

DIE ETHISCHE ROLLE DER GEFÜHLE BEIM „DOKTOR DES HUMANUMS“ THOMAS VON AQUIN

LÁSZLÓ BODA

Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kar
Veres Pálné utca 24.
H-1053 Budapest
Hungary
laszloboda@axelero.hu

The author tries to clarify the authentic human anthropology of St. Thomas, considering the “per excessum” interpretation of Hume and the “per defectum” valuation of the human emotions in stoicism. Thomas was referred to as “Doctor Angelicus” but he is also “Doctor Humanus.” He applies the requirements of “recta ratio” and “virtus in medio” with respect to the role of human emotions, too. To the efficacy of “habitus operativus” he accepts the helping role of “disposition” as a type of inspiration. In this conception, “habitus entitativus,” as the general state of health, is connected with the emotional forces of the soul, i.e., with the “passiones.” The theological aspect of the feelings can be considered especially in relation to the inspirations of the Holy Spirit. This is the teaching of Sigmund Freud, too, but his “Libido” cannot obtain the joy of soul. The spiritual joy is the result of real happiness, or as Thomas puts it, “delectatio consequitur beatitudinem.”

Die Fragestellung der Rolle der Gefühle in der Ethik kann zunächst im Spiegel der Geschichte der Philosophie und damit einiger ethischen Richtungen kurz und bündig vorgestellt werden. Dieses Thema betrifft aber auch die moraltheologische Bewertung der Gefühle. Spielen die Gefühle — bei Thomas von Aquin die „Passionen“ — überhaupt eine besondere Rolle im Bereich einer verifizierbaren Ethik? Die Antwort kann auf ersten Augenblick mit der bekannten Einführungsmethode eines Artikels in der Summa theologica des Thomas von Aquin so formuliert werden: „Videtur quod non“. Das heißt: es scheint, daß die

These „prima facie“ nicht akzeptierbar ist. Es wird aber bei Thomas die Gegenposition als „affirmatio theseos“ mit den Worten „Sed contra“ ausgesprochen (wie in einer Art der Schachspiel oder Kartenspiel), und das heißt, daß die These, die vom Autor intendiert wurde, doch gültig ist. In dieser Reflexion, im Rahmen eines heutigen „Articulus“, kann unser „Sed contra“ so formuliert werden: *Die Rolle der Gefühle darf nicht einmal in der Wissenschaft—noch weniger in der Ethik—unterschätzt und negiert werden.* Aber man muß vorsichtig sein. Keine extremen Meinungen von Excessus und Defectus! Im Sinne von Thomas gesagt: „Neque per excessum, neque per defectum.“ Die heutigen Thomas-Interpretationen beanspruchen einen zeitgemäßen Kommentar, inspiriert von Josef Pieper, wenn wir die Frage stellen: warum?¹

a. Weil eine tiefe Wahrheit ist, was von Goethe so formuliert wurde: „Nicht der Kopf denkt, sondern der Mensch.“

b. Weil nicht einmal die Spitze des menschlichen Denkens — die Intuition — ohne Gefühl zu konzipieren ist. Ein alter Forscher der menschlichen Genialität, Lange-Eichbaum, nennt die intuitiven genialen Menschen „Fühlenden“.

c. Weil die sogenannten „denkenden Maschinen“ von den denkenden Menschen unter anderen auch deswegen unterschieden werden können, weil diese Maschinen (z.B. ein Schachcomputer) nicht fühlen und nur kalte einprogrammierte „Denkfunktionen“ produzieren können. Die echte Kreativität ist aber im allgemeinen mit der inspirierenden Rolle der Gefühle verbunden.

Es ist also nicht empfehlenswert, die Gefühle mit der bekannten Geste der Stoiker vom Spielraum der menschlichen Wissenschaft und Ethik auszuschließen und zu disqualifizieren.

Kann diese Reflexion eine echte Aktualität haben? Die positive Antwort kann durch einen kurzen und skizzenhaften Rückblick auf die Geschichte der Ethik begründet werden, falls wir bei der Ethik im Rahmen der normativen Wissenschaften bleiben, wenn wir an die Grundideen der Griechen und Römer erinnern. Ausgangspunkt dafür ist die Rationalität von Sokrates, nach der es genügend wäre zu wissen, was das Gute ist.² Die Widerlegung dazu ist der viel zitierte Spruch des bekannten römischen Dichters Ovidius: „Video meliora proboque, tamen deteriora sequor.“ Das heißt: „Ich sehe was das Gute ist, doch folge ich dem Bösen.“ Es genügt also nicht, nur zu wissen, was das Gute ist.

