich, welchen Tugendbegriff Thomas zugrunde gelegt hat. Bezüglich der eingegossenen Tugenden ist die Frage leicht zu entscheiden. Sie sind die vollkommenen Tugenden im strengen Sinne, die Tugenden, die durch die göttliche Liebe für das ewige Leben Frucht zu bringen imstande sind²⁴.

Von welchem Tugendbegriff geht aber Thomas im natürlichen Bereich aus? Thomas kennt nämlich in der Ordnung der Natur zwei Gruppen von Tugenden, die vollkommene und die unvollkommene. Die Verknüpfung will er nur von den vollkommenen verstanden wissen. Thomas kann sich hierin auf die traditionelle Theologie berufen, die fast einmütig den Stoikern zugestand, daß die ‚vollkommenen‘ Tugenden verbunden sind. Nur hat man darunter meistens die Tugend im höchsten Grade, die heldenhafte Tugend verstanden. Für Thomas weitet sich der Begriff der vollkommenen Tugend entsprechend der aristotelischen Sicht in die Wesens-

²¹ 3 Sent. d. 27, q. 2 art. 4, qu 3, sol. ²² de carit. art. 3. ²³ 3 Sent. d. 27, q. 2, art. 4, qa 3 sol; II—II 23,8; de carit. art. 3. Thomas nennt verschiedentlich auch die Klugheit ‚Form‘ der Tugenden. Vgl. 3 Sent. a. a. O. ad 2; ad 3; ad 5; De verit. 14,5 ad 11.

²⁴ Vgl. de virt. card. 2.

beziehung von sittlicher Tugend und Klugheit. Ihm ist unvollkommene Tugend jene Neigung zu guten Werken, die einer reinen Gewohnheit oder natürlichen Veranlagung entstammt, die also noch nicht durch die Klugheit ins Verantwortungsbewußtsein der sittlichen Person hineingehoben ist. Die Neigung zu guten Werken ohne Klugheit mag noch so stark und drängend sein, sie verdient nur den Namen ‚unvollkommene‘ Tugend. Je ungestümer eine solche Hinneigung ist, um so gefährlicher kann sie sich auswirken, weil sie des Lichtes entbehrt. Sie verhält sich wie ein blindes Pferd, das, wenn es irgendwo anstößt, sich um so schmerzlicher verletzt, je rascher es gelaufen ist²⁵. Das Maß, ob eine sittliche Tugend vollkommen ist oder nicht, sieht Thomas in ihrer Formung durch die Klugheit. Dabei ist es zunächst belanglos, ob die Hinneigung zum Guten die letzte mögliche Spannkraft erreicht hat oder nicht. Durch andauernde Übung erwirbt sich der Mensch eine gewisse Fertigkeit zu guten Werken, die man mit ‚Gehaben‘ (habitus) bezeichnen kann. Dies Gehaben verdient aber erst den Namen eines ‚sittlichen‘ Gehabens, wenn die Vernunft lenkend eingreift. Es genügt zu einer sittlichen Tat nicht, daß sie rein stofflich gesehen, d. h. rein in der sachlichen, äußeren Wirklichkeit eine gute Handlung darstelle, sie bedarf der Vergeistigung durch die Vernunft, um sittlich gute Tat zu sein. Dementsprechend ist auch eine rein stoffliche, d. h. triebhafte Hinneigung nach guten Werken noch kein sittlich gutes Gehaben, also noch keine Tugend im vollen Sinne. Sie wird dies erst durch die Klugheit, die den triebhaften Neigungen zum Guten den ‚Beweggrund‘ des Guten verleiht. Ein solches Tätigkeitsgehaben, das im wahren Sinne ‚sittlich‘ gutes Gehaben ist, erhält von Thomas den Namen ‚vollkommene‘ Tugend. Die triebhaften Ausrichtungen nach guten Werken — das Gleiche gilt von den reinen Gewohnheiten — sind nur ‚unvollkommene‘ Tugenden. Sie erhalten den Namen ‚Tugend‘, weil sie immerhin gute Tätigkeitsgehaben sind. Sie bilden einen gewissen Anfang zur vollendeten Tugend²⁶.

