

Vernunft und Leidenschaften – Thomas von Aquin und Josef Pieper, Heute – I

Prof. Dr. Berthold Wald

Reitor da Theologischen Fakultät Paderborn

Zusammenfassung: Die These meines Vortrags wird sein, daß die Emotionen, allen voran die Liebe, uns mit der *Wirklichkeit* der wirklichen Dinge verbinden, und zwar diesseits wie jenseits begrifflicher Erkenntnis. Meine Hoffnung ist, daß sich an dieser Fragestellung die Aktualität des Denkens Thomas von Aquin erweisen lässt. Josef Pieper hat durch die Herausarbeitung der „philosophia negativa“ nicht bloß eine tragfähige Brücke zwischen Thomas und der modernen Philosophie gebaut. Er hat auf diese Weise auch das Verständnis der *theoria* von rationalistischen Mißdeutungen befreit und so den Primat der Kontemplation wiederhergestellt.

Schlüsselwörter: Vernunft und Leidenschaft. Josef Pieper. Thomas von Aquin.

Resumo: Este artigo pretende mostrar que as emoções, principalmente o amor, nos ligam à *realidade* das coisas reais, e que essa relação se situa aquém e além do conhecimento conceitual. E, por meio dessa questão, poder mostrar a atualidade do pensamento de Tomás de Aquino. Josef Pieper, através da elaboração da “philosophia negativa”, construiu não só uma ponte que permite o trânsito entre Tomás e a filosofia moderna; ele libertou desse modo também a compreensão da *theoria* de errôneas interpretações do racionalismo e assim restabeleceu o primado da contemplação.

Palavras Chave: Razão e Emoções. Josef Pieper. Tomás de Aquino.

Die menschlichen Leidenschaften¹ sind ein wichtiges Thema in der Philosophie der Antike und des Mittelalters gewesen. Emotionen wie Liebe und Angst beeinflussen nicht bloß unser Handeln sondern auch unser Urteil. Mehr noch: Ihre wirklichkeiterschließende Kraft reicht weiter als das Vermögen der menschlichen Vernunft. Doch ist ihre kognitive Seite über ihrer offenkundig handlungsrelevanten Seite in der neuzeitlichen Philosophie nahezu in Vergessenheit geraten. Vernunftkenntnis galt seit der Metaphysik des Rationalismus als der einzige Wirklichkeitszugang. Emotionen wurden dagegen als bloße Gefühlszustände angesehen ohne intentionalen Gehalt.

Eine Revision des neuzeitlichen Rationalismus mit seiner Unterbewertung der menschlichen Leidenschaften ist in zwei ganz verschiedenen Kontexten erfolgt. Im sogenannten Neoaristotelismus haben sich Elizabeth Anscombe, Peter Geach und besonders Anthony Kenny mit dem Verhältnis von Vernunft und Leidenschaften befaßt. Ihnen ging vor allem um handlungstheoretische Fragen und um den Beitrag der rationalen Psychologie für ein angemessenes Verständnis des menschlichen Willens und der menschlichen Tugenden.² „Es ist gerade die Wiederentdeckung des evaluativ-repräsentationalen Inhalts der emotionalen Gefühle, die für ihre Renaissance in der Gegenwartsphilosophie verantwortlich ist.“³ Leider fehlt es heute immer noch an einer ernsthaften Auseinandersetzung mit Positionen der mittelalterlichen Theologie und Philosophie.⁴ Insbesondere Thomas von Aquin hat die sogenannten *passiones*

¹ Für den lateinischen Terminus „*passiones animae*“ stehen im Folgenden die Ausdrücke (menschliche) „Leidenschaften“ und (menschliche) „Emotionen“.