¹ J. Pieper: *Hinführung zu Thomas von Aquin*, Freiburg: Herder, 1967.

² S.-J. Fischl: *Geschichte der Philosophie*, Graz–Wien–Köln: Styria, 1964: 57.—P. Kecskés: *A bölcsélet története*, Budapest: Szent István Társulat, 1980: 94.

Der starke *Wille* ist zwar sehr wichtig, doch bedeutet er — auch mit dem *Vernunft* — nicht die seelische Ganzheit der Person. Diese zwei Grundfaktoren des menschlichen Handelns appellieren nämlich auch an die irrationalen Kräfte der Seele. Die Ganzheit des menschlichen Handelns kann also auch *durch die Gefühle* gefunden werden, und zwar kann die emotionale Schicht der Seele nur als begleitendes und bewegendes Phänomen des menschlichen Handelns — „actus humanus“ — interpretiert werden. Durch meine Gefühle kann ich spüren, wie ich mich befinde.

Es kann auch überprüft werden, wie dies besonders im Rahmen der *Pädagogik* zu erfahren ist. Das wurde durch das vergessene Prinzip der Griechen der „Kalokagathia“ formuliert. Diese Worte „kalos kai agathos“ bedeuten die *Kombination der Ethik mit der Ästhetik* in der Bildung des Menschen und postulieren, das Gute durch das Schöne zu ergänzen und unterstützen zu lassen. Das ist eine echt hellenistische Idee, deren historische Konkretisierung wurde unter anderen von Berenike II. — der Frau des Ptolemaios III. — am Anfang des Hellenismus gezeigt.³ Es wurde über sie geschrieben, daß sie schön wie eine griechische Göttin war und zugleich in ihrem Herzen vom ethisch Guten inspiriert. Sie lebte als das gute Gewissen ihres Mannes. Ihr Mann Ptolemaios III. wollte einmal ein Todesurteil während des Würfelspieles unterschreiben. Er wurde aber von seiner Frau gebeten, das nicht zu tun, weil es nicht richtig ist, wenn es sich um Leben und Tod handelt.

Die Rolle des Gefühls wurde aber schon früher z.B. von Platon anerkannt. Der große griechische Philosoph — der Lehrer des Aristoteles — bemerkte und betonte nämlich besonders die inspirierende Funktion der „Seele des Zornes“ und der Erregung — thymoeides — in Verbindung mit der Tugend der Tapferkeit, sozusagen im Rahmen der damaligen „Soldatenethik“.⁴ Doch wurde die Rolle der Gefühle in der rationalen griechischen Philosophie im allgemeinen nicht betont. Der spätere Hellenismus bedeutete aber eine bemerkenswerte Wende. Einerseits ist es wohl bekannt, daß die Stoiker die Rationalität der klassischen Schulen der griechischen Philosophie noch weiterführten und sogar mit dem Prinzip von Apatheia überbetonten.⁵ Andererseits bekamen die Gefühle bei Epikuros als eine Art seiner speziellen Lebensphi-

³ Gy. Úrögdi: *Kleopátra*, Budapest: Gondolat, 1972.

⁴ Kecskés (1980: 112).

⁵ Conf. W. Brugger: *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg: Herder, 1959: 307. Das markante Kennzeichen des Stoizismus ist die „negative Bewertung der menschlichen Affekte“.

losophie eine besondere Aufmerksamkeit. Nach seiner Lehre suchen die Menschen im allgemeinen das Lustvolle (hedone), d.h. was angenehm ist, und was unangenehm ist, wollen sie vermeiden. Doch ist der „Hedonismus“ in dieser Lehre nicht „vulgär“, weil sie die Verfeinerung der Gefühle durch die Kultur empfiehlt. Deshalb spielt das Gefühl in dieser ethischen Konzeption eine Hauptrolle.⁶

