

Die geistigen Formen der Affektivität¹

Von DIETRICH v. HILDEBRAND

Es gibt gewisse allgemeine Thesen, die zwar nie bewiesen wurden und auch in keiner Weise evident sind, die aber doch unseligerweise als selbstverständlich richtig in der Geschichte der Philosophie fortleben. So etwa in einer neueren Periode die Vorstellung, das metaphysisch niedriger Stehende sei solider, erkenntnistheoretisch gesicherter als die höhere metaphysische Sphäre. Wenn man zu Menschen dieser Mentalität von Instinkten spricht, so haben sie das Gefühl, man stehe auf wirklichem, festen Boden; die Realität eines geistigen Aktes kommt vielen dagegen schon zweifelhafter vor. Man neigt dazu, geistige Prozesse möglichst auf so relativ mechanische Dinge wie Assoziationen zurückzuführen und glaubt dann, solider zu sein.

Ein solches Vorurteil ist auch die Vorstellung von der Nicht-Geistigkeit der ganzen affektiven Sphäre, die Beschränkung des geistigen Bereiches im Menschen auf Verstand und Willen. Diese Tendenz ist in der östlichen Welt, etwa im Hinduismus und Buddhismus stark ausgeprägt. Für unsere abendländische Philosophie ist sie ein Erbe eines griechischen Intellektualismus. In keiner Weise evident und nie bewiesen, wurde sie trotzdem immer stillschweigend oder auch nicht stillschweigend vorausgesetzt. Eine vorurteilsfreie Analyse des Wesens einer wahren Liebe, einer edlen Freude, einer tiefen Reue zeigt jedoch im Gegenteil, daß diese Akte alle Merkmale des spezifisch Geistigen besitzen.

Diese Vorstellung von der Ungeistigkeit der affektiven Sphäre stammt größtenteils daher, daß man die Affektivität von vornherein mit niedrigen Typen von Gefühlen (wie Depression oder vitale Fröhlichkeit) oder mit unklaren Gefühlen (wie Irritation oder gewisse Angstzustände) gleichsetzt. Man sah in den niedrigen Gefühlen allzuoft die *causa exemplaris* von Gefühlen überhaupt, ja die *causa exemplaris* der ganzen Affektivität. Diese niedrigen Gefühle sind natürlich nicht geistig. Hier liegt ein eindeutiger Irrtum vor, denn die höheren Gefühle, die affektiven *A n t w o r t e n*, wie Liebe, sind radikal verschieden von diesen nichtgeistigen, niedrigen Gefühlen. Beide gleichzusetzen wäre ein ähnlicher Fehler, wie wenn man eine sinnlose Assoziation, wie sie sich etwa kurz vor dem Einschlafen einstellt, in der ein Bild das andere nach sich zieht, für die *causa exemplaris* der intellektuellen Sphäre hielte und dabei den Abgrund übersähe, der eine solche Assoziation von einem Entschluß oder von einer tiefen Einsicht trennt. Die Verschiedenheit innerhalb der affektiven Sphäre ist so groß, daß der terminus Gefühl nur ein ganz analoger ist; sobald man ihn als univok behandelt, wird er sofort aequivok.

Wenn wir diese höheren Gefühle vorurteilslos analysieren, so kann uns ihr geistiger Charakter nicht verborgen bleiben. Nehmen wir als Beispiel die Freude

¹ Der Verfasser legt hier den erweiterten und überarbeiteten Text eines Vortrags vor, den er am 18. 6. 1959 unter dem Titel „Die Bedeutung der Affektivität innerhalb der Sittlichkeit“ im Philosophischen Seminar I der Universität München hielt.

über die Befreiung eines in einem Konzentrationslager ungerecht Gefangenen. Diese Freude hat deutlich den Charakter einer *A n t w o r t*. Sie setzt ein Wissen der Tatsache voraus, daß der Betreffende gerettet worden ist. Der Intellekt muß mitwirken, damit dieser Akt stattfinden kann. Das Wissen, daß der Betreffende befreit wurde, oder das Erfahren, das Kenntnismachen davon ist nicht nur eine Sinneswahrnehmung, wie das Hören eines lauten Lärms, sondern schließt ein Verstehen ein, ist ein ausgesprochen intellektueller Vorgang. Überdies ist auch eine Werterkenntnis vorausgesetzt. Der Betreffende muß den Wert erfassen, der in dieser Befreiung des Gefangenen liegt; er muß den Wert einer geistigen Person, den Wert der Freiheit und den der Gerechtigkeit begreifen. All dies ist *implicite* vorausgesetzt.

An der Geistigkeit dieses Erkennens und Wissens wird niemand zweifeln. Für uns kommt es jetzt darauf an, zu verstehen: auch die Freude, diese Antwort des Herzens, besitzt eine sinnvolle intelligible Beziehung zu dem Ereignis. Das affektive Wort unserer Freude wird ausdrücklich zu diesem Objekt gesprochen, das unser Intellekt erfaßt hat. Wir können leicht sehen, daß diese sinnvolle Beziehung — (wir meinen ja mit unserer Freude *diese* Tatsache, *dieses* Ereignis) — sich deutlich von jeder bloßen Kausation, jedem bloß ursächlichen Zusammenhang unterscheidet.

