

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 9 (1931)

Artikel: Über Wesen, Bestimmbarkeit und Ausbildung des Charakters
Autor: Thiel, Matthias
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762823>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Über Wesen, Bestimmbarkeit und Ausbildung des Charakters.

Von Dr. P. Matthias THIEL O. S. B., Maria Laach
(Rom, S. Anselmo).

(Fortsetzung und Schluß.)

II. Ausbildung des Charakters.

Wie jede Einzelperson, so ist auch jeder Charakter absolut einmalig und unwiederholbar. Trotzdem haben die verschiedenen Menschen sowohl in ihrem Sein als in ihrem Entwicklungsgang Vieles gemeinsam. Und wollen wir den Charakter eines Individuums zu seiner besten Entfaltung bringen, dann ist vor allem wichtig, zu wissen, welche Naturgesetze auch für den Menschen gelten, und unter welchen allgemeinen Bedingungen das nur gelingen kann.

Naturgesetz und Entstehungsbedingung des Charakters sind nicht dasselbe. Das Naturgesetz gehört in das Reich der Wirkursachen und ist dem Menschen innerlich ¹, die Bedingungen dagegen sind nur Voraussetzungen dazu, daß eine Wirkursache in Tätigkeit übergeht, und können sowohl außerhalb des Menschen liegen als in ihm. So ist der Ernährungstrieb ein Naturgesetz, durch das jedes Lebewesen gedrängt wird, fremde Stoffe in sich zu verwandeln; dagegen ist deren Erreichbarkeit die notwendige Vorbedingung dazu, daß jenes Naturgesetz sich auswirken kann.

A. Der Selbsterhaltungstrieb als Naturgesetz und Prinzip jeder Charakterbildung.

Unter den Entstehungsbedingungen des Charakters nennt A. an erster Stelle die « Urtendenz zur Selbstbehauptung ». Wir müssen ihm dankbar sein, daß er die Bedeutung dieser Selbsterhaltungstendenz so eindringlich betont hat. Sie ist wirklich jenes Prinzip, mit dem in der Erziehung am meisten gerechnet werden muß. Aber sie ist nicht

¹ Das gleiche gilt natürlich von den übrigen Geschöpfen.

nur eine *Bedingung*, sondern ein *Naturgesetz*, das dem Menschen durch eine uns allen angeborene Neigung als vom Schöpfer herstammend geoffenbart wird.¹ |

a) Begriffsbestimmung.

« In der Biologie spricht man diese Grundtendenz als ‚Selbsterhaltungstrieb‘ oder so ähnlich an. » (54) Im Menschen dagegen darf sie nur « Tendenz » zur Selbsterhaltung genannt werden. Denn « man stellt sich vor, daß der Trieb im Organismus stets in einer Art von Bereitschaft sei, sich zu äußern, daß er also vorhanden sei, auch wenn an seinen Erscheinungen nichts bemerkbar werde, gewissermaßen immer auf der Lauer läge und eine innere Spannkraft besitze. Wenn er nicht in die Erscheinung trete, so sei dies dadurch zu erklären, daß ihm entweder irgend welche Hemmungen entgegenstünden (Hemmungen, die größtenteils selbst als triebhaft gedacht werden) oder weil er augenblicklich ‚befriedigt‘ sei. Das Gleichnis vom Akkumulator ist oft gebraucht worden; wie dieser sich ‚entladen‘ könne und neuerdings aufgeladen werden müsse, um wieder eine Spannungsdifferenz zu liefern, so entlade sich der Trieb in seinen Äußerungen, und es bedürfe dann wiederum eines gewissen Intervalles, bis seine Spannung sich wiederhergestellt habe » (57). « Jeder im eigentlichen Sinne so zu nennende Trieb ist Aktivität, als solche auf eine zukünftige, zu verwirklichende Situation gerichtet » (62). Gibt man dem Worte « Trieb » diese Bedeutung, dann ist seine Anwendung auf den Menschen allerdings unstatthaft. Ja, als Anhänger der streng thomistischen Philosophie müssen wir sogar leugnen, daß es überhaupt solche Triebe gibt. Denn drücken wir die Sache scholastisch aus, so würde das heißen, eine Kreatur sei schon ohne weiteres in actu secundo, das will sagen, in einem Zustand des Tuns oder Tätig-Seins. Das aber ist eine göttliche Vollkommenheit.