In der Philosophie von David Hume wurde diese Konzeption in der Aufklärung neuentdeckt und weitergeführt. Bei Hume werden das „Angenehme“ und das „Unangenehme“ als Grundkategorien des Denkens interpretiert, weil nach dieser Konzeption der Mensch durch die Gefühle auf die Welt reagiert und die Welt erfahren kann. Vernunft soll nur registrieren, was wir fühlen. Das Ethische kann so nur durch das Psychologische begründet werden. Das ethisch Gute wird in der Konzeption Humes mit dem psychologisch „Angenehmen“ vermischt und sogar identifiziert, und dementsprechend das ethisch Böse mit dem psychisch „Unangenehme“.⁷

Das Gefühl wird dadurch noch einmal als eine ethische Hauptmotivation des menschlichen Handelns gefördert. Das drückende und fast tragische Echo dieser spießbürgerlichen Philosophie des neuzeitlichen Hedonismus donnert aber auch heute in unserer globalisierten Welt, unter der Dominanz der Medien, im Wald von Plakaten und Fernsehwerbung, die immer und immer das „Lustvolle“ als Lebensphilosophie propagieren. So ist es möglich, daß ein „erwachsener“ Mensch überrascht fragt: „Wie kann das böse sein, was für mich so angenehm ist?“ Auch die Richtung der sogenannten „Non-Kognitivisten“ der modernen Metaethik kann erwähnt werden. In dieser Konzeption können die „präskriptiven Sätze“ der Ethik durch die Gefühle ausgeschaltet und „deskriptiv“ formuliert werden; z.B. „Die Bomben sind entsetzlich.“⁸

Nach diesem skizzenhaften Rückblick können wir die Lehre der Gefühle des Thomas von Aquin besser verstehen und im hermeneu-

⁶ Der sog. „Hedonismus“ des Epikuros hielt das Lustgefühl—Freud nennt es „Libido“—für eine Grundmotivation des Menschen. Das wurde aber später im allgemeinen vulgarisiert, wie heute das „Süße Leben“.

⁷ Bei Hume ist das Ethische mit dem Psychologischen vermischt: Statt zu fragen, „Was soll ich tun,“ propagiert er zu suchen, „Was mir angenehm ist“; das wurden von Kant heftig kritisiert. Conf. *Treatise of Human Nature* (ungarische Übersetzung: *Értekezés az emberi természetről*, Budapest: Gondolat, 1976).

⁸ Die sog. „Non-Kognitivisten“ der Metaethik akzeptieren die Reminiszenzen von Hume und versuchen, die ethischen Wertsätze in „deskriptiver Art“ formulierend zu verifizieren. Conf. Emotivismus von Ch. L. Stevenson in: *Fakten und Werte*; ungarisch: *Tények és értékek*, Budapest: Gondolat, 1981 : 159.

tischen Umkreis unserer Zeit—zu Anfang des dritten Jahrtausends—kommentieren, wie das schon früher, z.B. nicht nur in der Thomas-Interpretation von Josef Pieper, sondern auch von dem ungarischen Philosophen und Theologen Anton Schütz überzeugend und zeitgemäß getan wurde.⁹

Thomas von Aquin ist der Grossmeister der Philosophie und Theologie des Mittelalters, der in der Kirche als „Doctor Angelicus“ benannt wurde. Er dürfte aber zugleich auch als „Doctor Humanus“, als Zeuge und „Lehrer des Humanens“ benannt werden (vgl. seine Lehre vom „actus humanus“). Das ist für eine zeitgemäße Interpretation sehr wichtig. Der bloße Rationalismus genügt für das echte humanum nicht. Seine Rationalität ist aber kein Rationalismus. Er ist also ein „rationaler Denker“, aber kein „Rationalist“. Der vollmenschliche Akt, d.h. der „actus humanus“ und damit die menschliche „Natur“, beinhaltet demnach auch die Gefühle. Aufgabe des Denkers ist also für ihn nicht die Ablehnung der Gefühle, sondern den richtigen Ort und die authentische Rolle der Gefühle im Rahmen unserer moralischen Tätigkeit zu finden.

