

gerung, daß das Fürsichseiende nichts anderes als das Nichten des Seins ist. Es gibt also einerseits das Ansichseiende, das feste und volle Sein, und andererseits das Fürsichseiende, das eine „Entdrückung (décompression) des Seins“ ist. Die ganze „Wirklichkeit“, die es als Fürsichseiendes besitzt, ist das Nichts. Hieraus ergibt sich gewissermaßen eine Umkehrung der Auffassungen Heideggers. Während Heidegger das Dasein, so nichtig es auch sei, doch als das Wirklichste, was es gibt, betrachtet, ist für Sartre das Ansichseiende wirklich und das Fürsichseiende ein Nichten.

Schließlich stellt Sartre ein ganzes Moralsystem und eine Antitheologie auf, wozu sich in den Grundsätzen Heideggers vielleicht Ansätze finden mögen, die aber von Heidegger selbst nie weiterentwickelt wurden. Heidegger scheint sogar eine derartige ausdrückliche Stellungnahme abzulehnen. Sartre hingegen vertritt eine schrankenlose moralische Freigeisterei. Es gibt nach ihm nur eine moralische Norm, nämlich seiner Freiheit entsprechend zu handeln. Die Analyse des Mitdaseins führt ihn zur Annahme, daß bei diesem eine ausgesprochen egoistische Einstellung vorherrsche, was der Auffassung Heideggers, daß das Mitsein grundsätzlich ein Zusammenwirken sei, durchaus widerspricht. Sartre sieht im Mitdasein das Streben, den anderen zu beherrschen. Seine langen Analysen des normalen und pathologischen Geschlechtslebens, denen er zum Teil seine Berühmtheit verdankt, zielen nur darauf ab, darzutun, wie das Ansichseiende das Andere als Freiheit zu besitzen sucht und in diesem Kampfe unterliegen muß. Noch schwerwiegender ist die Folgerung, daß überhaupt aller Lebensernst als unehrlich zu verwerfen sei, während Heideggers ganzes Werk zu einem tragischen Ernst aufruft. Sartre sucht mit seiner Philosophie auch „alle Folgerungen“ zu ziehen, die sich von einem konsequent atheistischen Standpunkt aus ergeben. Die Idee von Gott als Ansich-Fürsichseienden verwirft er als unsinnig. — Bei Heidegger findet sich nichts derartiges, er hat sich sogar dagegen gewehrt, in Zusammenhang mit irgendeiner theologischen Lehre gebracht zu werden.

Es dürfte nicht ganz unmöglich sein, Sartres Philosophie als einen epiphänomenistischen Materialismus zu deuten, in dem das Bewußtsein nur eine zur Materie hinzugefügte „Hülse des Nichts“ (manchon de néant) ist.

(Entnommen aus „Europäische Philosophie der Gegenwart“, Bern 1947, S. 174—177.)

Summary.

J. M. Bochenski represents the system of the French existential philosopher Jean-Paul Sartre, proving him to be dependent on M. Heidegger in a high degree yet to distinguish himself from his master in some important regards.

Résumé.

J. M. Bochenski expose le système de l'existentialiste français Jean-Paul Sartre, qui en dépit de sa grande dépendance de M. Heidegger se distingue de son maître par des traits importants.

DIE VIER KARDINALTUGENDEN

Ein Beitrag zu dem Thema Antike und Christentum

Von Dr. Paul Keseling

Das scholastische Axiom, daß die Gnade die Natur voraussetzt und sie vervollkommnet, gilt nicht allein in der Sphäre des individuellen Seelenlebens, sondern ebenfalls im geschichtlichen Raume der Völker und Rassen, und nicht nur im ethischen, sondern in analoger Weise auch im intellektuellen Bereiche. Wenn in der patristischen Zeitspanne der christliche Offenbarungsschatz mit dem wertbeständigen zukunftsfrächtigen Erbe der Antike jene die Jahrhunderte überdauernde Verbindung einging, von der wir heute noch zehren, so ist für diese groß-