Die Scholastiker bezeichnen das, was man jetzt mit dem Worte « Trieb » wiedergibt, in der Regel als appetitus naturalis und stellen diesen dem appetitus elicited gegenüber, der im Gegensatz zu jenem

¹ Thomas, I-II q. 94 a. 2 : « Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. » — Supplem. q. 65 a. 1 : « Lex naturalis nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua *dirigitur* ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere et hujusmodi, sive ex natura speciei, ut ratiocinari et hujusmodi : omne autem illud, quod actionem inconvenientem reddit fini, quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur. »

stets einen Akt des Erkennens voraussetzt. Aber leider vernachlässigen auch viele von ihnen die nähere Bestimmung, daß der appetitus nur eine «*inclinatio rei*» ist¹, die noch aktuiert werden muß.² Ich denke hier z. B. an Otto Willmann, der im zweiten Teil seiner philosophischen Propädeutik die scholastische Lehre von den Trieben wiedergeben will, aber gerade diesen Punkt gänzlich übersehen hat.³ Fassen wir den Trieb im Sinne des scholastischen appetitus naturalis, dann steht an und für sich nichts im Wege, auch von einem *menschlichen* Erhaltungstrieb zu sprechen.

b) Allgemeinheit des Selbsterhaltungstriebes.

Die Tatsache, daß sich jedes Lebewesen so lange als möglich im Dasein zu erhalten sucht, ist zu offenkundig, als daß ihre Allgemeinheit von jemanden ernstlich geleugnet werden könnte. Daher muß es etwas befremden, daß A. noch eigens das Wort *Spinozas* anführt: «*Omne ens in se perseverari conatur*» (54). Gerade den pantheistischen Sinn, den Spinoza dem Selbsterhaltungstrieb gibt, müssen wir entschieden ablehnen. Schon längst vor Spinoza haben andere das Wesen dieses Urtriebes viel richtiger beschrieben. Willmann zitiert a. a. O. (63) besonders Cicero, der in seiner Schrift *De finibus bonorum et malorum*⁴ schreibt: «Jedes beseelte Wesen liebt sich selbst und ist von der Geburt an bestrebt, sich zu erhalten (*id agit, ut se conservet*), weil ihm dieser ursprüngliche Lebenserhaltungstrieb (*primus ad omnem vitam tuendam appetitus*) von der Natur gegeben ist, zu dem Zwecke, daß es fortbestehe und ihm die Beschaffenheit komme (*ita sit affectum*), die für seine Natur die erreichbar beste ist. Diese ursprüngliche Weisung trägt es zunächst verworren und unklar in sich (*hanc ab initio institutionem confusam habet et incertam*) nur als Drang, seine Eigenart zu erhalten, aber es versteht nicht, was es ist, was es kann, welches seine Natur ist.» «Erst im Verlaufe seiner Entwicklung lernt das Lebewesen seine Interessen (*quidquid se attingat ad seque attineat*) und Kräfte und diesen Instinkt (*animi appetitus*) selbst kennen und beginnt anzustreben, was es als seiner Natur angemessen findet, das Entgegengesetzte aber fernzuhalten.⁵ Die Lehre des hl. Thomas ist kurz diese: «Jedes Ding

¹ Vgl. Thomas, *De Veritate*, q. 25 a. 1.

² Vgl. die Lehre von der Notwendigkeit des *concursus praeivus*.

³ Freiburg i. Br. 1913⁴ u.⁵ S. 61 ff.

⁴ 5, 9, 24.

⁵ Übersetzung von *Willmann*.

liebt mit Naturnotwendigkeit sich selbst, und darum gehört es zur Natur eines jeden, sich selbst zu erhalten und allem, was es zu zerstören droht, so weit als möglich zu widerstehen. Und deswegen ist der Selbstmord gegen einen Naturtrieb und gegen die Liebe, mit der jeder sich selbst zu lieben verpflichtet ist. »¹

Wir teilen die Geschöpfe ein in anorganische, organische und rein geistige. Die organischen zerfallen wieder in Pflanzen, Tiere und Menschen. So erhalten wir fünf wesentlich verschiedene Klassen. In jeder derselben hat der Selbsterhaltungstrieb, entsprechend ihrer besonderen Natur, ein besonderes Aussehen. Die anorganischen Dinge suchen sich im Sein zu erhalten, indem sie jedem anderen auf sie einwirkenden Körper durch eine Gegenwirkung Widerstand leisten. Fängt z. B. der Wasserstoff an, auf den Sauerstoff einzuwirken und ihn durch Mitteilung wesensfremder Eigenschaften allmählich zu zerstören, dann reagiert dieser sofort damit, daß er ihm in gleichem Umfang Sauerstoffeigenschaften einführt. Und das geschieht solange, bis der Zustand des Gleichgewichtes erreicht ist, in dem die beiden als Wasser, wenigstens virtualiter, weiter existieren.