1. Basis der Konzeption von Thomas ist die Analyse des metaphysischen Modells der menschlichen „Natur“, worunter er die innere Quelle unserer Tätigkeit versteht (d.h. die Person).¹⁰ Dieses Modell ist einfach und klar, seine Umrisse sind stabil. Die menschliche „Natur“ hat in dieser Denkstruktur unterschiedliche Fähigkeiten (potentiae). Vernunft (intellectus) ist die Fähigkeit des Verstehens, und der Wille (voluntas) ist die Fähigkeit der menschlichen Aktivität, die von der Vernunft dirigiert werden muß. Wenn der Wille die dominierende Position übernimmt—„Wille zur Macht“—, bedeutet das eine Art der geistigen „Ruhestörung“ und heißt „voluntarismus“. Wo kann aber der „Ort“ der Gefühle in diesem Modell gefunden werden? Thomas interpretiert die Rolle der Gefühle im Rahmen der „Passionen“, die diese „irrationale Schichte“ der menschlichen Person—d.h. der Natur—bilden.

2. Wie können die irrationale Kräfte der Seele sich den zwei führenden Fähigkeiten, d.h. Vernunft und Wille anpassen? Was ist ihre Funktion in der thomasischen Struktur des Handelns? Sie können die Wahl oder die Entscheidung des Willens beeinflussen und dadurch die moralische Tätigkeit des Menschen motivieren. Es genügt nur das Haupt-

⁹ A. Schütz: *Der Heilige Thomas in Auswahl; Szent Tamás szemelvényekben*, Budapest: Szent István Társulat, 1943. Mit einer Würdigung des Thomas.

¹⁰ I. q. 75: *Natura hominis ex parte animae. Anima intellectiva*; q. 77: *Potentiae animae. Intellectus* (q. 79) et *voluntas* (q. 87).

werk von Thomas, die *Summa theologica* und darin seine Lehre über die *Passiones* überblicken.¹¹ Diese Lehre kombiniert zwar die griechische Philosophie (und Psychologie) mit der Lehre der Kirchenväter — Aristoteles mit Augustinus —, doch erweckt diese Lehre unsere Aufmerksamkeit besonders mit der Interpretation von den ungarischen Professor für Moraltheologie Georg Zemplén O.Cist., der in Rom bei den Dominikanern die Theologie studiert hat. Er wurde Universitätsprofessor an der Theologischen Fakultät von Budapest, und nach dem Zweiten Weltkrieg war er Mitarbeiter des später berühmten ungarischen Psychotherapeuten Leopold Szondi, der sein Hauptwerk *Schicksalsanalyse I–II* in der Schweiz publizierte. Das wurde auch in einem Buch der „welteithischen Richtung“ der deutschen Moraltheologie, im *Humanum* vorgestellt.¹² In seinen Vorlesungen und Publikationen beschäftigte sich Georg Zemplén mehrmals mit der Frage der Gefühle und Instinkte im Thomismus parallel mit der sog. „Tiefenpsychologie“ von Freud, Adler, Jung und Szondi (z.B. *Charakterologie und thomasische Ethik*, Budapest, 1939). Die Psychologie und Psychotherapie von heute ist sehr reich und differenziert, wurde aber als Wissenschaft von mehreren ziemlich skeptisch beurteilt.¹³ Die Psychologie ist freilich keine Mathematik, aber sie hat doch wertvolle Ergebnisse zu bieten. Ein kurzer Rückblick genügt zu zeigen, welche interessante Ideen vom „Doctor Humanus“ schon im Mittelalter vorausgeahnt wurden.

3. Thomas von Aquin klassifiziert die Gefühle in ihren Gegensätzen besonders in „prima secundae“ seiner *Summa theologica*. Diese Gegensätze sind: *amor–odium*, *spes–desperatio*, *delectatio–tristitia*, *audacia–timor*. Der Zorn (*ira*) ist die einzige Ausnahme ohne Gegensatz (I–II q. 46–48). Wahrscheinlich wurde Thomas von Platon beeinflusst. Was den Kontrast von „amor–odium“ betrifft, ist das auch eine Lehre der modernen Psychologie (vgl. die Ambivalenz von Liebe und Haß). „Delectatio“ und „tristitia“ zusammen mit „spes“ und „desperatio“ werden heute psychisch und psychotherapeutisch interpretiert, nämlich in der Analyse des manisch-depressiven Charakters (unter anderen in dem zitierten Werk von Leopold Szondi). Das ist aber noch keine direkte Antwort auf die Frage, welche ethische Rolle die Gefühle bei Thomas von Aquin spielen.