artige Synthese, um mit Leibniz zu sprechen, die prästabilierte Harmonie beider Faktoren die unabdingbare Voraussetzung. Vielleicht mag auch die tertullianische Formel von der *anima naturaliter christiana* das Gemeinte ebenso gut verdeutlichen. Will man nun diese anfängliche Rezeption und spätere Akkommodation des Überkommenen, in langen Jahrhunderten mühsam erarbeiteten antiken Gedankenguts an biblisch-christlichen Grundmotiven, die bis zur restlosen Einschmelzung führt, an einem besonders einprägsamen Paradigma sich veranschaulichen, so bietet sich das Lehrstück von den vier Kardinaltugenden dar.

Die christliche Sittenlehre, wie sie in den gängigen Lehrbüchern der Moraltheologie oder auch in den Katechismen zur Darstellung kommt, faßt Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung (Besonnenheit, Selbstbeherrschung) und Starkmut (Tapferkeit) als Haupt- oder Kardinaltugenden zusammen, „so genannt, weil sich in ihnen wie in ebenso vielen Angeln (*cardines*) das sittliche Leben bewegt, oder weil sie (nach Thomas) die Tür zu den übrigen sittlichen Tugenden sind“ (Göpfert.)¹⁾ Wie erklärt sich diese Vierzahl?

Zunächst scheint eine biblische Grundlage dafür vorhanden zu sein; im Buche der Weisheit heißt es: „Mäßigkeit nämlich und Klugheit lehrt sie (sc. die Weisheit) und Gerechtigkeit und Tapferkeit, was das Nützlichste im Leben für die Menschen ist“ (8,7). Schon der hl. Augustinus ist auf diese Stelle aufmerksam geworden und stellt mit Genugtuung fest, daß hier im inspirierten Schrifttum „jene vier Tugenden“ sich wiederfinden, „die mit besonderer Vorliebe die Philosophen im Munde zu führen pflegen“ (retr. I, 6, 3; en. in ps. 83, 11). Diese haben eben eine antik-heidnische Wurzel, auf die auch die angezogene Bibelstelle zweifelsohne zurückgeht.

Kein Geringerer als Platon hat die kanonische Geltung der vier Haupttugenden begründet, und zwar in dem „Staat“, bezeichnenderweise, weil für den Griechen, genauer gesagt Athener Platon die allseitige Vollkommenheit (*Kalokagathia*) des Menschen nur im staatlichen Gemeinschaftsleben, dem Leben der Polis, sich entfalten kann. Der Idealstaat, wie er hier mit leuchtenden Farben und bestrickender Beredsamkeit entworfen wird, baut sich bekanntlich auf drei Ständen auf; den Archonten oder Herrschenden, den Wächtern, d. h. dem Wehrstand und der großen Masse der Bauern, Handwerker und Arbeiter, d. i. dem Nährstand. Diese Trichotomie des politischen Lebens hat nun ihr genaues Gegenstück in der Struktur der menschlichen Seele, die aus drei Teilen oder Grundkräften sich zusammensetzt, nämlich 1) „dem vernünftigen“, 2) „dem mutartigen“, d. h. das Strebenvermögen sowie die edleren Triebe und Affekte enthaltenden und 3) „dem begehrenden“, d. h. die niederen Leidenschaften in sich fassenden Seelenteil, oder kurz gesagt aus Vernunft, Mut und Sinnlichkeit. Nun ist die Klugheit die Tugend der Herrscher im Staat und der Vernunft im Bereiche der Seele, die Tapferkeit die des Wehrstandes sowie des „mutartigen“ Seelenteils. Die Mäßigung sichert die Führerstellung der Regenten gegenüber ihren Untertanen und entsprechend die Herrschaft des vernünftigen über den unvernünftigen Seelenteil mit seinen Lüsten und Begierden, während der Gerechtigkeit endlich kraft ihres Wesens die Aufgabe zufällt, im politischen wie im psychischen Bereich jedem Teil das Seine, also den ihm zukommenden Rang und die ihm gebührende Funktion zu gewährleisten (Re publ. 427 D ff. 580 D ff.).