Der sinnvolle Charakter dieser Beziehung tritt klar hervor, wenn wir diese Freude mit einer bloßen Reaktion vergleichen, z. B.: jemand erschrickt, weil er einen lauten Lärm hört. Er fährt zusammen. Hier liegt eindeutig kein sinnvolles Antwortverhältnis vor, sondern eine pure psychische Kausation. Gewiß, auch der Lärm muß vernommen werden, um diesen Schock auszulösen. Ein Tauber würde nicht erschrecken. Aber das Hören des Lärms ist eine bloße Sinnesempfindung und schließt keinerlei Verstehen ein. Das Erschrecken ist gleichsam eine reine Reaktion auf den Nervenschock des Lärms. Auch ein Tier kann so zusammenfahren. Hier fehlt völlig die sinnvolle, intelligible Beziehung zum Objekt. Wir haben nur eine Wirkung, die der Lärm auslöst, vor uns, nicht eine sinnvolle Antwort auf ein Objekt. Bei der Freude über die Befreiung eines ungerecht Gefangenen hingegen ist das affektive Wort der Freude ausdrücklich, bewußt auf diese Befreiung gerichtet und bezieht sich in rationaler, sinnvoller Weise auf sie. Es ist uns völlig klar, wir sind gewiß, daß wir uns *über* dieses Ereignis, *wegen* dieses Ereignisses freuen. In diesem bewußten „darüber“ und „wegen“ drückt sich der sinnvolle, intelligible Charakter der Beziehung zwischen unserer Antwort der Freude und dem sie motivierenden Objekt deutlich aus. In jenem Erschrecken durch den Lärm finden wir eine reine Kausalbeziehung. Bei der Freude über die Befreiung ist es jedoch nicht nur ein Kausalzusammenhang, sondern eine Motivation, ja eine sinnvolle Antwortbeziehung. Hier besteht dieselbe bewußte, sinnvolle Beziehung zwischen Person einerseits und Objekt andererseits, die in der theoretischen Antwort der Überzeugung gegeben ist.

Wie wir, nachdem sich uns etwas als bestehend erschlossen hat, mit unserer Überzeugung darauf antworten, gleichsam unsererseits „ja“ sagen zu der sich selbst setzenden Tatsache; wie wir in unserer Überzeugung den Sachverhalt als

wahr umfassen, so antworten wir in dieser Freude auf den Wert der Befreiung, auf die innere Schönheit und Erfreulichkeit dieses Ereignisses. Wiederum liegt dieselbe sinnvolle, bewußte Beziehung vor, wenn wir uns entschlossen haben, jemandem zu helfen, der in Gefahr ist. Wir sprechen gleichsam zu dem noch nicht realen Sachverhalt, in diesem Fall die Rettung des anderen: „Du sollst verwirklicht werden, du wirst verwirklicht werden und zwar durch mich.“

Wenn ich nun sage, es ist dieselbe sinnvolle, bewußte Antwortbeziehung bei der affektiven Antwort der Freude, bei der Überzeugung und dem Willen, so meine ich, daß es in allen Fällen eben eine sinnvolle bewußte Antwortbeziehung ist; im übrigen ist sie natürlich in allen drei Fällen nach vielen Hinsichten verschieden. Dieses sinnvolle, bewußte Verhältnis gehört zu der Familie geistiger Beziehungen, die man seit Husserl *i n t e n t i o n a l* nennt. Diese Intentionalität ist die erste Voraussetzung für die Geistigkeit einer menschlichen Haltung oder eines menschlichen Erlebnisses. Sie begründet den sinnvollen Zusammenhang zwischen Person und Objekt.

Die Intentionalität unterscheidet die sinnvollen Antworten nicht nur von bloßen Zuständlichkeiten, (wie Depression, Alteration, schlechte Laune, Irritation) sondern auch von allen nur teleologischen Instinkten und Trieben. Im Trieb oder Drang liegt zwar auch eine Richtung auf ein Objekt. Wenn wir Durst haben, streben wir danach, zu trinken. Aber dieser Drang hat nicht den Charakter einer Antwort, er setzt keine Erkenntnis eines Objektes voraus. Der Durst entsteht nicht als Antwort auf ein Objekt, sondern als ein Bedürfnis unserer physiologischen Struktur. Im Drang oder Instinkt, der nach dem strebt, was den Drang stillen kann, steckt eine *ratio*; aber es ist nicht die *u n s e r e*. Sie geht nicht durch unser Personzentrum, sie findet sich sogar in besonderer, größerer Vollkommenheit bei Tieren. In der teleologischen Richtung liegt eine *ratio*, die Gott hineingelegt hat, aber an der wir nicht als Person teilhaben. Die Intentionalität hingegen enthält eine *ratio*, an der wir als Person voll teilhaben, die *u n s e r e ratio* ist, die wir vollziehen.