Bei den Pflanzen geschieht die Selbsterhaltung bereits auf *vitale* Weise. Denn die Pflanze widersteht nicht nur den auf sie einwirkenden anderen Körpern durch eine entsprechende Gegenwirkung, sondern sie sucht im Ernährungsprozeß darüber hinaus den fremden Körper in sich zu verwandeln. In ihr erhält der Selbsterhaltungstrieb auch dadurch eine wesentlich andere Form, daß er hier dem Fortpflanzungstrieb untergeordnet ist. Während die anorganischen Dinge einzig ihr individuelles Sein zu erhalten suchen, geht das Streben der Pflanze so sehr auch auf die Erhaltung der Art und Gattung, daß Aristoteles die Tätigkeit, ein anderes seiner Art hervorzubringen, also das Sinnenwesen ein Sinnenwesen, die Pflanze eine Pflanze, geradezu als die unter allen am tiefsten in der Natur der belebten Wesen begründete bezeichnet. Und der letzte Grund dafür ist, wie der Stagirite ebenfalls schon bemerkt hat, eben das Verlangen, nach bestem Vermögen ewig zu sein und so am Göttlichen teilzuhaben.²

Was in der Pflanze noch vollkommen unbewußt geschieht, tut das

¹ II-II 64 a. 5 c. : « Naturaliter quaelibet res seipsam amat ; et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse, et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere. »

² De anima, 4, 415 a. 21 ff.

Tier bereits mit einem Anfang von Erkenntnis. Denn mittels seiner Sinne nimmt das Tier die Dinge um sich herum nicht bloß wahr, sondern es empfindet zugleich, ob dieselben ihm helfen, sich im Sein zu erhalten oder das Gegenteil davon tun. So kommt es, daß das Tier zwar noch nicht frei, sondern mit innerer Notwendigkeit, aber doch tatsächlich unter den von ihm wahrgenommenen Objekten schon eine gewisse Auswahl trifft, indem es die einen zur Erhaltung seines Seins anstrebt und die anderen aus dem gleichen Grunde flieht. Dadurch bekommt die Selbsterhaltung in jedem Individuum schon eine ganz eigene Form ; denn es werden wohl kaum jemals zwei Lebewesen immer die gleichen Dinge um sich haben.

Der wesentlichste Unterschied zwischen Mensch und Tier liegt in der Geistigkeit unserer Seele, durch die wir auch mit Verstand und freiem Willen ausgestattet sind. Der menschliche Verstand hat vor den Sinnen den großen Vorzug, daß er nicht allein das räumlich-zeitlich begrenzte konkrete Sein der Dinge erfaßt, sondern das Sein als solches. Diese vollkommeneren Seinserfassung des Verstandes ist der Grund, warum in analoger Weise unser Wille nicht, wie das Begehren der Tiere bei den *hic et nunc* wahrgenommenen Gütern stehen bleibt, sondern nach etwas verlangt, was überräumlich und überzeitlich, also ewig ist. Von jeher hat man mit Vorliebe aus diesem Urstreben des menschlichen Willens nach einem ewigen Sein den Beweis geführt, daß die menschliche Seele unbedingt unsterblich sein muß.¹ Tier und Mensch unterscheiden sich demnach in bezug auf ihre Selbsterhaltung wesentlich dadurch, daß das Tier in jedem Zeitpunkt seines Lebens nur dafür sorgt, das gegenwärtige Sein zu bewahren oder noch zu vervollkommen, daß dagegen das Streben des Willens direkt auf die Ewigkeit gerichtet ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Mensch nicht wünschen kann, ein konkreter Seinszustand möchte fort dauern oder diese und jene vergänglichen Güter möchten ihm zuteil werden. Aber die Frage ist hier die, ob die vergänglichen Güter, sei es einzeln, sei es in ihrer Gesamtheit, den menschlichen Willen jemals ganz befriedigen können. Wenn das nicht der Fall ist, dann muß unsere Seele für etwas Unver-

¹ Thomas, c. G. II 79 : « *Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere ; quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur ; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.* »

gängliches erschaffen sein ; sonst widerspricht Gott im Menschen sich selbst. Nun lehrt aber die Erfahrung tagtäglich, daß den Menschen die einzelnen vergänglichen Güter um so weniger befriedigen, je mehr er von ihnen sein eigen nennen darf. Der Mathematiker *Daniel Bernoulli* hat hier sogar ein analoges Verhältnis festgestellt, wie hundert Jahre später Fechner und Weber zwischen Reiz und Empfindung : nach ihm muß der Besitz in geometrischer Progression wachsen, damit die Befriedigung in arithmetischer zunimmt.¹ Und selbst so geht der Zuwachs an Befriedigung nur bis zu einem bestimmten Grade ; dann schlägt der Genuß in das Gegenteil um. Daraus ersehen wir deutlich, daß es immer eine Selbsttäuschung ist, wenn der Mensch glaubt, seine Seele durch zeitliche Güter sättigen zu können. Daß diese ihm überhaupt noch eine gewisse Freude bereiten können, hat seinen ontologischen Grund einzig darin, daß sie bei rechtem Gebrauch etwas zur Vervollkommnung des *ewigen* Seins der menschlichen Seele beitragen. Wären sie dazu außerstande, dann müßte die ganze Welt unserer Seele zu einer wahren Höllenqual werden.