² Einen wichtigen Anstoß gaben Anthony Kenny, *Action, Emotion, Will*, London 1963, Peter Geach, *The Virtues*, Cambridge 1977. In der neueren Diskussion spielt der Zusammenhang von Vernunft und Leidenschaften vor allem im Zusammenhang mit der sogenannten „Willenschwäche“ (*akrasia*, *weakness of will*) eine wichtige Rolle. Vgl. zum historischen Hintergrund Jörn Müller, *Willenschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus (Ancient and Medieval Philosophy, 40)*, Leuven 2009.

³ Sabine A. Döring (Hrsg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 2009, S. 16.

⁴ „Diese zeitgenössischen Wortmeldungen [lassen] schmerzlich erkennen [...], dass die Höhe und die Ernsthaftigkeit der mittelalterlichen Diskussion in ihnen meist nicht mehr so recht erreicht wird.“ (Christian Schäfer, Martin Thurner (Hrsg.), „*Passiones animae*“. Die „Leidenschaften der Seele“ in der

animae umfassend analysiert unter anthropologischem, moralphilosophischem und erkenntnistheoretischem Aspekt. Das Ergebnis ist eine Metaphysik der Person, die den Menschen aus seiner Beziehung auf die Wirklichkeit im Ganzen versteht.

I. Positive Metaphysik und emotionale Präsenz des Seienden

1. Begriffliche Aneignung und liebende Einswerdung

Thomas unterscheidet zwei Weisen der Bezugnahme auf Wirklichkeit, die ihre Grundlage in den seelischen Kräften des Menschen haben. Etwas zu begehren ist die Fähigkeit, etwas als ein angemessenes Gut zu erfassen und danach zu verlangen. Etwas zu erkennen ist die Fähigkeit, etwas in dem zu erfassen, was es ist. Das Verlangen nach etwas wie das Erkennen von etwas sind aber nicht in derselben Weise durch den Gegenstand der Bezugnahme bestimmt. Vielmehr werden wir im Verlangen - anders als im Erkennen - zu den Dingen hingezogen.⁵ Genau genommen bezieht sich die Erkenntniskraft gar nicht auf das Wirklichsein der Dinge, sondern auf ihr Erkennbarsein für den menschlichen Geist, und das so, wie es der Seinsweise des Erkenntnisvermögens entspricht.⁶ Erkennen geschieht durch Unterscheidung intelligibler Sachgehalte, die das Sein der Sache ausmachen. Ihre Verknüpfung im Urteil begründet die Wahrheit bzw. Falschheit der Aussage über einen Gegenstand.

Aus der analysierenden und verallgemeinernden Vorgehensweise beim Erkennen wird schon deutlich, weshalb die Liebe mehr bei den Dingen ist und weiter reicht als die Erkenntnis. Die Liebe richtet sich auf das konkrete Wirklichsein des Seienden. Sie ist nicht bloß erkennende Feststellung sondern willentliche Seinsbejahung. Josef Pieper, in seinem Buch „Über die Liebe“, schreibt dazu: „Jemanden oder etwas lieben heißt: diesen Jemand oder dieses Etwas ‚gut‘ nennen und, zu ihm gewendet, sagen: Gut, daß es das gibt; gut, daß Du auf der Welt bist!“⁷ Die Liebe verbindet daher auf eine intensivere Weise mit dem *Wirklichsein* des Geliebten als die Erkenntnis.⁸ Dazu noch einmal Josef Pieper unter Berufung auf Thomas von Aquin und die moderne Phänomenologie: „Das Erste, das ein Liebender ‚will‘, ist, daß der Geliebte existiert und lebt.“⁹ Zur Bestätigung von Thomas zitiert Pieper den Phänomenologen Alexander Pfänder, der Liebe eine „Parteinahme für das Dasein des Geliebten“ nennt.¹⁰ Weil sich das Interesse des Liebenden auf das Wirklichsein des Geliebten richtet, darum kann etwas auf vollkommene Weise geliebt werden, auch wenn es nicht vollkommen erkannt ist und dies wohl auch niemals sein wird.¹¹ Jeder Akt der Liebe setzt zwar eine Erkenntnis voraus. - Wovon wir nichts wissen, das können wir auch nicht lieben. - Das Geliebte muß zuerst als ein konnaturales Gut in den Blick gekommen sein.¹²