Die Freude über die Befreiung des ungerecht Gefangenen hat aber nicht bloß intentionalen Charakter, sie ist nicht nur eine sinnvolle Antwort, sie ist *a u c h W e r t*antwort. Das bedeutet ein ganz besonderes Eingehen auf den Sinn und Wert des Objektes, ein sich ihm Konformieren, ein sich nach ihm Richten, ein sinnvolles, intelligibles Mitgehen, Mitschwingen mit dem Wesen und Wert des Ereignisses, das diesem gerecht wird. Analog, wie sich in der Erkenntnis und in der Überzeugung eine *adaequatio intellectus ad rem* vollzieht, geschieht hier in dieser Freude eine *adaequatio cordis* an den Wert dieses Ereignisses. Hierin liegt ein weiteres Merkmal der Geistigkeit dieser affektiven Antwort, das noch über die bloße Intentionalität hinausgeht und nicht nur eine Voraussetzung für die Geistigkeit ist, sondern ein Zug, den *n u r* Geistiges besitzt, ein wirkliches Element der Geistigkeit.

Wir werden dies besser verstehen, wenn wir bedenken, daß sich hier die dem Menschen eigene Transzendenz in besonderer Weise auswirkt. Ich meine: diese affektive Wertantwort ist eine Manifestation jenes *G r u n d z u g e s* der geistigen Person, die, ungleich allem uns bekannten Seienden, nicht in einer bloß

immanenten Entfaltung der Entelechie des eigenen Wesens gefangen ist, sondern über sie hinausgreifen kann. Solange wir die Transzendenz des Menschen nicht verstehen, können wir seinem Charakter als Person nicht gerecht werden. Der große französische Philosoph Gabriel Marcel betont diese Transzendenz, wenn er sagt: „être personne, c'est être a v e c.“

Die Transzendenz, in der wir mit dem Objekt „konspirieren“, u n s n a c h dem Objekt richten, unterscheidet die affektive Wertantwort von allen bloß entelechialen Tendenzen, die man in der traditionellen Philosophie appetitus genannt hat. Das principium dieser affektiven Wertantwort — in unserem Beispiel die Freude über die Befreiung des ungerecht Gefangenen — ist nicht unsere Natur, nicht ihr Bedürfnis, ihr Drang sich zu entfalten oder zu vervollkommen, sondern das Objekt und sein Wert — hier die Befreiung des Gefangenen. Dieses Ereignis und sein Wert haben in keiner Weise die Funktion, irgendeinen in unserer Natur gelegenen appetitus zu befriedigen. — Im Gegenteil: das bedeutsame, wertvolle Ereignis selbst ruft unsere Freude hervor. Indem wir uns darüber freuen, durchbrechen wir den Rahmen unserer Immanenz, konformieren wir uns mit unserem Herzen dem Objekt, richten wir uns nach ihm in einer Weise, die der adaequatio in einer Überzeugung oder in einem Urteil, in denen wir dem Objekt und seiner Eigenart gerecht werden, ganz analog ist. Wir gehen voll auf das Objekt ein, unsere Freude ist das principiatum und das Objekt das principium. Bei den entelechialen Tendenzen und den appetitus ist dagegen unsere Natur das principium und das Objekt das principiatum.

Wir können schwerlich einen deutlicheren Ausdruck der Transzendenz der Person finden als die Tatsache, daß wir fähig sind, mit unserem Herzen auf ein Objekt zu antworten, uns für ein Objekt zu interessieren; nicht nur, sobald es ein objektives Gut f ü r uns ist, sondern auch ausschließlich weil es i n s i c h wertvoll oder ein objektives Gut für einen anderen Menschen ist — wie hier die Befreiung des ungerecht Gefangenen. Es ist dieselbe Transzendenz, ob wir ihr nun in der Erkenntnis — in der Fähigkeit der adaequatio intellectus ad rem — begegnen oder im Gehorsam unseres Willens gegenüber den sittlichen Geboten oder im sich Richten unseres Herzens nach den Werten, wenn es sich für etwas erwärmt, nur weil es i n s i c h bedeutsam ist. Diese Transzendenz ist ein spezifisches Merkmal der Geistigkeit.

Die Geistigkeit der affektiven Wertantwort zeigt sich weiter in der Intelligibilität der Antwortbeziehung als solcher. Wir brauchen nicht schon früher einmal erfahren zu haben, daß solch ein Ereignis Freude in uns erwecken kann, um zu verstehen, d a ß es dazu imstande ist. Damit ich weiß, daß es weh tut, wenn ich meinen Finger auf einen glühenden Ofen lege, muß ich es entweder selbst erfahren oder jemand muß es mir mitgeteilt haben. Ich kann es nicht erkennen, indem ich den glühenden Ofen ansehe oder mir vorstelle und mir die Eigenart des körperlichen Schmerzes vergegenwärtige. Um aber zu erfassen, daß die Befreiung eines ungerecht Gefangenen Freude auslösen kann, genügt es, uns das Wesen dieses Ereignisses, seinen Wert, und das Wesen der Freude klar zu machen. Dann sehen wir ein, daß diesem Ereignis eine solche Antwort g e - b ü h r t.