¹¹ Die Lehre über *Passiones in generali*: I–II q. 22–25.

¹² Conf. W. Lauers Aufsatz über die Schicksalsanalyse von Szondi in: *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf: Pathmos Verlag, 1972: 116.

¹³ Conf. D. O. Hebb: *Textbook of Psychology*, Philadelphia – London – Toronto: W. B. Saunders, 1972; R. Bloch: *Droht uns die totale Psychiatrie?*, Olten: Walter Verlag, 1988.

4. Die Grundthese des Thomas von Aquin zum moralischen Verhältnis der Passionen ist klar und überzeugend formuliert: *Die Gefühle und irrationalen Kräfte der Seele verlangen „an sich“ noch keine moralische Bewertung*: „non est in eis [passionibus] bonum vel malum morale“; erst durch Vernunft und Willen kann das Gefühl als ethisch gut oder böse qualifiziert werden (I–II q. 24 a. 1). Durch die richtigen Vernunft („recta ratio“) und den guten Willen („bona voluntas“) können die Passionen moralisch positiv bewertet werden. Auch Lust muß durch Rationalität normiert werden. Der Zorn „an sich“ ist nur eine Passion. Der Zorn der Propheten kann aber geheiligt werden. Die „Vehemenz“ eines Aktes hängt vom Gefühl (z.B. des Hasses) ab und kann die Intensität des Handelns beeinflussen, d.h. entweder vermindern oder steigern (I–II q. 79 a. 4). Die Freude—„delectatio“—ist aber mehr die Frucht als die Norm des moralisch richtigen Handelns, und bei der Kontemplation ist es ebenso (II–II q. 180 a. 7). *Thomas bewertet die Passionen und damit die Gefühle eindeutig positiv, wenn sie die moralisch richtige Handlungsweise inspirieren*. Es ist also keine Apatheia-Lehre des Stoizismus (I–II q. 34 a. 2 Resp.).

5. Wie kann man also die Funktion der Gefühle im tomasischen Modell der „Natur“ des Menschen verstehen? Das wird im Rahmen der Habitus-Lehre möglich. Begriff „habitus operativus“ bedeutet eine spontane Fertigkeit einer geistigen-seelischen Fähigkeit—intellectus, voluntas—in der menschlichen Aktivität, die sich durch die Praxis entfaltet. Solch eine Spontaneität bekommt z.B. die Vernunft durch die dauernde geistige Tätigkeit bis der Intuition, die als eine Spitze des „habitus operativus“ verstanden werden kann (II–II q. 180 a. 3, ad 4). Diese habitualisierte Fähigkeit ist aber auf die Hilfe der „Disposition“ angewiesen, die eine intensive und zugleich durchgehende Wirkungskraft der Fähigkeit des Verstehens und Willens geben kann. Es kommt nämlich vor, daß jemand die notwendige potentielle Fertigkeit an sich hat, aber ist zufällig „indisponiert“, wie man heute sagt. Spitze der Disposition des Willens ist die Inspiration, die geistig-seelische Wirkungskraft des Menschen, entweder um Meisterwerke produzieren zu können oder der heroische menschliche Tätigkeit zu helfen. Im allgemeinen ist die Inspiration ein wichtiger Faktor und eine markante Forderung für die menschliche Genialität. Deswegen wurden die inspirierten Persönlichkeiten, die Genies der Vernunft—auch einige Heilige wie z. B. Augustinus—vom Genie-Forscher Lange-Eichbaum als „Fühlender“ bezeichnet.¹⁴ Die These des Thomas entdeckt das Wesen des

¹⁴ W. Lange-Eichbaum: *Genie, Irrsinn und Ruhm*, München: Reinhardt, 1928.

Geheimnisses, wenn er sagt: „Requiritur *inspiratio qantum ad mentis elevationem*.“ Das bedeutet: die Inspiration verstärkt das geistige Leben (II–II q. 171 a. 1. ad 4). Das gilt auch im Rahmen der Theologie, besonders was die Inspiration durch den Heiligen Geist betrifft.¹⁵ Die Inspiration ist etwa der „Schwung“ unserer mentalen Tätigkeit.