Vom Liebenden sagen wir, so Thomas weiter, er verlange danach, „im Liebenden“ zu sein. Nicht zufrieden mit einer bloß oberflächlichen Wahrnehmung sei

mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Berlin 2009, S. 8). Ein wichtigen Beitrag leistet jedoch Dominik Perler mit seinem Artikel: „Lässt sich Angst rational steuern? Thomas von Aquins Emotionentheorie in systematischer Sicht“; in: Philosophisches Jahrbuch 119 (2009), S. 245-268.

⁵ Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. (S. th. I-II, 22,2).

⁶ Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum quod intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum. (Ebd.).

⁷ Josef Pieper, Über die Liebe; in: Pieper, Werke Bd. 4, Hamburg 1996, S. 314.

⁸ Unde amor est magis unitivus quam cognitio. (S. Th. I-II, 28,1 ad 3).

⁹ Pieper, Über die Liebe, Werke Bd. 4, S. 318. Primo vult suum amicum esse et vivere (S. Th. II-II, 25,7).

¹⁰ Ebd., S. 318; Alexander Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnung; in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1 (1913), S. 368.

¹¹ Amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. (S. th. I-II, 27,2 ad 2).

¹² Amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amatis ad amatum. (S. th. I-II, 27,1).

er darauf aus, alles Einzelne an dem Geliebten zu erkunden, um so dem Geliebten ganz innerlich zu sein.¹³ Dieses vollständige Eindringen ist zwar eher metaphorisch gemeint. Aber es macht doch deutlich, was in aller Liebe eigentlich intendiert ist: die vollkommene Einswerdung mit dem Sein des Geliebten. In seinem Frühwerk, dem Sentenzenkommentar, hat Thomas für diese zwar nicht physisch, wohl aber intentional mögliche Einswerdung mit dem Anderen von einer Transformation des Liebenden in das Geliebte gesprochen. In dem Maße, wie er liebt, werde der Liebende von sich selbst getrennt. Einen Hinweis darauf sieht Thomas in Redewendungen, worin die Liebe mit einem verzehrenden Feuer verglichen und dem verflüssigten Herzen des Liebenden das Herz aus Stein des Nichtliebenden entgegengesetzt wird.¹⁴ Kurzum: die Liebe ist die eigentliche Weise, sich mit dem Wirklichsein und Selbstsein des Anderen, dem Individuellen und Besonderen (*singula*), zu verbinden, während das geistige Erkennen umgekehrt von der singulären Seinsweise des Anderen abstrahiert und alles Konkret-Besondere des Einzeldings nur als ein Begrifflich-Allgemeines erfaßt.

Die Tragweite dieser Unterscheidung von Liebe und Erkenntnis wird sichtbar, wo die Verbindung der Liebe mit den anderen Leidenschaften in den Blick kommt. Keine dieser Leidenschaften existiert ohne sie. Alle Leidenschaften sind gewissermaßen Spielarten der erfüllten oder hoffenden wie auch der sich ängstigenden oder einer enttäuschten Liebe. Alle haben es mit etwas Konkretem zu tun, an dem wir uns freuen, das wir erhoffen, wenn es gut ist oder gut zu sein scheint, und umgekehrt, das wir fürchten und hassen, wenn schlecht ist oder schlecht zu sein scheint.¹⁵ Nimmt man die Zeitperspektive hinzu, dann sieht man sofort die diachrone Vollständigkeit des Wirklichkeitsbezuges, der in den Leidenschaften gegeben ist. Thomas sagt: „Die Freude rührt her von einem gegenwärtigen Gut, die Traurigkeit von einem gegenwärtigen Übel; die Hoffnung wiederum rührt her von einem künftigen Gut und die Furcht rührt her von einem künftigen Übel.“¹⁶ Eine weitere Differenzierung der Bezugsweisen sieht Thomas darin, daß Gutes, indem es anziehend wirkt, wie umgekehrt das Übel, sofern es uns abstößt, gewissermaßen in gesteigerter Form auftreten kann. Auf ein nur schwer erreichbares Gutes wie umgekehrt auf ein nur schwer zu überwindendes Übles reagieren wir stärker leidenschaftlich erregt, weshalb die grundlegende Kraft des liebenden Begehrens (*vis apprehensiva*) in der Zürnkraft (*vis irascibilis*) eine Steigerung erfährt. Hoffnung erscheint dann als gesteigerte Liebe und deren Negation, die Verzweiflung, als gesteigerte Traurigkeit.¹⁷