Wir werden später auf diesen Zusammenhang des Gebührens zurückkommen. Vorher möchten wir noch betonen: die Geistigkeit dieser affektiven Wertantwort tritt noch deutlicher hervor, wenn wir uns die erstaunlich differenzierte Korrespondenz klarmachen, die zwischen dem Wesen des Gutes, auf das wir antworten, und dem Wort der Freude, mit dem wir antworten, besteht. Natürlich können wir hier nicht im einzelnen auf diese vielfältigen Entsprechungen eingehen. — Wir wollen nur kurz darauf hinweisen, wie sich die affektive Wertantwort in ihrer Tiefe und Qualität differenziert, je nach Wesen und Rang des Wertes, dem sie gilt. Hat jemand den Wert voll erfaßt, der sich in der wiedererlangten Freiheit eines ungerecht Gefangenen verkörpert und freut er sich über dieses Ereignis, so kann seine Freude in ihrer Qualität und Tiefe nur eine andere sein, als etwa die Freude darüber, daß ein gutes Drama bei seiner Erstaufführung den wohlverdienten Erfolg hatte. Je höher der Wert des Gutes, um so tiefer die Freude darüber, um so sublimer ihre Qualität. Die Freude eines hl. Simeon, als er das Kind Jesus in seinen Armen hielt — die sich im „nunc dimittis“ in so wunderbarer Weise niederschlägt — hat den Charakter einer heiligen Freude, weil sie dem Gottmenschen gilt.

Manche affektive Antworten setzen auch eine bestimmte Art von Seiendem voraus: während wir z. B. sowohl ein Kunstwerk als auch eine moralische Tat bewundern können, vermögen wir nur eine Person zu verehren. Und sogar nur, wenn sie auch als Träger sittlicher Werte vor uns steht. Einen großen Schauspieler, der als Mensch ein Lump ist, könnten wir nicht verehren. Wir können ihn nur bewundern.

Diese sinnerfüllte Differenzierung in der Korrespondenz zwischen dem Objekt und dem affektiven Wort, das wir zu ihm sprechen, ist wiederum ein deutliches Zeichen der Geistigkeit der affektiven Wertantwort. Dieser ihr sinnvoller, intelligibler Charakter tritt noch mehr hervor, wenn wir bedenken, daß zwischen unserer Antwort und dem Gut auf der Objektseite auch eine Sollensbeziehung, nicht nur eine faktische, vorliegt. Es ist nicht nur so, sondern es soll so sein! Um bei unserem Beispiel zu bleiben: die Befreiung des ungerecht Gefangenen verlangt objektiv eine Antwort der Freude. Wir sollen uns über dieses Ereignis freuen — zwischen beiden besteht eine einsichtige Beziehung des Sollens. Wir können auch sagen: diesem Ereignis gebührt die Antwort der Freude.

In unserem unmittelbaren Kontakt mit der Welt, in unserem Leben und Erleben sind wir uns ständig dieser Gebührensbeziehung bewußt. Wir erwarten, daß man über eine furchtbare Ungerechtigkeit trauert, daß man z. B. empört ist über die brutale teuflische Erstickung der heroischen Revolution in Ungarn durch Sowjetrußland im Jahre 1956. Wir erwarten eine Antwort der Empörung nicht als eine verständliche psychologische Reaktion, wie etwa die Depression eines Menschen, der durchs Examen gefallen ist, sondern als etwas, was sein sollte. Wir bedauern es, wenn jemand diese Antwort nicht gibt und gleichgültig bleibt. Wir sind uns völlig klar darüber, daß dieser furchtbaren Ungerechtigkeit eine Antwort der Trauer und Empörung gebührt — daß dies die adäquate Antwort darauf ist. Das lateinische Gerundiv: admirandum, amandum, deplorandum

dum drückt diese Beziehung des Gebührens sehr plastisch aus. Auch sie ist wieder ein Zeichen der Geistigkeit affektiver Wertantworten. Ihre Affektivität, die Tatsache, daß sie eine Stimme, eine Effusion des Herzens sind, daß sie eine Fülle, Wärme und Subjektivität im positiven Kierkegaardschen Sinne des Terminus besitzen, ist gewiß durchaus nicht unverträglich mit ihrem sinnvollen, geistigen Charakter.

Eng verknüpft mit der Leugnung der Geistigkeit der affektiven Sphäre ist auch die Annahme, alle Affektivität hänge irgendwie vom Körper ab oder setze ihn voraus, sei mit ihm in ganz anderer Weise verbunden und verhaftet als Intellekt und Wille. Auch diese These ist weder evident, noch je wirklich bewiesen worden. Tatsächlich stammt sie aus demselben Fehler, den niedrigen Typus von Gefühlen als *causa exemplaris* für die Affektivität als solche zu nehmen. Es gibt in der Tat verschiedene Typen von Gefühlen, die wesentlich vom Körper abhängen — aber dies gilt in keiner Weise für die affektiven Wertantworten, nicht für die Reue, nicht für eine edle Freude, noch für die Liebe oder die Verehrung. Ein Kopfweh, eine Müdigkeit hängen nicht nur vom Körper ab, sie sind sogar ausgesprochen körperliche Gefühle. Es sind Stimmen des Körpers, die vom Körper handeln. Sie sind gar nicht von einem Erleben des Leibes überhaupt zu trennen und meist an einer bestimmten Stelle des Körpers lokalisiert.