Wenngleich Aristoteles die Lehre seines Meisters auch in diesem Punkte zuerst übernommen zu haben scheint, so fallen doch nachher im ausgereiften System der Ethik, Einsicht bzw. Klugheit, die für ihn nicht identisch sind, aus dem Rahmen heraus und stehen als Denktätigkeit oder Erkenntnis, also dianoetisch-intellektuelle Tüchtigkeit den anderen praktischen-sittlichen Tugenden gegenüber (Ethic. Nic. VI 7, 1141 a 9 ff. Pol. III, 4, 1277 b 17).

Unbestritten ist dafür die Geltung der vier Kardinaltugenden, freilich nur als Bestandteile der im Grunde einen und einzigen Tugend, der rechten Vernunft, bei den Stoikern. Cicero, der ja in der Ethik vorwiegend auf den Schultern der Stoa steht, kennt und nennt sie schon in der rhetorischen Frühschrift *de inventione* (II, 53 f.) wie selbstverständlich und entwickelt an Hand dieses Schemas seine Gedanken über die Tugendlehre ausführlich im ersten Buche „Ueber die Pflichten“ (*de off.* I, 5 ff), wobei jedoch nach dem Vorbild des Panaitios und letztlich des Aristoteles die Klugheit wieder als theoretische den drei anderen praktischen Tugenden gegenübergestellt wird. Wie nicht anders zu erwarten, steht

¹⁾ F. A. Göpfert, *Moraltheologie* I^o 1905 280.

auch Seneca in der langen Reihe der Zeugen für die *quadripartita virtus* (Epist. mor. 120, 11), nicht ohne daß wiederum die Unterscheidung von Kontemplation und Aktion im sittlichen Leben ihre Rolle spielt (epist. 94, 45).

Sogar Plotin, der Archeget der neuplatonischen Schule, verschmäht das Erbstück vielhundertjähriger Ueberlieferung so wenig, daß er die traditionelle Vierzahl der politischen oder bürgerlichen Tugenden getrost zum Ausgangspunkt seiner Tugendlehre nimmt, freilich nur um auf ihnen die wahre Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit als spekulativen Oberbau aufzurichten (En. I, 2): „Die bürgerlichen Tugenden . . . formen, indem sie den Begierden und überhaupt den Affekten Grenze und Maß setzen und das falsche Meinen beseitigen, die Menschen wirklich und machen sie besser“ (I, 2, 2 übersetzt von K. Harder). „Wenn nämlich Platon sagt, daß die Gleichwerdung mit Gott Flucht aus dieser Welt ist, wenn er die Tugenden, die im Staate ihre Stelle haben, nicht schlechthin als Tugenden gelten läßt, sondern ‚bürgerliche‘ hinzusetzt, wenn er ferner anderwärts alle Tugenden Reinigungen nennt, dann ist klar, daß er zwei Arten Tugenden annimmt und daß er die Gleichwerdung nicht vermöge der bürgerlichen geschehen läßt“ (I, 2, 3 Harder). „Es bedingen sich also gegenseitig diese Tugenden in der Seele so wie die Tugenden im Geist, welche vor der Tugend liegen und gleichsam ihre Vorbilder sind. Das Denken nämlich des Geistes ist Wissen und Weisheit, und seine Wendung zu sich selbst ist Zucht und das Tun des eigenen Werkes Gerechtigkeit, und das sich selbst gleich und rein bei sich Bleiben gewissermaßen Tapferkeit; in der Seele ist dementsprechend das Blicken auf den Geist Weisheit und Einsicht . . . und die anderen Tugenden folgen entsprechend“ (I, 2, 7 Harder mit einem Zusatz). Das Wirken nach außen in der Welt hat der Innenschau gegenüber nur noch untergeordneten Rang.