Die Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Tugend kennzeichnet Thomas dadurch, daß er sagt, die unvollkommene Tugend sei wohl eine Hinneigung auf ein ‚Gut‘, nicht aber auf ‚gute Weise‘, die vollkommene Tugend dagegen sei eine Hinneigung nach einem ‚Gut‘ und ‚auf gute Weise‘. Die vollkommene Tugend erstrebt wegen ihrer Führung durch die Klugheit das gute Werk nicht nur als stofflich gutes, sondern auch unter dem Gesichtspunkt des Gutseins, also auf ‚gute Weise‘ (bene). Der unvollkommenen Tugend dagegen fehlt dieser Vorzug²⁷.

²⁵ I—II 58, 4 ad 3. ²⁶ Vgl. 3 Sent. dist. 36, art. 2 ad 6.

²⁷ 3 Sent. dist. 23, q. 2, art. 3, qa 3 sol; I—II 65, 1. — Die Begriffe ‚vollkommene‘

Wiederum hat sich erwiesen, daß die Klugheit im Mittelpunkt des Fragebereiches steht. Es ist ein und dasselbe, ob man sagt, die vollkommene Tugenden seien wesentlich verknüpft, oder die Tugenden seien in der Klugheit verknüpft, denn vollkommen ist eine Tugend entsprechend ihrer Unterordnung unter die Klugheit.

Thomas anerkennt zwar mit seinen Vorgängern, besonders mit seinem Meister Albert, eine unvollkommene Tugend. Diese wird aber von ihm doch nicht so hoch gewertet wie von Albert und den anderen Scholastikern. Nach Thomas liegt der Unterschied zwischen der vollkommenen und unvollkommenen Tugend nicht nur im Grad der Vollkommenheit, sondern in der Wesenheit. Die unvollkommene Tugend entbehrt eines wesentlichen Faktors, der Führung durch die Klugheit, die nur eine ist für das gesamte Feld der sittlichen Tugenden. Ohne Klugheit mag eine gute Ausrichtung wohl Anfangstugend sein, sie ist aber im eigentlichen Sinne keine sittliche Tugend. Nur die vollkommene Tugend, die von der Klugheit geleitete Einstellung des Menschen nach sittlich Gutem, verwirklicht in sich das Wesen der sittlichen Tugend. Dabei spielt der Grad der Vollkommenheit keine Rolle. Die vollkommene Tugend kann daher nach thomasischer Anschauung noch weiter zunehmen an Vollendung. Sie ist also nicht identisch mit der heldenhaften Tugend, der Tugend im höchsten Grade. So sehr sich also Thomas in der Geringschätzung der ‚unvollkommenen‘ Tugend zu Gunsten der Stoiker von Albert und den anderen Vorgängern zu entfernen scheint, so bewahrt er sich doch davor, den stoischen Gedanken der ‚vollkommenen‘ Tugend zu begünstigen.

Damit rückt auch die thomasische Auffassung von der Tugendeinheit weit von der stoischen ab. Man kann sogar sagen, daß sie mehr eine Ablehnung als eine Wiederaufnahme der Stoa bedeute. Die Stoa hat den einzelnen Tugenden die psychische Eigenheit genommen und die Möglichkeit eines Wachstums ausgeschlossen. Thomas dagegen möchte die psychische Unterscheidung der einzelnen Tugendgehaben und ihr Wachstum auch in der gegenseitigen Verknüpfung gewahrt wissen²⁸.

und ‚unvollkommene‘ Tugend werden von Thomas auch in anderer Weise gebraucht: im Hinblick auf die Wirkkraft und Verdienstlichkeit für das ewige Leben, also unter dem Gesichtspunkt der Verbundenheit mit der göttlichen Liebe. In diesem Blickfeld wird z. B. selbst die durch die Klugheit geformte natürliche sittliche Tugend, also die im natürlichen Bereich ‚vollkommene‘ Tugend, als ‚unvollkommen‘ bezeichnet, wenn ihr die Verbindung mit der Liebe fehlt (65, 2). Das Gleiche gilt sogar vom übernatürlichen Glauben und der übernatürlichen Hoffnung des Sünders (65, 4).