In den reinen Geistern endlich erhält der Selbsterhaltungstrieb dadurch ein besonderes Gepräge, daß hier jedes Individuum dank seiner absoluten Unzerstörbarkeit schon ohne weiteres gegen alle Angriffe von Seiten der übrigen Geschöpfe vollkommen gesichert ist.

c) Der menschliche Selbsterhaltungstrieb im besondern.

Im folgenden werden wir uns ganz auf den Erhaltungstrieb im Menschen beschränken. Wie wir gesehen haben, liegt der Grund für seine spezifische Eigenart in der menschlichen Natur selbst. Fassen wir diese näher ins Auge, dann wird es uns auch möglich, zu bestimmen, wie weit derselbe als von Gott gewollt und darum als ganz normal angesprochen werden darf. Gerade in gegenwärtiger Zeit ist es von größter Wichtigkeit, hier klar zu sehen. Denn Ursachen der verschiedensten Art, wie Nervosität, soziale Not und Vernachlässigung der von Gott aufgestellten sittlichen Ordnung, haben den Selbsterhaltungstrieb des Menschen wie kaum eine andere angeborene Tendenz fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Besonders solche, die berufsmäßig Tag für Tag mit Kranken oder sittlich Minderwertigen umgehen müssen, laufen Gefahr, ihm einen Sinn und Umfang zuzuschreiben,

¹ Siehe *Willmann Otto*, a. a. O. S. 38.

der ihm gar nicht zukommt. Krankheit und Verbrechen mögen noch so gewöhnlich werden, deshalb bleiben sie doch immer etwas physisch bzw. sittlich Anormales.

Der Selbsterhaltungstrieb gehört offenbar zu jenen Dingen, deren spezifische Eigenart dadurch bestimmt wird, daß sie auf etwas anderes hingeordnet und diesem ganz und gar angepaßt sind. Denken wir z. B. an die menschliche Seele. Daß diese sich von den reinen Geistern unterscheidet, kommt einzig von ihrer wesentlichen Beziehung zum menschlichen Körper. In gleicher Weise ist jede Anlage, jede Potenz so und so beschaffen, weil sie ihrer ganzen Natur nach auf ein bestimmtes Objekt gerichtet ist: das Sehvermögen z. B. auf die Farbe, das Gehör auf den Ton usf. Nun hat der Selbsterhaltungstrieb des Menschen wesentlich unser *Sein* zum Gegenstand. Daher müssen wir zunächst diesem unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Nach thomistischer Lehre sind Essenz und Existenz oder Sosein und Dasein in den Geschöpfen real voneinander verschieden. Trotzdem sind sie in dem einmal existierenden Einzelding so unzertrennlich verbunden, daß im gleichen Augenblick, in dem die Existenz aufgehoben wird, notwendig auch die Essenz alle physische Realität verliert. Umgekehrt ist aber das geschöpfliche Dasein noch weniger denkbar ohne ein Sosein, weil es dann ein reiner Akt wäre und deshalb nicht mehr etwas Geschöpfliches sein könnte.

Wenden wir das auf unsere Frage nach dem Inhalt und dem Umfang des menschlichen Selbsterhaltungstriebes an, so ergibt sich als erste Folge die Überzeugung, daß beide nur vom Wesen des Menschen aus richtig verstanden werden können. Betrachten wir das menschliche Dasein zunächst rein metaphysisch, so finden wir dasselbe durch zwei Merkmale konstituiert: in dem ersten kommt es mit dem Sein aller Geschöpfe überein, und durch das zweite unterscheidet es sich von jedem anderen. Mit allem anderen (Sein) gemeinsam, hat unser Sein die Beschaffenheit, daß es aus sich selbst weder geworden ist noch fortbesteht, sondern das eine wie das andere Gott zu verdanken hat. Das Unterscheidende des menschlichen Seins aber liegt darin, daß es das Sein einer *Person* ist, und zwar einer Person, die wesentlich aus Leib und Seele besteht. Wer sich einmal ganz klar gemacht hat, was es heißt, nicht bloß wie die untermenschlichen Dinge nur eine *Sache* sein, sondern eine *Person* und als solche von Gott eine Bestimmung für die ganze Ewigkeit erhalten haben, kennt damit auch sowohl Inhalt als Umfang des ihm angeborenen Erhaltungstriebes.