6. Es gibt aber auch eine andere Art des habitualisierten Zustandes des Menschen, nämlich dessen „entitative“ Form (*habitus entitativus*). Was für eine Rolle kann das Gefühl in Verbindung mit diesem Begriff überhaupt spielen? *Habitus entitativus* bedeutet nach Thomas die Disponierung der ganzen Person (*conf. „dispositio ad esse naturale“*, I–II q. 51). Das ist keine isolierte Fähigkeit wie der Vernunft oder der Wille, vielmehr hilft der „*habitus entitativus*“, den Begriff „*habitus*“ zu verstehen. Die übliche Frage lautet so: „Wie geht’s Dir?“ oder „Wie befindest du dich?“ Lateinisch: „*Quomodo te habes?*“ (daher das Wort „*habitus*“). Darauf kommt im allgemeinen die spontane Antwort: „Ich befinde mich gut.“ Das Wesen dieser Ausdrucksform ist *das gute Allgemeinbefinden*, was man fühlen kann, was aber zugleich auch den guten Gewissenszustand beinhaltet. Das Muster dafür ist bei Thomas der Zustand der „Gesundheit“. Wenn man sagt: „Ich bin so froh“, „Ich fühle die Freude in meinem ganzen Wesen“, kann diese Aussage im erwähnten Bild die Rolle der Gefühle manifestieren.

7. In dieser Perspektive können wir immer besser die symbolische Bedeutung des „Herzens“ verstehen. Im Hauptwerk von Thomas von Aquin, in *Summa theologica* ist auch die Lehre über die Gaben des Heiligen Geistes zu finden (I–II q. 48). Die *Weisheit* ist die Gabe Nummer eins, in der das intuitive Wissen mit der Inspiration des Herzens verbunden ist. Ein ungarischer Dominikaner P. Alexander Horváth, der auch in Rom lehrte, war für seine abstrakte Denkweise bekannt. Er versuchte den genialen Bischof von Ungarn Ottokar Prohászka besser verstehen, aber seine abstrakten Kategorien paßten auf den charismatischen Zeugen des Herzens nicht, der voll suggestiver Gefühlen predigen konnte. Doch hatte er den Schlüssel des Verstehens gefunden. Die echte theologische Kategorie des Verstehens sind die Gaben des Heiligen Geistes, die besonders in der geistigen-seelischen Aktivität und Verhaltensweise der authentisch charismatischen Persönlichkeiten zu erfahren sind. Sie sind nach Thomas etwa „Musikinstrumente“, „Gitarre“ des Geistes. Das ist mehr als die abstrakte Rationalität eines Philosophen. So konnte der gelehrte Dominikaner den tiefgreifen-

¹⁵ I–II q. 68 a. 1., II–II q. 121 a. 1.

den Satz von Thomas von Aquin und damit die Genialität von Bischof Prohászka verstehen. Schlüsselsatz: „His qui moventur per instinctum divinum non expedit consiliari per rationem humanam.“¹⁶ Es gibt also Menschen vom Geiste inspiriert, derer spontane und ausstrahlende Handlungs- und Lebensorientierung die bloßen rationalen Kräfte der Seele überwinden kann.

Zusammenfassung: Die Rolle der Gefühle in der Ethik ebenso wie in der Theologie ist nicht zu bestreiten. Es ist aber wichtig, den „Ort“ der Gefühle in der Struktur der menschlichen Person zu finden. Das thomistische Prinzip ist maßgebend: „Neque per excessum neque per defectum“ (Extreme zu vermeiden). Es gibt besonders zwei philosophische Interpretationen, die für die nüchterne und verantwortliche Denkweise nicht akzeptabel sind: die stoische Konzeption von „Apatheia“, nach der die Gefühle in der Philosophie schädlich sind und deswegen sollen sie ausgelöscht werden. Diese Idee ist die „per defectum“ Form der Konzeption. Wenn aber jemand die andere extreme Denkweise bevorzugt, die besonders von David Hume formuliert wurde — das Angenehme über alles —, können wir das als eine „per excessum“ konzipierte Interpretation der Gefühle qualifizieren. So wurde das „Angenehme“ von Hume als Hauptmotiv auch für die ethische Bewertung des Menschen propagiert. Dann könnte die Frage mit einer schockierenden Naivität vorgestellt werden: „Wie kann das ethisch gut sein, was unangenehm ist“? Das ethisch und das psychisch Gute sind nicht synonymische Begriffe. Die Lehre von Kant harmoniert in dieser Frage mit Thomas. Übrigens kommt es vor, und zwar nicht selten, daß eine Art der Pflichterfüllung unangenehm ist. Es kommt auch vor, daß, wenn man das psychisch Unangenehme vermeidet, das seelisch Unangenehme die Folge ist (das schlechte Gewissen). Das Gefühl ist kein Hauptmotiv für die ethischen Entscheidungen, sondern es hat mehr eine disponierende oder begleitende Funktion beim Handeln. Aber Goethes Idee ist authentisch: „Nicht der Kopf denkt, sondern der Mensch“. Gleichermassen könnte man sagen: „Nicht der Wille entscheidet, sondern der Mensch, der nicht nur Kopf, sondern auch Herz hat.“