²⁸ M. Wittmann scheint hier (in der Frage nach der Tugendeinheit) die Parallele zwischen Thomas und der Stoa zu stark zu betonen (Ethik des hl. Thomas, 298 ff.).

Aus der Verknüpfung der sittlichen Tugenden ergibt sich die weitere Frage, wann dieser Tugendorganismus erworben wird. Man sollte annehmen dürfen, daß alle Tugenden zu gleicher Zeit entstehen. Das ist auch die Ansicht des Aquinaten.

Die eingegossenen sittlichen Tugenden werden alle mit der Liebe von Gott geschenkt²⁹. Und zwar umfaßt dieses freie Geschenk alle sittlichen Tugenden, auch jene, die sonst den Eindruck des Außergewöhnlichen machen, wie Großzügigkeit, Freigebigkeit, Hochgemutheit usw.³⁰.

Die natürlichen Tugenden werden mit der Klugheit erworben. Wie bereits erwähnt, wird die triebhafte und gewohnheitsmäßige Neigung zum Guten durch die Klugheit in die sittliche Verantwortung hineingehoben. Wer aus Klugheit mäßig ist, hält nicht nur Maß, weil es ihm ‚liegt‘, sondern weil es ihm gut und zwar sittlich gut erscheint. Die Klugheit prägt jeder sittlichen Tat den Stempel des Ganzheitlichen auf. Solange sich der Mensch nicht zu einem solchen Ganzheitsbeweggrund aufgeschwungen hat, ist er nicht klug. Mit jedem Akt der wirkenden Vernunft aber, in dem ein solcher Beweggrund zum erstenmal ins sittliche Bewußtsein tritt und tätig wird, ist die Klugheit geboren und mit ihr erhalten die guten Angewohnungen und Triebe ihre Krönung als sittliche Tugenden und zugleich ihre gegenseitige Verknüpfung³¹. Die Klugheit selbst schafft keine gewohnheitsmäßigen oder triebhaften Neigungen in den Strebevermögen, sie gibt diesen Gewohnheiten und Trieben nur das ‚Tugendsein‘, d. h. das sittlich Gutsein. Das ist zwar viel und im Grunde genommen das Entscheidende, aber immerhin ist im Strebevermögen als Stofflichkeit, die durch die Klugheit geformt wird, eine mehr oder weniger festgefügte Ausrichtung vorausgesetzt. Ob diese durch lange Übung oder in einem entscheidenden Willensakt erworben ist, spielt dabei keine Rolle.

Nun gibt es aber Tugenden, zu deren Betätigung dieser oder jener nur wenig oder gar keine Gelegenheit hat. Der materiell Arme wird z. B. schwerlich dazu kommen, einmal die Freigebigkeit zu üben. Solch seltene Tugenden können wohl von Gott verliehen werden — sie werden als übernatürliche mit der Liebe von Gott geschenkt, wie bereits erwähnt wurde —, sie können aber nicht direkt erworben werden, solange keine Möglichkeit zur Betätigung gegeben ist. Trotzdem tritt Thomas dafür ein, daß sie in der sittlichen Ganzheitsausrichtung der Strebevermögen miteingeschlossen sind. Der Mensch, der sich dazu durchgerungen hat, das Gute um des Guten willen zu erstreben, der durch die Klugheit dem gesamten sittlichen

²⁹ De virt. card. 2 ad 5. ³⁰ A. a. O. ³¹ De virt. card. 2 ad 10; vgl. auch ad 9.