Kurz im Vorübergehen sei auch Philo von Alexandrien genannt, der die Ströme des Paradieses als Allegorie der Kardinaltugenden ausdeutet sowohl in ihrer Vierzahl wie in ihrer letztlichen Einheit als Ableitungen des Guten (de opif. mundi 50 ff). Mittelsmann der *virtutes principales* für die lateinischen Kirchenväter aber ist niemand anders als Cicero, und da tritt uns als erster Ambrosius entgegen, der in seiner Schrift *de officiis ministrorum* in engem Anschluß an das oben schon genannte Werk des Römers „Ueber die Pflichten“ die überkommene stoische Tugendlehre in christlichem Geiste zu erneuern und zum bleibenden Besitz der kirchlichen Unterweisung zu machen sich angelegen sein läßt. In I, 24 stellt der Mailänder Bischof drei Voraussetzungen auf, die gegeben sein müssen, damit die menschlichen Handlungen als der sittlichen Norm entsprechend angesehen werden können: 1) daß der Wille der Vernunft nicht widerstreitet; 2) daß in allen Bestrebungen das rechte Maß eingehalten wird und 3) daß alles zur rechten Zeit und in der richtigen Ordnung geschieht. Diese Bedingungen aber sind, so sucht er weiter aufzuzeigen, von den Gerechten des Alten Bundes, einem Abraham, Jakob, Joseph, Job, David u. a. in vorbildlicher Art erfüllt. Abschließend wird gesagt: „An welcher Betätigung der Haupttugenden gebrach es diesen Männern? An den ersten Platz haben sie die Klugheit gestellt, die sich mit der Erforschung der Wahrheit beschäftigt und das Verlangen nach reicherm Wissen eingibt; an den zweiten die Gerechtigkeit, die jedem das Seine zuweist, fremdes Eigentum nicht für sich beansprucht, den eigenen Vorteil außer acht läßt, um das Gemeinwohl zu wahren; an den dritten die Tapferkeit, die im Kriege wie im Frieden durch hochgemuten Geist hervorragt und durch Körperkraft sich auszeichnet; an die vierte die Mäßigung, die Maß und Vernunft innehält bei allem, was man zu tun oder zu sagen für gut befindet.“ (n. 115; vgl. noch I, 50 n. 251 f., wo die *vertutum genera principalia* insbesondere den Geistlichen nahegebracht werden.) Aus diesen sittlichen Grundhaltungen ergeben sich alle Aufgaben und Pflichten im einzelnen (c. 25 n. 116); an Abrahams Opfer des Isaak auf dem Berge Moria treten die vier sämtlich hervor (n. 119). Als Urquell der Pflicht (*primus officii fons*) gilt dabei die Klugheit, als Grundlage aller Tugenden jedoch die *pietas* im echt römischen Vollsinn (c. 27 n. 126). Alle Tugenden sind untereinander verwandt und so eng verbunden, daß eine ohne die andere nicht bestehen kann (n. 127—129, II, 9 n. 48 u. 49). Bei Ambrosius begegnet übrigens zuerst die seitdem geläufige Bezeichnung *virtutes cardinales* (de excessu fratris I n. 57; hom in Luc. V e 6 n. 62, zitiert von Thomas, S. th. I—II qu 619, 1).