Es ist hier nicht notwendig, auf die Kontroverse über das Wesen der Person näher einzugehen. Von den vielen Definitionen, die bislang aufgestellt worden sind, scheint mir die einfachste noch immer die beste zu sein. Sie lautet: *suppositum naturae rationalis* und will besagen: eine Substanz wird dadurch zu einer Person, daß sie eine mit Vernunft ausgestattete Natur hat. Denn mit der Vernunft oder dem Verstand ist auch notwendig ein freier Wille gegeben, und daraus folgt alles weitere, was in jeder Person angetroffen wird, ganz von selbst.¹

Dieses Sein einer Person, sagten wir, hat der Mensch von Gott, der es ihm auch in alle Ewigkeit erhält. Denn kommt auch für jeden von uns einmal eine Zeit, wo Leib und Seele voneinander getrennt werden, und man von uns nur mehr als von abgeschiedenen Seelen spricht, so ist das bloß vorübergehend und hat das einzig zur Folge, daß sich in der Zwischenzeit unser Person-Sein infolge der Trennung unserer Seele vom Leibe nicht voll auswirken kann. Selbst wenn der Mensch es anstrebte, könnte er also weder sein Person-Sein noch seine Existenz jemals gänzlich aufheben. Beides liegt einzig in der Macht Gottes. Daher kann auch weder das eine noch das andere eigentlicher Gegenstand des menschlichen Selbsterhaltungstriebes sein.

Das einzige, was der Mensch in dieser Beziehung vermag, ist, daß er die Verbindung seiner Seele mit dem Leibe entweder direkt durch Selbstmord aufhebt oder durch Nicht-Gebrauch der notwendigen Lebens- und Schutzmittel indirekt herbeiführt. Aber zu nichts ist er von Natur aus weniger geneigt als dazu. Wenn einer gleichwohl einmal von diesem Können Gebrauch macht, so wird das allgemein als etwas ganz Widernatürliches empfunden. Denn eben dazu, damit wir das *nicht* tun, hat Gott unserer Natur zu allertiefst den Selbsterhaltungstrieb eingepflanzt.

Das ist jedoch an diesem erst die *negative* Seite. Wie alles von Gott Verursachte auf ein *positives* Ziel gerichtet ist, muß auch der menschliche Selbsterhaltungstrieb mehr sein als ein bloßes Abwehrmittel gegen direkten oder indirekten Selbstmord.

Nach seiner positiven Seite muß der Selbsterhaltungstrieb offenbar dem gleichen Zwecke dienen, wie das menschliche Sein, um dessentwillen ihn Gott uns eingepflanzt hat. Denn *sind* wir nicht unserer selbst wegen, dann dürfen wir uns auch unserer selbst wegen nicht *erhalten*.

Als Sinn und Zweck unseres Daseins wird in der *philosophia*

¹ Vgl. Thomas, S. th. I 29 a. 2.

perennis einzig die Ehre Gottes bezeichnet. Denn Gott konnte in der Tat die Welt zu nichts anderem erschaffen als zu seiner eigenen Ehre. Aber leider erweckt die Mangelhaftigkeit unserer Ausdrucksweise zu leicht den Anschein, als *empfange* Gott etwas von uns, und sehen deshalb viele in unserem Leben nur Pflichten. Zu dieser Vorstellung muß man besonders dann kommen, wenn man mit A. jede Handlung des Menschen wesentlich auf ein Hervorbringen gerichtet sein läßt. In Wirklichkeit verhält sich die Sache umgekehrt. Nicht wir geben Gott etwas, sondern Gott teilt uns in einem fort mit. Und wenn wir gleichwohl sagen, der Mensch müsse Gott in allem die Ehre «geben», so bedeutet «geben» hier nichts weiter als «anerkennen», daß wir alles von Gott empfangen haben.