Verhalten den Stempel des Ehrbaren eingepreßt hat, muß ohne Schwierigkeit auch dann befähigt sein, einen besonderen, dem gewöhnlichen Leben fremden Tugendakt zu setzen, wenn es gut und geraten erscheint, obwohl sich zu einem solchen Akt bisher noch keine Gelegenheit geboten haben mag. Der Arme, der klug d. h. geistig eingestellt ist, steht der Tugend der Freigebigkeit, Großzügigkeit und Hochgemutheit nicht weit ab. Er besitzt diese Tugenden zwar nicht so, wie er die andern Tugenden des gewöhnlichen Alltags besitzt. Er steht aber doch in unmittelbarer Bereitschaft, sie zu erwerben, sobald sich ihm die stofflichen Bedingungen dazu bieten³². Thomas meint sogar, ein solcher Mensch könne wirklich freigebig, großzügig und hochgemut genannt werden, weil das, was ‚kaum‘ fehle, sozusagen nicht fehle³³. Außerdem kann der Arme diese seltenen Tugenden der inneren Entscheidung nach üben, indem er den Reichtum so gering achtet, daß er ihn auch dann nicht behalten wollte, wenn er ihm zu Gebote stände³⁴.

Die thomatische Lehre von der Tugendverknüpfung, wie sie bis jetzt dargestellt wurde, gründet auf dem streng aristotelisch gefaßten Begriff der Tugend als eines Gehabens, das psychologisch eine von den andern Tugendgehabens unterschiedene Wirklichkeit darstellt. Thomas kennt auch den allgemeiner gefaßten Tugendbegriff, wie ihn die Väter durchweg verwandten, um die Einheit der Kardinaltugenden nachzuweisen. Mit einer gewissen Leichtigkeit konnten die Väter bei Übergehung des psychischen Untergrundes, rein aus den analog gefaßten Begriffen ‚klug‘, ‚gerecht‘, ‚tapfer‘, ‚mäßig‘ die Kardinaltugenden gegenseitig verbinden. Analog genommen bezeichnet Tapferkeit die sittliche Festigkeit jeglichen Vermögens, Mäßigkeit die ordnungsgemäße Zucht auf jedem Gebiet, Gerechtigkeit die Rechtheit und Billigkeit jeglichen sittlichen Tuns, in welchem Lebenskreis sie auch immer gesetzt werde, Klugheit die sittlich gute Einstellung aller menschlichen Handlungen. Der Mäßige ist also zugleich tapfer, weil in jeder Maßhaltung eine Festigkeit liegt, der Tapfere ist mäßig, weil tugendhaft Tapfersein niemals maßlos oder unmäßig sein darf usw.

Thomas hat auch diese Erklärung der Tugendeinheit auf die aristotelische zurückgeführt, indem er die psychischen Träger der Tugenden einander nahe brachte und gewissermaßen ineinander überfließen ließ: „Diese vier (Kardinal-)Tugenden benennen sich gegenseitig auf Grund eines gewissen Überfließens. Was nämlich zur Klugheit gehört, fließt über

³² II—II 129,3 ad 2. ³³ I—II 65, 1 ad 1. ³⁴ III 7,2 ad 3.

in die andern Tugenden, insofern sie von der Klugheit geleitet werden; jede der andern hinwieder fließt in die andern über, insofern jener, der Schwierigeres vermag, auch das weniger Schwierige bewältigt. So ist der, der die Begierden nach Erfreuung des Tastsinnes zügeln kann, damit sie das Maß nicht überschreiten — was sehr schwierig ist — dadurch fähiger, den Wagemut in Todesgefahr ins Maß zu zwingen, was weit leichter ist. Und danach nennt man die Tapferkeit ‚gemäßigt‘. Ebenso wird die Mäßigkeit ‚tapfer‘ genannt aus dem Einfluß der Tapferkeit auf die Mäßigkeit, insofern nämlich derjenige, der eine durch die Tapferkeit gegen die Todesgefahren gefestigte Seelenhaltung hat — was sehr schwer ist — fähiger ist, die Festigkeit der Seele gegen die Anstürme der Erfreungen zu behaupten³⁵.