Auch bei Augustin wie bei Ambrosius war M. Tullius Cicero der „ehrliche Makler“ für die griechische Philosophie im ganzen und die platonisch-stoische

Tugendlehre im einzelnen. Was insbesondere die Kardinaltugenden anbetrifft, so gehören sie, seitdem er durch Ciceros Hortensius auf sie aufmerksam gemacht worden war (de trin. XIV. 12) zu den Motiven, die durch das gesamte Lebenswerk des großen Kirchenvaters sich hinziehen, angefangen von den Frühschriften von Cassiciacum (c. Acad. I 20 de ord. II, 22 schl. I), bis zum „Gottesstaat“ (IV: 20. V, 20 XIX 4) und den Retraktionen (I, 6, 3). Während aber der Mailänder Bischof das überkommene Lehrstück im wesentlichen unverändert in seinen Entwurf der kirchlichen Pflichtenlehre hinübernahm, tat der Neophyt Augustin bereits in der kurz nach der Taufe entstandenen Schrift „Von den Sitten der katholischen Kirche“ den entscheidenden Schritt, die „in aller Munde befindliche quadripartita virtus“ auf die Gottesliebe als ihr Prinzip zurückzuführen. „Die Kardinaltugenden werden Wege und Mittel der Gottesliebe, der Liebe des persönlichen Menschen zum persönlichen Gott . . . Antwort des Menschen auf Gottes Caritas“ (Steinbüchel)²⁾; und damit ist dieses antike Lehrstück sozusagen getauft und zu einem unveräußerlichen Bestandteil der christlichen Ethik geworden. „Mäßigung ist die Liebe zu Gott, sofern sie sich für Gott ganz und unversehrt bewahrt; Starkmut, sofern sie alles um Gottes Willen gern erträgt; Gerechtigkeit, sofern sie nur Gott dient und daher über die anderen dem Menschen untergebenen Wesen in rechter Art gebietet; Klugheit, sofern sie wohl unterscheidet zwischen dem, was sie auf ihrem Wege zu Gott fördert, und dem, was ihr dabei hinderlich sein kann“ (15, 25). Hatte Ambrosius schon die Gottesmänner des Alten Bundes aufgegeben, um an ihrem Leben, ihren Taten und Leiden die verpflichtenden Forderungen der in den vier Tugenden zusammengefaßten Sittlichkeit aufzuzeigen und zu veranschaulichen, so läßt Augustin darüber hinaus es sich angelegen sein, mit Bibelstellen des Alten und Neuen Testaments Art und Wirkung der einzelnen Tugenden zu belegen (19, 35—24, 45). Das Ergebnis der einläßlichen Erörterung wird so formuliert: „Wenn Gott des Menschen höchstes Gut ist, dann folgt doch sicher . . . daß gut leben nur darin besteht, Gott zu lieben von ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüte . . .“ „Daraus ergibt sich, daß die Liebe im Menschen unverfälscht und unversehrt bewahrt wird — das ist Sache der Mäßigung; daß keine Widerwärtigkeiten sie erschüttern —, das bewirkt der Starkmut; daß sie keinem anderen dient — das macht die Gerechtigkeit; daß sie wachsam ist bei der Unterscheidung der Dinge, auf daß nicht Täuschung oder Hinterlist allmählich sich einschleicht — und dafür kommt die Klugheit auf. Darin allein besteht die Vollkommenheit des Menschen, und nur durch sie gelangt er zum Vollgenusse der lauterer Wahrheit“ (25, 46). Wenn also hier und ähnlich auch sonst (de musica VI, 50 ff., de spiritu et anima 4, 20, epist. 155, 10 ff) die vier Kardinaltugenden als ebenso viele Erscheinungsformen der einen Gottesliebe aufgefaßt werden, so soll damit die Gottesliebe als die Quelle und innerste Seele der einzelnen Tugenden gelten, ohne daß ihre realen Unterschiede und ihre Vielzahl bestritten würde. Zunächst sind sie im irdischen Leben notwendig zum Kampfe: gegen die vielgestaltige Not — Gerechtigkeit; gegen den Irrtum — Klugheit; gegen die Sinnlichkeit — Mäßigung; gegen die Todesgefahr — Tapferkeit (en. in ps. 83, 11). Allein Augustin will sie sogar im Leben der Seligen des Himmels, freilich in höherer Gestalt und Art, bestehen lassen: „Wenn es Sache der Gerechtigkeit ist, Gottes Herrschaft untertan zu sein, so ist die Gerechtigkeit schlechthin unsterblich, und sie wird auch in der Seligkeit des Himmels nicht aufhören, sondern wird von der Art und Stärke sein, daß es eine vollkommene und größere gar nicht geben kann. Vielleicht wird es auch die drei anderen Tugenden in der Seligkeit geben; die Klugheit ohne irgendwelche Gefahr des Irrtums, den Starkmut ohne die Last, Uebel ertragen zu müssen, die Mäßigung ohne den Widerstreit der Lüste. Aufgabe der Klugheit ist es dann, kein Gut Gott vorzuziehen oder gleichzustellen, des Starkmuts, mit ihm die innigste Verbindung zu haben, der Mäßigung, über keinen schadenbringenden Defekt sich zu freuen“ (de trin. XIV 12 vgl. epist. 155, 16). Angesichts der Tatsache, daß Augustin nicht müde wird, das Hohelied der vier Tugenden zu singen, und zwar in seinen Briefen und Predigten kaum weniger als in den eigentlich philosophisch-theologischen Traktaten (vgl. noch de lib. arb. I, 27 II, 30. 52 de div. quaest 83 qu 31, de Gen ad litt. XII 54 serm. 150, 9 mit der überaus vielsagenden Apostrophe an die tugendstolzen Stoiker: „Die sittliche Tugend ist etwas Lobenswertes . . ., etwas Großes,