2. Einheit von sinnlichem und geistigem Erfassen

Allein das *individuelle* Sein ist *wirkliches* Sein und in seinem Wirklichsein Gegenstand der Liebe. Emotionen lassen sich wiederum nur unter Voraussetzung eines Inklusionsverhältnis von Leib, Seele und Geist verstehen, weshalb es auch im Sein des Menschen nichts Allgemeines geben kann: kein „Leben an sich“, keine „Sinnlichkeit an sich“, auch keine „Angst an sich“. Vielmehr ist der Mensch als

¹³ Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. (S. th. I-II, 28,2).

¹⁴ Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati [...] ut nihil amati amanti remaneat non unitum. (In III. Sent. 27, 1,1 ad 4).

¹⁵ Nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. (S. th. I-II, 27,4).

¹⁶ De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor. (S. th. I-II, 25,4).

¹⁷ Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi. (S. th. I-II, 23,1).

Person trotz bestehender Ähnlichkeiten in seinem gesamten Sein verschieden von allem, was existiert. Deshalb sind seine Emotionen von Anfang an *menschliche* Emotionen. Genau genommen müssten sogar in Abhängigkeit von den unterschiedlichen Verfassheit menschlicher Körper (Alter, Gesundheit, Geschlecht) die menschlichen Leidenschaften auch individuell verschieden sein. „Es gibt nicht die menschliche Angst, die zufälligerweise in diesem oder jenem Körper realisiert ist, sondern *diese* Angst in *diesem* Körper.“¹⁸

Alle Emotionen als Verlangen nach einem konnaturalen Gut werden nun unmittelbar durch etwas bestimmt, das sinnlich präsent und erfaßt ist *als* gut oder übel. Emotionen sind leib-seelische Reaktionszustände auf das, was sinnlich als so oder so - als bedrohlich, erfreulich oder sonst wie - auf uns bezogen erfaßt ist. Entscheidend ist diese Relation zwischen dem Gegenstand und seiner Wirkung auf das menschliche Individuum. Nicht alle Eigenschaften eines Gegenstandes als solche verursachen eine emotionale Reaktion, sondern allein diejenigen, die in der unmittelbaren Wahrnehmung „Angst machen“ oder „Freude bereiten“, wie die schiere Größe eines Hundes, oder das Lächeln einer Person, die wir nicht weiter zu kennen brauchen. Aus der Verschiedenheit der objektiven Bezugnahmen ergibt sich die Klassifizierung subjektiver Emotionen. Dominik Perler, der Thomas hierin folgt, hat diesen entscheidenden Punkt sehr klar formuliert: „Thomas klassifiziert die verschiedenen Emotionen dadurch, daß er für jede einzelne angibt, in welcher Weise das Objekt erfaßt wird. So wird in der Liebe ein Objekt als etwas Gutes und unmittelbar Präzentes erfaßt, in der Hoffnung hingegen als etwas Gutes und in Zukunft Liegendes. Im Hass wird ein Objekt gerade umgekehrt als etwas Schlechtes und unmittelbar Präzentes erfaßt usw. Allgemein gefasst: Das intentionale Objekt einer Emotion ist ein X, insofern es als ein F, G, ...erfaßt wird. Mit Anthony Kenny könnte man dies das *formale* Objekt nennen, denn hier geht es nur um die Form oder den Aspekt, unter dem der Gegenstand erfaßt ist.“¹⁹