Letztlich fußt diese Lehre vom gegenseitigen Incinndergreifen oder von der ‚circuminsessio‘ der Tugenden, wie sich Philipp der Kanzler ausdrückte, auf der Lehre von der gemeinsamen Verwurzelung aller Vermögen in der Substanz der Seele.

Würdigung der thomasischen Lehre von der Tugendeinheit

So sehr die früheren Quaestionen über die Einteilung der Tugenden³⁶ befremden mochten, weil sie den Eindruck der Aufspaltung des sittlichen Lebens hinterließen, so versöhnend vernimmt sich die klare Lehre über die Verknüpfung der sittlichen Tugenden. Thomas hat mit Aristoteles die Tugenden in ihrer Verschiedenheit belassen und sie trotzdem geeint. Darin liegt die Stärke seiner Lehre sowohl bezüglich der Tugendeinteilung wie auch der Tugendeinigung. Mäßigkeit ist nicht Tapferkeit. Aber beide sind Strebekräfte, die von demselben ruhenden Punkt ausgehen und zu ihm hinzielen: der sittlich geordneten Vernunft, der Klugheit, oder dem höchsten Lebensziel, der göttlichen Liebe. Die sittlichen Tugenden behalten ihre gliedhaften Eigenheiten, aber eben nur ‚gliedhaften‘ Eigenheiten. Sie verbinden sich zu einem großen Organismus des sittlichen Lebens, der beherrscht ist von einigenden Prinzipien, der Klugheit und der göttlichen Liebe.

Nicht eingekapselte Einzelascese, sondern ganzheitliche Seelenentfaltung verlangt Thomas von einem echten natürlichen wie übernatürlichen Sittenleben. Die Forderung, in allem das Vernünftige und das Gottförmige zu suchen, erklärt jedem Aszetismus, in welcher Form er immer

³⁵ I—II 61,4 ad 1. ³⁶ I—II 57—62.

aufzutreten mag, den Krieg. Gewiß rechtfertigt die Unterscheidung der Tugenden die Einzeltugenden und die Übung der einzelnen Tugenden. Ein solches sittliches Bemühen ist aber erst dann sittlich gut, wenn es unter der Führung der Klugheit und Liebe dem sittlichen Fortschritt der ganzen Persönlichkeit dient. Sittliche Anstrengung aus engem Horizont heraus entbehrt der sittlichen Gutheit. Auch die übernatürlich sittliche Tugend verlangt diese lichtvolle Weite in strenger Unterordnung unter die übernatürlich erleuchtete Vernunft, die christliche Klugheit. Diese allerdings hängt in ihrem praktischen Urteil nicht nur von der Spürkraft der eingegossenen Tugenden ab, sondern in weit höherem Maße von der göttlichen Liebe, die darum das letzte und überragende Einheitsprinzip eines christlichen Lebens darstellt³⁷. Augustinus hat die praktische Folgerung, die sich aus der Lehre von der Liebe als Wurzel aller Tugenden ergibt, in die knappe, radikale und ebenso trostvolle Aufforderung gefaßt: *Ama et fac quod vis* — Liebe und tue, was du willst! Wo Liebe ist, ist Tugend, und zwar Tugend in vollendetem Sinne, Tugend mit der Wirkkraft und Verdienstlichkeit für das ewige Leben³⁸.

Lindworsky³⁹ hat durch seine scharfen experimentellen Untersuchungen die Tatsache erhärtet, daß der Mensch zu gefestigtem sittlichen Handeln großer Motive bedarf. Er hat die Bedeutung der Übung nicht geleugnet, wollte sie aber ganz im Dienste der Motive wissen⁴⁰. Er steht damit auf dem Boden der thomasischen Lehre von der Tugendverknüpfung. Nach Thomas gedeiht das sittliche Leben nur innerhalb der umfassenden Motive der Klugheit und Liebe. Von diesen Motiven erhält nach Thomas die Gewohnheit ihre sittliche Stärke und Festigkeit.