²⁾ Th. Steinbüchel. Die philosophische Grundlegung der kath. Sittenlehre 2—2 (1939), F. Tillmann, Handbuch der kath. Sittenlehre I, 122. 123.

etwas Lobenswertes; lobe sie, Stoiker, nach Kräften, aber sag, woher hast du sie?“ kann Mausbach füglich feststellen: „Schwerlich hat irgend jemand soviel wie Augustin dazu beigetragen, daß die „griechischen Tugenden“ auch in der Moral und Kunstübung des Mittelalters wie der Renaissance eine so große Rolle spielen.“ (Die Ethik des hl. Augustinus, I 2 1929, 208 f).

In Augustins Fußstapfen tritt u. a. Papst Gregor d. Gr. Daß die christliche Sittlichkeit in den Kardinaltugenden enthalten ist, soll ein einprägsames Bild anschaulich machen. „In den vier Tugenden erhebt sich der Gesamtbau des guten Handelns“ (Moral II, 49, 76); mit Nachdruck aber wird ihre unlösbare Verbundenheit betont: „Es gibt keine echte Klugheit, die nicht gerecht, maßvoll und tapfer wäre“ usw. (ebd. XXII, 1, 2). Letzten Endes ist es eben die Liebe, in der alle Tugenden und guten Werke gründen, so wie alle Zweige eines Baumes aus einer Wurzel hervorgehen; darum genügt auch das eine Gebot der Liebe (hom. 27 in Evang.)