Aber abgesehen von den eigentlichen Körpergefühlen gibt es auch eine große Reihe ausgesprochen psychischer Gefühle, die von jenen radikal verschieden sind, — z. B. Depression, Fröhlichkeit, Unternehmungslust, Alteration, gute oder schlechte Laune — und die doch in besonderer Weise vom Körper abhängen. Sie haben nicht den Charakter von körperlichen Gefühlen; sie werden nicht als Stimmen des Körpers erlebt, aber können in uns durch rein körperliche Vorgänge ausgelöst werden. Körperliche, physiologische Prozesse können ihre Ursache sein. Jemand ist deprimiert und hat keinen Grund dazu. Er versteht es sogar gar nicht und fragt sich die ganze Zeit: „Warum sieht alles so anders aus? Hat sich alles verändert?“ — Plötzlich teilt ihm der Arzt mit, daß er anämisch ist oder viel Eiweiß verliert oder was es sei. Jemand ist schlechter Laune, weil er leberkrank ist oder zu wenig geschlafen hat. Seine schlechte Laune bezieht sich nicht bewußt auf sein Leberleiden, noch auf seinen geringen Schlaf. Sie antwortet nicht darauf, ist jedoch davon verursacht. Hier liegt reine Kausation vor, für die die Frage, ob der Betreffende ihre Ursache kennt oder nicht, keineswegs entscheidend ist. Auch hier können wir von einer Abhängigkeit vom Körper sprechen, die weit über die allgemeine, geheimnisvolle Verknüpfung von Leib und Seele hinausgeht, die ja in unserer irdischen Existenz ebenso für Intellekt und Wille besteht. Auf Grund ihrer Abhängigkeit vom Körper müssen wir auch diesen Erlebnissen den geistigen Charakter absprechen. Vor allem aber veranlaßt uns dazu die Tatsache, daß ihnen die bewußte sinnvolle Beziehung zum Objekt fehlt, daß sie weder intentional und noch viel weniger wertantwortend sind.

Auch bei einer Reihe von anderen Gefühlen ist es sicher berechtigt, sie als weitgehend körperbedingt zu bezeichnen. Wir haben jedoch nicht den geringsten

Grund, zu behaupten, die affektiven Wertantworten — z. B. die Freude über das Ende eines Krieges, über die sittliche Umkehr eines Menschen oder die Verehrung einer hochstehenden Persönlichkeit, die Reue über eine schwere Schuld oder eine tiefe Liebe — setzten den Körper *m e h r* voraus, als es Intellekt und Wille tun; abgesehen von der durchgehenden geheimnisvollen Beziehung zum Körper, die für die irdische Existenz des Menschen ganz allgemein gegeben ist. Affektive Wertantworten sind vom Körper nicht in größerem Maße abhängig als Denken, Schließen, Einsehen oder Wollen. Weil sie eine erlebte *W i r k u n g* auf den Körper haben und darum auch meistens von körperlichen Gefühlen begleitet werden, sind wir in keiner Weise berechtigt, sie selbst als körperbedingt und körperverhaftet zu bezeichnen.

Gewiß, eine große Freude ruft Herzklopfen oder andere körperliche Gefühle hervor — eine *e r l e b t e* Wirkung auf den Körper, die beim Schließen und Nachdenken *n i c h t* in derselben Weise vor sich geht. Aber damit, daß ein geistiges Erleben die Kraft hat, auf den Körper zu wirken, ihn in Mitleidenschaft zu ziehen, ist gewiß kein Beweis erbracht, es sei selbst vom Körper abhängig und körperverhaftet. Ebensowenig beweist die Tatsache, daß affektive Wertantworten sich im Gesicht widerspiegeln und im allgemeinen dazu drängen, sich auch in bestimmten Körperhaltungen und Bewegungen auszudrücken — denken wir an das herrliche Wort des hl. Augustinus: „*Cantare amantis est*“ (Singen ist die Sache des Liebenden) — daß deshalb irgend eine größere Abhängigkeit vom Körper vorläge. Vielmehr offenbart sich die zentrale Stellung der affektiven Wertantworten gerade darin, daß sich die allgemeine Tendenz des Sich-Ausdrückens des Geistes im Körperlichen — eine Tendenz, der wir im ganzen Leben des Menschen und *b e s o n d e r s* in der Liturgie der hl. Kirche begegnen — hier vor allem ausprägt.

Diese Hinweise zeigen zur Genüge, daß es nur Vorurteile sind, die zur Leugnung der Geistigkeit der affektiven Wertantworten führen, und in Wirklichkeit keinerlei Unverträglichkeit zwischen der Affektivität des Herzens und Geistigkeit besteht. In Wahrheit finden wir in der Person drei geistige Zentren, die Trilogie: Intellekt, Wille und Herz. Die affektiven Wertantworten *k ö n n e n* überhaupt gar nicht vollzogen werden, ohne eine sinnvolle Kooperation des Intellekts.