Wer die Ganzheit im praktischen Leben verleugnet, glaubt in halsbrecherischem, blindem Wagemut die Tugend der Tapferkeit zu finden, sieht in der Kasteiung und Selbstzermürbung das Ziel der Tugend der Mäßigkeit, in der skrupelhaften Selbstüberprüfung und Selbstbespiegelung die Tugend der Klugheit. Dabei kann er aber über Tölpelhaftigkeit im sittlichen Handeln, über Lieblosigkeiten und Ungerechtigkeiten großzügig hinwegsehen. Thomas hält diesen Tugenderscheinungen entgegen: Sie sind keine Tugenden. Von der Barmherzigkeit, die sich nicht mit der Gerechtigkeit paart, sagt er das harte Wort: „Sie ist mehr Torheit als Tugend zu nennen“⁴¹.

³⁷ I—II, 65,2. ³⁸ Näheres im Kommentar zu I—II 65,2. ³⁹ Der Wille, Leipzig 1923

⁴⁰ A. a. O. 242. ⁴¹ 3 Sent. dist. I, q. 1, art. 2 ad 4.

Im Sinne der Lehre von der Einheit und Geschlossenheit des sittlichen Lebens forscht die Kirche in den Kanonisationsprozessen nach einem lückenlos guten Lebenswandel (wenigstens nach der Bekehrung) dessen, der der Ehre der Altäre teilhaftig werden soll. Vom kirchlichen Erneuerer verlangt sie nicht nur unverdrossenen Eifer für die Ideale apostolischer Zeit, sondern auch absolute kirchliche Treue, restlose Unterordnung unter die rechtmäßige kirchliche Autorität. Wo die unentwegte Entschiedenheit im Kampf gegen allen Mißbrauch sich mit dem Gehorsam gegen die kirchliche Autorität verbindet, formt sich der Reformator zum Heiligen. Wo diese Verknüpfung fehlt, ergibt sich der verhängnisvolle Fall des Schismatikers.

Fehler der Heiligen

Von C. A. Kneller S. J., München

Es ist eine sehr erfreuliche Tatsache, daß seit einer Reihe von Jahren gewandte und angesehene Schriftsteller, namentlich in Frankreich, sich das Leben der Heiligen zum Gegenstand ihrer Darstellungen wählen; doppelt erfreulich, wenn diese Darstellungen darauf verzichten, nur das Preiswürdige im Leben ihrer Helden nach Art von Lobreden hervorzuheben, und sich vornehmen, die Heiligen so vorzuführen, wie sie lebten und lebten, wie sie sich aus Fehlern und Unvollkommenheiten zur Höhe emporarbeiteten, wie sie auch auf der Höhe des Lebens manchmal noch von irdischem Staub nicht verschont erscheinen.

Ohne Tadel für die Mängel einer älteren Art von Heiligenbiographien geht es dabei nicht ab. Diese ihre Vorgänger, so sagt man, betrachteten die Heiligen vielfach von vornherein als überirdische Wesen, nicht als Menschen von Fleisch und Blut, und bemühten sich, alles weniger Schöne zuzudecken oder zu entschuldigen. Demgegenüber gehen manche Neuere eher darauf aus, die Fehler und Menschlichkeiten im Leben der Seligen aufzuspüren und hervorzukehren. Gewiß tun sie das nicht aus Verkleinerungssucht, sondern um der Wahrheit zu dienen. Die Heiligen sind auch lebenswürdiger, wenn sie in manchem waren wie wir auch. Zudem scheint die Nachahmung der großen Vorbilder des christlichen Lebens mehr innerhalb der Grenzen der Möglichkeit zu liegen, wenn sie nicht von vornherein als erhaben über alle Menschlichkeit gezeichnet werden.