Zu jeder Anerkennung gehören wesentlich zwei Stücke: fürs erste, daß wir etwas erkennen, und sodann, daß das Erkannte uns als ein Gut erscheint, das wir lieben müssen. Denn das Schlechte wird nicht anerkannt, sondern verworfen. Sinn und Zweck unseres Daseins sei die Ehre Gottes, bedeutet demnach auch soviel wie: wir sollen Gott und seine Gaben möglichst vollkommen zu erkennen und zu lieben suchen.¹

Nun wurde bereits im ersten Teile unserer Abhandlung gezeigt, daß Erkennen und Lieben im Menschen zwar sehr oft Handlungen nach außen zur Folge haben, daß aber das keineswegs zu ihrem *Wesen* gehört. Notwendig schließt dieses vielmehr nur eine Vervollkommnung des *Subjektes* in sich. Daher kann auch die von uns geforderte Ehre oder Verherrlichung Gottes, die den Zweck unseres Erdenlebens ausmacht, unmöglich nur in äußeren Leistungen bestehen. Im Gegenteil, gerade sie verlangt, daß wir uns selbst, d. h. unsere aus Seele und Leib zusammengesetzte Person möglichst vervollkommen und, um das zu erreichen, so lange als es geht im Sein erhalten. A. verwirft mit Recht die moderne Theorie, daß die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit das höchste Ziel des Menschen sei. «Die Idee der freien, ungebundenen Erziehung zur allseitig entfalteten Persönlichkeit erweist sich ... als eine in sich selbst widerspruchsvolle, ihr Ziel als durch ihre eigenen Verfahrungsweisen unerreichbar» (171). Denn nach ihr wird eine Selbstvervollkommnung des Menschen angestrebt ohne jede Rücksicht auf die Ehre Gottes. Lassen wir jedoch diese als *finis principalis* gelten,

¹ Damit wollen wir natürlich die Notwendigkeit der guten Werke nicht leugnen. Diese sind jedoch schon ein Ausfluß der Gottesliebe.

dann kann man sogar mit dem hl. Thomas sagen, der Mensch sei seiner selbst wegen da und unterscheide sich eben dadurch von den übrigen Dingen dieser Erde.¹ Wir wiesen schon oben auf die große Bedeutung hin, die es hat, daß der Mensch nicht bloß eine Sache, sondern eine Person ist. Eine Sache ist immer für eine Person da, eine Person dagegen nur für Gott und sich selbst. Man kann nicht einmal sagen, Zweck des Einzelmenschen sei die Gemeinschaft. Der Mensch bedarf der Gemeinschaft, und diese bedarf der Mitwirkung jedes einzelnen Gliedes, um vollkommen zu sein. Aber weder der einzelne darf die Gemeinschaft wie eine Sache gebrauchen, noch umgekehrt die Gemeinschaft das Individuum. Sondern, wie der Einzelne der Gemeinschaft nach Vermögen helfen muß, ihre Aufgabe zu erfüllen, so hat auch er ein heiliges Recht, von jedem anderen das gleiche zu fordern, damit die Gemeinschaft ihm etwas bieten kann. Sein Selbsterhaltungstrieb aber ist der von Gott dem Menschen ins Leben mitgegebene Wächter darüber, daß dieses Recht unter allen Umständen gewahrt bleibe.

« An und für sich betrachtet », meint A. S. 55, « müßte jede Tendenz zur Selbstbehauptung in letztem Verfolge zur Absolutsetzung des sich behauptenden Wesens führen. Dies ist, da erstens das menschliche Individuum nicht allein ist und auch nicht allein sein kann (wesensmäßig), zweitens dieser Tendenz mehrfache Schranken gesetzt sind, objektiv nicht möglich. *Subjektiv* aber, dem Erleben nach, *geht die Richtung der Selbstbehauptung* allerdings in schließlicher Verlängerung *auf dieses Ziel der Absolutsetzung zu*. Innerhalb der mitmenschlichen Umwelt nimmt daher die Tendenz zur Selbstbehauptung und Selbsterhaltung eine ganz spezifische Gestalt an, die durch den Ausdruck, welchen *Adlers* « Individualpsychologie » von *Nietzsche* übernommen hat, in der Tat am prägnantesten gekennzeichnet ist: *Wille zur Macht*. In ihm müssen wir zweifelsohne einen Grundzug menschlichen Wesens überhaupt erblicken, dessen Vorhandensein und Auswirkungen wir im Leben des einzelnen wie in dem von Gruppen, von Völkern, in der Geschichte also, immer wieder begegnen, freilich oft genug in seltsamer und nur dem darauf aufmerksam gewordenen Beobachter durchschaubaren Verkleidung ». — Wir müssen zugeben, daß die meisten Menschen ein starkes Verlangen zeigen, ihre Macht mehr und mehr zu steigern. Dieser Wille zur Macht steht auch ohne Zweifel zum Selbst-