Sobald man verstanden hat, daß die affektiven Wertantworten durchaus geistiger Natur sind, verschwinden zahlreiche künstliche Probleme, die in der Geschichte der Philosophie viel Kopfzerbrechen verursacht haben; z. B. der verzweifelte Versuch, die Geistigkeit der Liebe dadurch zu retten, daß man sie in einen Willensakt umdeutet und ihres affektiven Charakters beraubt. Der hl. Augustinus hat dies sehr klar an jener wunderbaren Stelle im *Tractatus in Joannem* gesehen, an der er über die Worte Christi spricht, daß wir nur zu Ihm kommen können, „wenn Gott uns zieht“. Er setzt voraus, man würde ihm einwenden: wenn wir *g e z o g e n* werden, sind wir ja nicht mehr *f r e i*, und zeigt dann, wie falsch das ist, indem er ausruft: „*Parum voluntate, etiam voluptate traheris.*“ (Wenig wäre es, zöge dich nur der Wille, nein, die Wonne soll

dich ziehen.)² Deutlicher kann man den Unterschied zwischen einem wirklichen Willensakt und der affektiven Antwort nicht hervorheben.

Das Wollen im eigentlichen Sinn des Wortes ist immer auf einen noch nicht realen, aber realisierbaren Sachverhalt gerichtet. Ich kann keine Person wollen, ich kann keinen Tisch wollen, ich kann immer nur wollen, daß etwas sei, und dieser Sachverhalt darf nicht schon real sein; sonst könnte ich ihn nicht wollen. Doch er muß nicht nur realisierbar sein, er muß sogar, wenigstens zum Teil, durch mich realisierbar sein, sonst könnte ich ihn nur wünschen, aber nicht wollen.

Dieser eigentliche Willensakt, der eine so eminente Rolle im Menschen spielt, der ein so wesentliches Element seines Charakters als *imago Dei* ist, der allen Handlungen zugrunde liegt, hat allein die außerordentliche Eigenschaft, frei zu sein. Diese mysteriöse Gabe der Freiheit manifestiert sich — um wiederum den hl. Augustinus zu zitieren, der sagt: „Der Wille ist ein so großes Gut, wir brauchen nur zu wünschen, so ist er da“³ — in dem freien Setzenkönnen eines Willensaktes, in dem freien Ja und Nein unserer Antwort auf ein Objekt, sowie in der Fähigkeit, eine Handlung ins Leben zu rufen, kommandieren zu können.

Immer, wenn wir von der Freiheit des Willens sprechen, meinen wir das Wollen im eigentlichen, strengen Sinn des Wortes. Es ist gefährlich, Begriffe sehr weit analog auszudehnen, weil man dann dem spezifischen Charakter einer Sache nicht mehr gerecht wird. Überhaupt möchte ich bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, wie gefährlich der Drang ist — ein ästhetischer Drang — in der Philosophie möglichst viele Analogien herzustellen. Es gibt herrliche, wunderbare Analogien, sicher, und diese Analogien aufzudecken, ist eine große eigene Aufgabe der Philosophie. Aber ich meine diese reduzierenden Analogien, bei denen das Objekt, das man im Auge hat, durchaus nicht klarer hervortritt, sondern nur ein gewisses Bedürfnis nach Einheitlichkeit innerhalb eines Systems befriedigt wird. Ein typisches Beispiel dafür ist Kants Behauptung, das Verhältnis der Arithmetik zur Zeit sei dasselbe, wie das der Geometrie zum Raum. Während in Wahrheit die Objekte der Geometrie eindeutig räumliche Gebilde sind, stellen die Zahlen, die Objekte der Arithmetik, in keiner Weise zeitliche Gebilde dar.

Es hat unglückliche Folgen, wenn man Ausdrücke zu allgemein gebraucht. Natürlich besteht eine gewisse Analogie zwischen den affektiven Wertantworten und dem Wollen. Gewiß, beide sind Stellungnahmen im Gegensatz zu Erkenntnissen, in denen ich etwas empfangen. Auch die Überzeugung ist eine Antwort, ein Sich-Richten auf das Objekt, aber eben, wenn wir genauer hinsehen, in sehr verschiedener Form.

Wenn wir eine affektive Wertantwort als Willensakt umdeuten, verkennen wir ihr spezifisches Wesen und dies gilt erst recht für die zentralste aller affektiven Wertantworten: die Liebe. Die Objekte der Liebe sind niemals Sachver-

² Tract. in Joann. 26, 4

³ De libro arbitrio III, 3

halte und erst recht keine noch nicht realen Sachverhalte. Vielmehr sind es vor allem Personen und in einem weiteren Sinn Gegenstände, sagen wir ein Land oder eine Gemeinschaft usw.

Die Liebe ist nicht in demselben Sinn frei, nicht in gleichem Maße in unserer Gewalt, wie der Wille: wir können sie nicht in derselben Weise setzen. Das innere Wort des Willens ist gleichsam dem Objekt zugewandt: es soll so sein, es wird existieren.