Aber was heißt es zu sagen, daß eine bestimmte Seite des Objekts in ihrer Beziehung auf das Subjekt der Emotion erfaßt ist? Obwohl Thomas intellektuelle und emotionale Zustände klar unterscheidet, ist er der Meinung, daß bereits in den sinnlichen Zuständen eine Urteilskomponente enthalten ist, worin etwas von einem Gegenstand erfaßt ist. Ein Hinweis auf den intentionalen Gehalt sinnlich-emotionalen Zustände sind die spontanen Reaktionen von Kleinkindern und Tieren, die bereits vor bzw. außerhalb jeder Möglichkeit einer intellektuellen Urteilsbildung zu beobachten sind. Thomas nennt als Beispiel das Schaf, das beim Anblick des Wolfs erschrickt. Es erfaßt spontan im körperlichen Aussehen und in der gerichteten Aufmerksamkeit seines Blickes die objektiv drohende Gefahr. Die spontane Einschätzung und emotionale Reaktion auf die Gefährlichkeit des Wolfes erfolgt so bereits durch die sinnlich-emotionale Einschätzung des Schafes (*vis aestimativa*).²⁰ Die emotionale Reaktion ist hier nicht das Ergebnis einer intellektuellen Subsumption des Einzelfalls unter einen schon bestehenden Begriff: Wölfe sind gefährlich, dies ist ein Wolf, und also ist dieses da gefährlich. Die Angst vor dem Wolf hat ganz unmittelbar einen sinnlich vermittelten Gehalt, wie das Kleinkind die Zuneigung der Mutter unmittelbar im Lächeln als sinnlich vermittelten Gehalt erfährt. Anders als etwa Kant in seiner sensualistisch-mechanistischen Wahrnehmungstheorie angenommen hat, gibt es bereits ein *sinnliches* Erfassen von abgrenzbaren Gestalten des Angenehmen und Guten bzw. des Übels, die nicht erst nachträglich vom Verstand durch Überformung amorpher Sinnesreize erzeugt werden.

¹⁸ Perler (Anm. 4), S. 253.

¹⁹ Ebd., S. 256 mit Verweis auf Kenny (Anm. 2), S. 189.

²⁰ Appetitus sensitivus in allis quidam animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute. (S. th. I, 83,3).

Die relative Selbständigkeit von sinnlichem und begrifflichem Erfassen ist der Grund für die Notwendigkeit rationaler Selbstkontrolle spontaner Emotionalität. Wir mögen im Anblick des Schrecklichen wie des Erhabenen wie gebannt sein, unfähig uns seiner Wirkung zu entziehen. Und doch sind wir im gleichen Moment mit derselben Spontanität schon dabei, das Gesehene einzuordnen, das heißt in ein größeres, nur geistig zugängliches Beziehungsfeld zu stellen. Die sinnliche Urteilsfähigkeit, die das partikulär Gegebene erfasst (*ratio particularis*), ist unmittelbar bezogen auf die Vernunftkenntnis (*ratio universalis*).²¹ Zugleich ist damit die Möglichkeit eröffnet, die unmittelbare Wirkung und Verhaltenswirksamkeit des sinnlichen Eindrucks abzuschwächen durch die willentlich gesteuerte Aufmerksamkeit auf den geistig präsenten Gesamtkontext, worin sich uns das Erfahrene auch anders zeigen kann: als weniger gefährlich bei klugem Verhalten oder als weniger großartig zum Beispiel im Bemerken der mit perfekter sinnlicher Schönheit intendierten Ablenkung und Manipulation. Das kann, wie Thomas sagt, jeder an sich selbst feststellen: „Macht man von irgendwelchen allgemeinen Erwägungen Gebrauch, so wird der Zorn oder die Furcht oder sonst etwas derartiges besänftigt oder auch angefacht.“²²