¹ C. G. III 112: « Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas. »

erhaltungstrieb in Beziehung. Dennoch kann man nicht sagen, diese Tendenz zur Selbstbehauptung gehe « subjektiv, dem Erleben nach » auf eine Absolutsetzung des sich behauptenden Wesens. A. hat hier einen Gedanken aus der Philosophie *Spinozas* in sein Buch aufgenommen, der mit der immerwährenden Philosophie absolut unvereinbar ist. Denn, wie A. selbst zugibt, ist der Mensch « wesensmäßig » auf die Gemeinschaft hingeeordnet. Das schließt ein doppeltes Verhältnis zu dieser in sich. Der Mensch soll einerseits mit Hilfe der Gemeinschaft zu seinem letzten Ziele kommen, aber auf der anderen Seite auch *für* die Gemeinschaft leben. Wäre der Mensch von Gott nur berufen, *von* der Gemeinschaft zu leben, sie zu seinen rein persönlichen Zwecken zu gebrauchen, dann wäre A. im Rechte. Aber Gott hat die Dinge so geordnet, daß das Leben *von* der Gemeinschaft nur durch ein Leben *für* die Gemeinschaft Berechtigung hat ; deshalb kann die Tendenz zur Selbstbehauptung, so wie sie dem Menschen vom Schöpfer eingepflanzt worden ist, unmöglich aus sich und von innen heraus auf eine Absolutsetzung des menschlichen Ich gerichtet sein. Im Gegenteil, von Natur hat der Mensch auch eine starke Neigung, der Gemeinschaft zu *dienen* und nützlich zu sein. Dadurch ist seine Tendenz zur Selbstbehauptung gleich von Anfang an auch subjektiv sehr begrenzt und gemäßigt.

Wenn gleichwohl das Leben des einzelnen wie das ganze Völkern den Anschein erweckt, als bilde der Wille zur Macht einen « Grundzug menschlichen Wesens », so kommt das von dem vielen Bösen in der Welt, das sich immer mehr bemerkbar macht als das Gute. Wenigstens in jeder schweren Sünde liegt wirklich die Tendenz zur Absolutsetzung des handelnden Wesens. Allein das ist ebensowenig eine Auswirkung unserer angeborenen Tendenz zur Selbstbehauptung, wie eine notwendige Folge der menschlichen Willensfreiheit. Diese muß zwar als eine notwendige Voraussetzung jeder Sünde angesehen werden ; denn zu jeder Sünde ist erfordert, daß der Mensch ein sittliches Gebot mit freiem Entschluß übertritt. Wie wenig dennoch gerade subjektiv, *dem Erleben nach*, die Sünde und damit die Tendenz zur Absolutsetzung des menschlichen Wesens eine notwendige Folge oder eine ganz natürliche Auswirkung dieser Willensfreiheit ist, beweist schon das Phänomen der *Reue*, auf das A. in seiner Aspektlehre der menschlichen Handlungen selbst hinweist. Was der Mensch als notwendig eintretend oder als ganz natürlich *erlebt*, das kann er unmöglich bereuen. In der Reue bringt uns das Gewissen deutlich zum Bewußtsein, daß die Sünde nicht nur gegen die objektive sittliche Ordnung verstößt, sondern daß sie auch

*von dem Ziele entfernt, zu dem das handelnde Subjekt sich innerlich hingezogen fühlt.*¹

Denken wir sodann an die bekannte Unterscheidung zwischen Schwachheitssünden und Bosheitssünden. In beiden wird das objektive göttliche Gesetz mit Wissen und Willen übertreten. Daher zeigen auch beide eine Tendenz zur Absolutsetzung des Handelnden. Aber, sagt man, bei den Schwachheitssünden ist der Mensch nur unterlegen; im Grunde seiner Seele will er sich nicht gegen Gott empören und nicht sich selbst zum absoluten Herrn erheben. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Unterscheidung näher einzugehen. Auf jeden Fall zeigt auch sie, daß alle, die sie machen, sich subjektiv nicht ohne weiteres auf eine Absolutsetzung ihrer selbst hingerichtet fühlen. Wie könnten sie sonst von sich behaupten, sie seien in der Versuchung *nur* « schwach » geworden? Die Versuchung hätte sie dann vielmehr erst stark genug gemacht oder befähigt, gegen die objektive sittliche Ordnung zu handeln.

So gerne wir daher auch die Tatsache zugeben, daß der Mensch sehr oft Handlungen setzt, die auf eine Absolutsetzung seiner Person hintendieren, ebenso sehr müssen wir bestreiten, daß ihm diese Tendenz objektiv oder subjektiv in gleicher Weise angeboren sei, wie die Tendenz zur Selbstbehauptung. Der Wille zur Macht im Sinne Nietzsches und Adlers ist wesentlich eine *Sünde*, die Tendenz zur Selbstbehauptung dagegen ist ihrer ganzen Natur nach gut, weil sie dem Menschen von Gott selbst eingepflanzt worden ist, damit er seinen Schöpfer verherrliche und seine eigene Person immer mehr vervollkomme.