Das innere Wort der affektiven Wertantworten im allgemeinen und der Liebe ganz im besonderen ist nicht mit der Frage beschäftigt, etwas noch nicht Reales zu verwirklichen, bezieht sich nicht auf diesen Punkt. Die Wertantwort, die auch im Willen vorliegt, richtet sich gerade darauf, daß dieses Wertvolle real werden soll. Aber in den affektiven Wertantworten ist das Realsein schon vorausgesetzt; sie antworten mit einem ganz anderen Wort auf den Wert des Gegenstandes, der Person. In der Liebe liegt ja eine spezifische Hingabe und Selbst-Schenkungs, die in keiner Weise im Willen enthalten ist. Sie ist eine Schenkung des *Herzens*. Alle affektiven Wertantworten besitzen eine Fülle, die dem Willen fehlt. Sie sind Stimmen des Herzens, ihnen ist eine einzigartige Wärme eigen.

Der in dieser Hinsicht viel „dünnere“ Wille besitzt hingegen — abgesehen von dem ungeheuren Vorrang der Freiheit — in seiner klaren, präzisen Struktur die Fähigkeit, die ganze Person festzulegen. Wollen einerseits und affektive Wertantworten, wie Verehrung oder eine edle Freude, Reue und vor allem Liebe andererseits, sind eindeutig von einander verschieden. Wir müssen uns klar machen: wenn der Wille die Fähigkeit hat, die ganze Person festzulegen, so aktualisieren die affektiven Wertantworten *neue* Dimensionen der Person, die im Willen nicht aktualisiert sind. Intimere Züge des Selbst kommen in diesen affektiven Wertantworten zur Geltung und die Liebe ist *der* Akt, in dem sich die Person als Ganzes am allermeisten aktualisiert.

Sobald man eingesehen hat, daß Affektivität und Geistigkeit sich nicht ausschließen, ist die Bahn für die Herausarbeitung des wahren Wesens der Liebe frei. Man braucht nicht zu versuchen, sie ihrer affektiven Fülle zu entkleiden und sie in einen Willensakt umzudeuten, um ihre Geistigkeit zu retten und die einzigartige Stellung, die ihr das Evangelium einräumt, zu verstehen. Ihre eminente Rolle in der Sittlichkeit bedarf keiner an den Haaren herbeigezogenen Umdeutung in ein Wollen mehr. Sobald wir erkannt haben, daß die Liebe kein ungeistig vages, schwankendes Gefühl ist, sondern eine eminent geistige affektive Wertantwort, wird es durchaus verständlich, daß die volle Liebe zum Nächsten, die ganze glutvolle Antwort des Herzens, die wir in einem Heiligen verwirklicht sehen, sittlich weit höher steht, als der bloße Wille, ihm Gutes zu tun. Die zentrale Rolle des Herzens in der geistigen Person tritt auch besonders deutlich hervor, wenn wir uns klar machen, daß auf gewissen Gebieten das Herz — mehr als Wille und Intellekt — unser tiefstes eigentlichstes Selbst repräsentiert, während es in anderen Bereichen der Wille ist.

In der moralischen Sphäre vertritt der Wille unser eigentlichstes Selbst. Im Wollen legen wir uns als Ganzes fest. Selbst wenn wir einem wichtigen Gebot

à contre coeur mit unserem Willen gehorchen, haben wir die göltige, für unsere ganze Person entscheidende Stellung vollzogen.

Aber auf anderen Gebieten, z. B. in unseren menschlichen Beziehungen, gibt das Herz und seine Stellung den Ausschlag. Wenn jemand eine Frau liebt und sie ihm, statt ihn wiederzulieben, erklärt, sie habe nur den Willen, ihn zu lieben, so ist dies offenbar ein sehr trauriger Ersatz für die Liebe und er fühlt mit Recht, daß die Frau ihm ihr wahres Selbst nicht schenkte, weil ihr Herz nicht gesprochen hat. Solange sie nur den Willen hat, ihn zu lieben, ist die in seiner Liebe erstrebte geistige Einheit, nach der die *intentio unionis* der Liebe verlangt und die nur eine erwiderte Liebe geben kann, nicht zustande gekommen.

Wiederum tritt die tiefe und zentrale Rolle der affektiven Sphäre deutlich in Erscheinung, wenn wir bedenken, daß der Mensch zum Glück bestimmt ist und Glückseligkeit zur Erfüllung menschlicher Existenz gehört. Glück und Seligkeit ist aber wesentlich affektiv, wie Theodor Haecker in seiner *Metaphysik des Fühlens* so schön zeigt. Ein Glück, das nicht gefühlt, das nur gedacht oder gewollt wird, ist nicht real. Was immer seine Quelle sein möge, das Glück selbst muß gefühlt werden, kann nur gefühlt werden und gehört darum eindeutig zur Sphäre der Affektivität. Auch wenn Aristoteles mit seiner These, die Erkenntnis sei die Quelle des wahren Glückes, recht hätte, muß das aus der Erkenntnis fließende Glück selbst doch gefühlt werden. Ein Glück, das nicht gefühlt wird, ist ein sinnloses Wort, ein widerspruchsvoller Begriff — steht auf demselben Niveau, wie ein nichtgewollter Entschluß, der nur gedacht oder nur gefühlt wird.