Thomas von Aquin hat wahrscheinlich die Parabel vom Barmherzigen Samariter bedacht. Dieser Reisende wurde auch von seinem Herzen motiviert, aber die Schlußworte der Parabel betrafen nicht das Gefühl, sondern den Tat des Samariters: „Geh und tue des gleichen“

¹⁶ I–II q. 68 a. 1. Conf. *Enige Ideen bei Thomas von Aquin*, ungarisch: *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál* Budapest: Szent István társulat, 1944.

(Lk 10, 37). Dem Gefühl darf man nämlich nicht befehlen, weil „ad impossibile nemo tenetur“ („Man ist nicht zu dem verpflichtet, was unmöglich ist“). Der Tat aber darf in der Ethik ebenso wie im Recht befohlen werden, und dieser Unterschied ist sehr wesentlich. Die „irrationale“ Schicht der menschlichen Seele kann auch nach der Lehre von Sigmund Freud „sublimiert“ werden.¹⁷ So können die Gefühle ihre inspirierende Funktion wirklich erreichen. Inspiration bedeutet sublimierte nämlich „Passion“.

In der thomasischen Konzeption können wir besser verstehen, welch „sublimierende Kraft“ die Gnade bedeutet. Durch die Gaben des Heiligen Geistes kann die Irrationalität, die „Unterwelt“ der menschlichen Seele, nicht im Sinne von Freud interpretiert werden. Freud zitiert den Satz aus berühmten Epos von Vergilius als Motto seiner tiefenpsychologischen Untersuchungen: „Flectere si nequeo superos acheronta movebo“. Das heißt: wenn ich den Himmel nicht mobilisieren kann, bewege ich die Höllen. Die menschliche Irrationalität ist aber keine „Hölle“ der Seele. In der theologischen Konzeption kann diese sogenannte innere „Hölle“ — Acheron — durch die sublimierenden Kräfte der Gnade und besonders durch die Gaben des Heiligen Geistes verwandelt werden. Von der „massa damnata“ der irrationalen Kräfte kann so — symbolisch gesagt — etwa ein innerer „Himmel der Seele“ werden. Was für eine „Metamorphose“! Und das ist eine ganz logische Konklusion, wenn die Tugenden und die echte Liebe als sublimierende Kräfte interpretiert werden können, die ins „Unbewußte“, in den tiefenpsychologischen Erdboden der Seele bewurzelt werden. Das betrifft nicht nur die Moralthologie, sondern auch die Ethik und kann — von Thomas inspiriert — neue kühnen Begriffe ergeben: die „Enthüllung“¹⁸ und damit die „Verhimmlischung“ unserer inneren Welt, deren Königin die echte Freude ist, das Gefühl, die Sigmund Freud — die innere Hölle, die „Acheronta“ „bewegend“ — niemals finden konnte. Libido als „Instinkt-Befriedigung“ an sich ist nämlich noch keine Freude und wenn das von einigen Psychologen als sexuelle „Freude“ übersetzt wird, ist es die schlimmste Übersetzung. Die Seligkeit geht mit der echten Freude zusammen, wie in der *Summa theologica* so prägnant formuliert zu lesen ist: „delectatio consequitur beatitudinem“ (I–II q. 2 a. 6 resp.).

¹⁷ Conf. F. J. Sulloway: *Freud, Biologist of the Mind*, New York: Basic Books, 1983 : 218–221 (Libido); 221–243 (Sublimatio).

¹⁸ Als „Enthöllenisierung“ wäre ein ironischer Hinweis auf die „Enthellenisierung“.