Daß die beiden Stellen aus Gregors *Moralia* und namentlich die Erörterungen Augustins in de moribus eccl. cath. bei Thomas in der theologischen Summe angeführt werden, erhellt die geistesgeschichtliche Lage zur Genüge. Aus dem patristischen Erbe ist dem Aquinaten das Lehrstück von den Kardinaltugenden wie selbstverständlich zugefallen, und er widmet ihm neben einer monographischen Behandlung die quaestio 61 der I—II seiner *Summa theologiae*. Nachdem in art. 1 die Bezeichnung *virtutes cardinales* oder *principales* begründet worden ist, steht zunächst die Frage nach der Vierzahl im Brennpunkt des Interesses, mit dem Ergebnis, daß, mag auch die Klugheit an sich einen Vorrang vor den übrigen innehaben, gleichwohl vier Haupt- oder Kardinaltugenden gezählt werden müssen, sowohl hinsichtlich ihrer Formalprinzipien als auch ihrer Subjekte oder Träger. Denn, um mit dem letzteren zu beginnen, Subjekt oder Träger der sittlichen Tugend ist nach Thomas teils das rationale *per essentiam*, dem die Klugheit die Vollendung gibt, teils das rationale *per participationem*, das seinerseits wieder in drei Kräfte, nämlich den Willen, das Begehren und das Irascible zerfällt, und diese drei Kräfte sind der Reihe nach die Träger der Gerechtigkeit, der Mäßigung und des Starkmuts. So ergibt sich eine psychologische Grundlegung für die Vierzahl der Haupttugenden, indem jede einzeln zu einem bestimmten Seelenvermögen als Ordnerin in nächste Beziehung tritt. Zu demselben Resultat führt die Betrachtung vom ethischen Gesichtswinkel. Wenn als Formalprinzip der sittlichen Tugend überhaupt das vernünftige Gute (*rationi bonum*) zu gelten hat, so obliegt der Klugheit die Aufgabe, dieses zu erwägen; die Gerechtigkeit macht die Vernunftordnung im Bereiche des Handelns geltend, während Mäßigung und Starkmut dieselbe Leistung gegenüber den Leidenschaften und Affekten vollbringen, und zwar in der Weise, daß erstere die der Vernunft widerstrebenden Leidenschaften und Regungen zurückdrängt, letzterer den Menschen gegen Furcht und Schwächeanwandlungen stark macht (art. 2).

Gegenüber dem Einwand, daß andere Tugenden wie etwa der hochgemute Sinn (*magnanimitas*) oder die Demut oder die Geduld, eher noch als Haupttugenden betrachtet werden müßten, macht art. 3 die Feststellung, daß nur die herkömmlichen vier die Stellung von Kardinal- oder Haupttugenden beanspruchen können, einmal wegen ihrer größeren Allgemeinheit und dann wegen der Wichtigkeit ihres Gegenstands.

Bei der Frage, ob ein Unterschied der *virtutes principales* untereinander angenommen werden müsse, ist nach Thomas eine doppelte Auffassung auseinanderzuhalten, je nachdem ob man in ihnen nur gewisse allgemeine seelische Haltungen sieht, die in allen Tugenden wiederkehren, oder aber besondere Tugenden mit eigenem Inhalt und Wert. Stellt man sich mit dem Aquinaten auf den letzteren Standpunkt, so ist damit die reale Verschiedenheit der Tugenden von selbst gegeben (art. 4).

Abschließend folgt eine Einteilung der Tugenden in 1) bürgerliche oder politische entsprechend der Eigenart des Menschen als eines Gesellschaftswesens, 2) reinigende für Ringende und Strebende, 3) gereinigten Geistes für bereits Vollkommene und 4) exemplarische in Gott selbst als dem Urgrund und Vorbild aller Vollkommenheit (art. 5). Hier steht Thomas handgreiflich in der Nachfolge Plotins; daß Macrobius mit seinem vielbenutzten Kommentar zum *Somnium Scipionis* der Vermittler ist, gibt er selbst unmißverständlich an.

Der Gerechtigkeit wird später in der *Secunda Secundae* im Anschluß an den Philosophus, d. i. Aristoteles; für den Abend- und Morgenstern mit ihrem Glanz

vor dieser herrlichsten aller Tugenden verblassen (Nikom. Ethik V 3, 1129 b 27 ff), der Vorrang vor den übrigen sittlichen Tugenden zuerkannt (qu. 58 a 12). Andererseits gebührt der Klugheit eine gewisse leitende Stellung, während der Gerechtigkeit sozusagen die Exekution obliegt (qu. 50 art. 1 ad 1). Im übrigen sind nicht nur für den Aufbau der Sittlichkeit im allgemeinen, sondern bei jedem einzelnen sittlichen Akt alle insgesamt beteiligt (I—II qu. 65 a. 1). Letzten Endes jedoch — und da bricht das augustinische Erbe machtvoll durch — ist es die caritas, die alles natürliche Tugendstreben beseelt (I—II qu. 65 a 3).