Das Hinwegräumen des Vorurteils, alles Affektive gehöre einer ungeistigen niedrigen Sphäre an, ist auch für die Frage nach der Rolle des Affektiven in der Sittlichkeit ausschlaggebend. Wir sahen: das Entscheidende in sittlicher Hinsicht ist der Wille. Trotzdem steht der Mensch, der Gott liebt und aus Liebe Seine Gebote hält, sittlich noch viel höher, als der, der Gott gehorcht, ohne Ihn zu lieben, ohne Ihm sein Herz zu schenken, ohne Ihm diese einzigartige Antwort der Liebe zu geben. Der Mensch, der seinen Nächsten in großer Not sieht, und ihm nicht nur mit Taten hilft, sondern darüber hinaus mit tiefem Mitleid, mit Liebe entgegenkommt, ein wirkliches Interesse an ihm nimmt, ist eindeutig moralisch edler als jener, der ihm zwar hilft, aber dessen Herz dabei gleichgültig und kalt bleibt. Ja, dies einzigartige unersetzbare Geschenk für den anderen, das die Liebe bedeutet, kann keine Tat, keine Wohltat aufwiegen.

Ohne Zweifel sind die sittlichen Haltungen, die uns erbauen und unsere Begeisterung erwecken, größtenteils affektive Wertantworten, wie die hl. Freude, ein tiefes Mitleid, eine große Reue, eine edle Begeisterung und vor allem die Liebe. Wenn wir an die Wirklichkeit ohne Vorurteil herantreten, können wir nicht anders als zu-geden, daß viele affektive Wertantworten Träger eines hohen moralischen Wertes sind, und die Wertantwort des Herzens einen ganz eigenen Wert besitzt. Sie alle haben eine spezifischen Wert, den der nackte Wille nicht besitzt, wenn er auch der ausschlaggebende Faktor ist.

Wie wir selbst vorher betonten, wird man nun vielleicht einwenden, die affektiven Wertantworten seien nicht in demselben Sinn frei, wie der Wille und

könnten darum keine Träger sittlicher Werte sein. Denn alle Sittlichkeit setzt Freiheit voraus, ohne Freiheit keine Verantwortlichkeit, ohne Verantwortlichkeit keine Sittlichkeit. Da ich über diese Frage vor zwei Jahren im Seminar von Prof. Dempf einen Vortrag hielt, und sie überdies auch ausführlich in meinem Buch „Christian Ethics“ behandelt habe⁴, will ich hier nicht mehr im einzelnen darauf eingehen. Ich möchte nur betonen, daß diese affektiven Wertantworten, wenn sie auch als solche nicht frei sind, wie der Wille, doch keineswegs völlig außerhalb unserer Freiheit stehen. Sie sind erstens in der Reichweite unserer indirekten Freiheit, d. h. sofern es, wie beim Streben nach den Tugenden, in unserer Macht liegt, alle Hindernisse von Hochmut und Begierlichkeit hinwegzuräumen, die ihre Entfaltung hemmen, und damit den Boden für sie zu schaffen. Darüber hinaus können wir die affektiven Wertantworten mit unserem freien Personenzentrum sanktionieren oder — unter Umständen — desavouieren. Beides ist in „Christian Ethics“ eingehend analysiert worden. Dieses Sanktionieren ist nicht ein bloßes Gutheißen, kein pures placet, kein nihil obstat, das mein freies Personenzentrum zu ihnen spricht, sondern ein volles Sich-Hineinstellen in die geschenkhaft gegebene affektive Wertantwort. Aber indem ich mich auch mit meinem freien Personenzentrum in sie hineinstelle und auf die Forderung des Wortes ausdrücklich eingehe, erfolgt eine tiefe innere Formung der affektiven Wertantwort. Damit ist aber der Unterschied zwischen der affektiven Wertantwort und dem Willen in keiner Weise verwischt.

Die Bedeutung der affektiven Sphäre für die Sittlichkeit offenbart sich weiter darin, daß es ja zum Wesen der Tugend gehört, daß nicht nur unser Wille, sondern auch unser Herz den sittlich bedeutsamen Gütern die richtige Antwort gibt. Schön Aristoteles sagt: „Der gute Mensch will nicht nur das Gute, sondern freut sich auch über das Gute“ — und es ist eindeutig, daß wir von jemandem nur sagen werden, er besitze eine Tugend, wenn er nicht nur immer den guten Willen hat, sondern auch seine ganze Person und vor allem sein Herz in dieser Weise antwortet. Der Besitz einer Tugend, die eine dauernde Eigenschaft des Charakters eines Menschen ist, setzt voraus, daß die ganze Person bis in ihre Tiefe mit sittlichen Werten erfüllt ist, — eine Tiefe, die gerade das Herz darstellt, die sich gerade im Herzen und in der affektiven Wertantwort findet. Besser gesagt: aus dieser Tiefe erwächst auch die sittlich richtige Wertantwort. Vergessen wir nicht, daß die tiefsten Dinge im Menschen nicht die sind, die ganz in unserer Gewalt stehen, die wir mit unserem Willen kommandieren können, sondern daß es die Geschenke Gottes sind, bei denen unsere Freiheit den Charakter des Mitwirkens, der Kooperation hat.

Lassen Sie mich schließen mit den schönen Worten von Leonardo da Vinci: „Je größer der Mensch, um so tiefer seine Liebe.“

⁴ Es erschien im Herbst 1959 beim Patmos-Verlag, Düsseldorf, in deutscher Übersetzung.