Dennoch bleibt auch in der selbstreflexiven Objektivierung von Emotionen ein Moment „kognitiver Undurchdringlichkeit“. Der Grund dafür liegt nicht in der Unvollständigkeit sinnlicher Urteile, weil sie nicht das Ganze zeigen. Der Grund liegt vielmehr darin, daß die sinnlichen Eindrücke auch unter dem Einfluß der Rationalität ja nicht einfach verschwinden. Weil die Leidenschaften mit dem menschlichen Leib - seiner Verletzlichkeit und Empfindungsfähigkeit - zusammenhängen und ebenso von dorthin bestimmt sind, deshalb kann die Vernunft sie nicht auf „tyrannische Art“ beherrschen.²³ Aber sie kann mäßigend deren Richtung und Intensität beeinflussen und so die Verhaltenswirksamkeit der Emotionen für das Handeln sichern, beispielsweise als tapfere Mäßigung der Furcht, aber auch als Mobilisierung des Zorns im Urteil über das Böse und Schändliche.

Es ist darum leicht zu verstehen, weshalb in der *Summa theologiae*, unmittelbar nach der Untersuchung zum Verhältnis von Vernunft und Leidenschaften, handlungstheoretische Überlegungen zum Habitus folgen, also zu der Frage, wie stabile und seinsgerechte Handlungsdispositionen (*habitus*) in uns entstehen. Wer gut und gerecht handeln will, sollte sich in einem „kognitiven Gleichgewicht“ befinden, in dem Sinnlichkeit und Vernunft, sinnliches Begehren und vernünftiges Wollen, sich nicht behindern und schwächen, sondern einander unterstützen und verstärken. Ein solches Gleichgewicht wird gefestigt, wenn wir uns im konkreten Handeln bemühen, der Einsicht des als gut und gerecht Erkannten zu folgen. So können aus vielen Einzelhandlungen mit der Zeit stabile Handlungsdispositionen werden, eine Art zweiter Natur, die eine intrinsische Vernünftigkeit besitzt. Was wir gewöhnlich als Tugenden bezeichnen, ist nichts anderes als die habituell gewordene Ausrichtung des ganzen Menschen auf die Wahrheit. Aus dem Zusammenhang von Handlungstheorie und Ethik – von den Leidenschaften über den Habitus zu den Tugenden – wird deutlich, wie sehr Thomas die *Einheit* des Menschen im Blick hat. Er ist nicht in den Fehler

²¹ *Loco autem aestimativa virtutis est in homine [...] vis cogitative. [...] eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata autem est moveri et dirigi secundum rationem universalem.* (Ebd.).

²² *Hoc etiam quilibet in seipso experiri potest: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.* (Ebd.).

²³ Vgl. S. th. I, 81,3 ad 2. Unter Berufung auf ein bildhaften Vergleich von Aristoteles (Politik I, 5) unterscheidet Thomas hier die „despotische“ Herrschaft der Seele über den Leib von der „politischen“ Herrschaft der Vernunft über das sinnliche Begehren. Im ersten Fall ist kein Widerstand seitens des Leibes möglich, wenn ich z.B. meinen Arm heben will; im zweiten Fall dagegen schon, weil die Leidenschaften auch eine Eigenwirksamkeit besitzen und nur wie „Freie“ beherrscht werden können: durch „vernünftige Überredung“.

eines naiven Realismus verfallen, alle Vermögen des Menschen, seine Leidenschaften, seine Vernunft und seinen Willen, als autonom anzusehen. Die Vernunft kann und soll herrschen im Menschen, aber nicht, indem sie die Leidenschaften unterdrückt, sondern indem sie alle seelischen Kräfte des Menschen „informiert“. Nur so ist der Mensch frei, Herr seiner selbst, und nur so ist auch gut. Gut zu sein bedeutet, dem konkret-Wirklichen, das wir bereits emotional erfassen, in Liebe und Erkenntnis gerecht zu werden.