Überblickt man die Lehre des Doctor angelicus von den vier Kardinaltugenden im Rahmen seiner Tugendlehre überhaupt, so findet man das Urteil Steinbüchels auch hier bestätigt: „Sein weitverzweigtes, schon im Mittelalter bewundertes Tugendssystem verbindet platonische, aristotelische, stoische, neuplatonische, augustinische Elemente zu einer Einheit, die aus christlichem Ethos geschaut und in selbständiger Synthesis aufgebaut ist.“

Zur Erhellung der spätmittelalterlichen Logik

Es gibt keinen zweiten Meister der Logik im Raum des Abendlandes, dessen Werk und Leistung noch vor 20 Jahren weniger bekannt, weniger verstanden und weniger gewürdigt worden ist, als Wilhelm von Ockham. Durch die bahnbrechenden Forschungen des während des Krieges in Warschau von den Deutschen ermordeten Krakauer Theologie-Professors Jan Salamucha OP und seines nicht minder verdienstvollen Ordensbruders, des gegenwärtigen Professors der Philosophie an der Dominikaner-Universität Fribourg (Schweiz) P. I. M. Bocheński, ist die Ockham'sche Logik zum ersten Mal in das helle Licht einer exakten Analysis und einer auf dieser Grundlage fußenden Beurteilung gerückt worden. Es ist gezeigt worden, daß Ockham zu den Hochmeistern der abendländischen Logik zu rechnen ist.¹⁾

Seit einigen Jahren hat P. Philotheus Böhner OFM, vom Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. USA, sich durch eine Folge von gründlichen, subtilen Untersuchungen in diese Forschung eingeschaltet. In einer vor kurzem erschienenen Studie über eine Quaestio aus dem Sentenzenkommentar des Magisters Nikolaus Oresme („Recherches de Théologie ancienne et médiévale“, Louvain, XIV 1947, 305—328) wird er durch den Gedankengang seiner Untersuchung beiläufig auf den Ockham'schen Begriff der Obligatio geführt. Eine Obligatio im Ockham'schen Sinn ist „die vorausgehende Festsetzung und Annahme eines Satzes in einer gewissen Form, das heißt, wenn jemand mit freier Zustimmung sich von seinem Diskussionsgegner binden läßt, für die Zeit der Disputation etwas gelten zu lassen, wozu er sich vorher nicht verpflichtet hatte“.

Im Anschluß an diese Präzisierung der Obligatio stellt P. Philotheus folgendes fest: „Es scheinen Anzeichen vorhanden zu sein, die es wahrscheinlich machen, daß die Scholastiker mehr und mehr die Obligatio als eine Reihe von Syllogismen oder auch Konsequenzen verstanden haben, die nicht wie die Demonstratio von evidenten und notwendigen Sätzen ausgeht, und die nicht wie der topische Syllogismus oder der syllogismus probabilis von notwendigen, aber nicht evidenten Sätzen ausgeht, sondern die von lediglich widerspruchsfreien oder möglichen

¹⁾ Von P. Salamucha ist zu nennen eine polnisch geschriebene Abhandlung über die Aussagenlogik des Wilhelm von Ockham, von P. Bocheński die gleichfalls in polnischer Sprache verfaßte Monographie zur Geschichte der Logik der neuen mathematisierten Logik, auf die eine pünktliche Analysis und Beurteilung der Ockham'schen Logik in jedem Falle zurückgehen muß. Es ist dringend zu wünschen, daß diese Forschungen so bald als möglich noch einmal in einer Weltsprache publiziert werden. Von P. Bocheński ist noch explizite zu nennen der lehrreiche Bericht „De consequentiis scholasticorum earumque origine“ („Angelicum“, Rom, XV (1938), 92—109).