Die Missachtung und Bestreitung dieses Zusammenhangs von Liebe und Erkenntnis hat zu einer Missdeutung des Tugendbegriffs und zu den Aporien der neuzeitlichen Moralphilosophie geführt. Die aus dem theologischen Begriff radikaler Sünde folgende Diffamierung der affektiven Liebe als pure Selbstliebe bei Martin Luther verlangt eine davon unterschiedene normative Vernunft, die, wie Kant schreibt, aus sich selbst praktisch sein muß. Tugend ist dann „die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, sofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituiert.“²⁴ Oder, wie es kurz und bündig in der „Kritik der praktischen Vernunft“ zu lesen steht: Tugend ist „moralische Gesinnung im Kampfe“.²⁵ Dem hält Josef Pieper entgegen, daß die naturhaften Neigungen (*inclinatio naturalis*) in der Vernunftordnung des Sittlichen vorausgesetzt sind, „dass demnach das Sittliche dem, was von Natur ist, *nachgeordnet* ist.“²⁶ Für Thomas verhält es sich also gerade umgekehrt wie für Luther und Kant: „Die Tugenden setzen uns in den Stand, unseren naturhaften Neigungen auf die gebührende Weise zu folgen“.²⁷ Das ist, wie Pieper Thomas erläutert, „*nicht* so gesagt, als sei das sozusagen ein Nebenerfolg – sondern darin liegt der Tugendcharakter, *daß* wir in den Stand gesetzt werden, der *inclinatio naturalis* zu folgen“.²⁸ Kants Anleihen bei der stoischen Ethik der Affektunterdrückung sind weder philosophisch zwingend noch erfolgreich im tatsächlichen Handeln. Hätte die von ihm unterstellte Identifizierung von Liebe mit Selbstliebe Recht, dann wäre der Kampf der Vernunft gegen die Neigung und Affekte von vornherein aussichtslos, weil, wie Richard Hare zutreffend schreibt, „Logik allein uns nicht von Überzeugungen [...] bis zu Handlungsdispositionen katapultieren“ kann.²⁹

Alisdair MacIntyre hat in seinem Buch „*After Virtue*“³⁰ gezeigt, daß sich die theoretischen Verständigungsschwierigkeiten über moralische Fragen nicht ohne Rückbesinnung auf die innere Einheit des menschlichen Selbstverhältnisses verstehen und überwinden lassen. „*After virtue*“ - nach dem Bedeutungsverlust der Tugend als der ehemals zentralen anthropologisch-ethischen Kategorie - habe die philosophische Verständigung über das sittlich Gute ihr einigendes Zentrum verloren. Wenn heute, wie sich allenthalben an neueren Publikationen feststellen lässt, in der Moral-, Sozial- und Rechtsphilosophie die Einsicht in die Notwendigkeit von Tugenden wieder im wachen begriffen ist, bleibt nur zu hoffen, daß Piepers umfassende Rehabilitierung der abendländischen Tugendlehre von ihren Fundamenten her, insbesondere von Thomas her, wieder die nötige Beachtung findet. Es gibt keinen anderen Interpretationsversuch in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, der es mit der ganz und gar sachorientierten und nicht bloß historischen Behandlung der anthropologisch-ethischen Grundfragen bei Josef Pieper aufnehmen kann.

²⁴ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* A 47 (Einleitung zur Tugendlehre XIV).

²⁵ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* A 151.

²⁶ Josef Pieper, *Über das Gute und das Böse*; in: Pieper, *Werke* Bd. 2, Hamburg 2001, S. 36.

²⁷ Thomas von Aquin, *S. Th. II-II*, 108,2.

²⁸ Pieper, *Über das Gute*; *Werke* Bd. 2, S. 36.

²⁹ Richard Hare, *Moral Thinking. Its Levels, method, and Point*, Oxford 1981S. 189.

³⁰ Alisdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1995.