Man wird hier vielleicht einwenden, daß der Mensch doch auch außerhalb der Sünde eine stärkere Neigung zum Herrschen zeige, als zum Dienen, und fragen, wie das zu erklären ist, wenn beide Neigungen in gleicher Weise angeboren sein sollen. Es sei hier nur daran erinnert, daß sich die Folgen der Erbsünde auch auf die soziale Ordnung erstrecken. Sodann beachte man, daß das wirkliche Verhalten des Menschen gegen eine Sache nicht einzig von seiner angeborenen Neigung abhängt, sondern auch davon, in welcher Gestalt ihm diese Sache entgegentritt. So hat jeder von uns ein großes Bedürfnis nach Wissen. Dennoch hat sogar ein hl. Augustinus in seiner Jugend nicht immer gerne gelernt, weil ihn die Form, in der ihm das Wissen beigebracht wurde, anwiderte. Und ganz ähnlich geht es uns mit unserer Neigung

¹ Vgl. Römerbrief 7, 14: « Non enim quod volo bonum, hoc ago: sed quod odi malum, illud facio. »

zum Dienen. Wenn die Menschen im allgemeinen weniger Neigung zum Dienen und Gehorchen zeigen als zum Herrschen, so hat das seinen Grund nicht darin, daß ihnen das Dienen-Wollen weniger angeboren ist, sondern darin, daß das Dienen in seiner jetzigen Form unseren Selbsterhaltungstrieb nach der Seite der Selbstvervollkommnung, die der Mensch notwendig anstrebt, nicht in gleicher Weise befriedigt, wie das Herrschen, sondern daß es von uns sogar als eine Buße und Verdemütigung empfunden wird. Denn in der gegenwärtigen, durch den Sündenfall unserer Stammeltern herbeigeführten Gesellschaftsordnung ist nun einmal der Dienende seinem Herrn gegenüber zum mindesten dadurch im Nachteil, daß dieser eine weit größere Möglichkeit hat, sich als Person nach eigenem Willen zu entfalten. Nach Aristoteles ist der Sklave nur ein belebtes Werkzeug seines Herrn.¹ Das gilt selbst dann, wenn ein Gesetz oder eine Vorschrift durchaus auf das *bonum commune* hingerichtet ist und daher ganz unpersönlich zu sein scheint. Schon bei der Formulierung geht etwas von der Person des Gesetzgebers in das Gesetz über, und noch weit mehr macht sich diese geltend bei der Durchführung.² Hätte der Selbsterhaltungstrieb nicht auch nach dem Sündenfall die andere Seite behalten, nach der er den Menschen unmittelbar auf Gott hinordnet, und trügen dem Dienenden die Arbeiten, die er für seinen Herrn leistet, nicht wenigstens *religiöse und sittliche Werte* ein, dann könnte man es jetzt niemanden verargen, wenn er auf jede Weise versuchte, möglichst bald aus seiner dienenden Stellung herauszukommen und zur Herrschaft zu gelangen. Sobald einer das rechte Verhältnis zu Gott verloren hat, *muß* er sogar in der Gesellschaft immer entweder durch seine Herrschsucht Anstoß erregen, oder an der Macht anderer Anstoß nehmen, und deshalb wird er in keinem Falle darin zu seiner Vollendung gelangen. Einzig die Religion, auch schon die natürliche, bewirkt im Träger der

¹ Der hl. Thomas faßt die Ansicht des Stagiriten in die Definition zusammen: «*Servus est organum animatum activum separatum alterius homo existens.*» Comm. in I. I. Politic. lect. 2. — Die eigene Ansicht des Aquinaten siehe: I q. 96 a. 4.

² Dagegen spricht auch nicht der Umstand, daß ein Regent infolge seiner vielen Regierungsgeschäfte sich in Kunst und Wissenschaft weniger ausbilden kann als manche seiner Untergebenen. Daran ist nicht das Herrschen schuld, sondern das kommt einzig vom Mangel an Zeit. Dagegen hat die begrenzte Entwicklungsmöglichkeit des Dienenden ihre unmittelbare Ursache im Unterworfensein. Und wenn dieser sich trotzdem in dem einen oder anderen Punkte über seinen Herrn hinaus entfaltet, so hat er das nur dem Umstande zu verdanken, daß er von ihm nicht bis zur äußersten Grenze des Möglichen ausgenützt wird.

sozialen Gewalt, heiÙe er nun Familienvater, Oberer oder Regent, ein solches Maßhalten, daß auch der Untergebene sich noch als Person zu fühlen vermag; dem Untergebenen dagegen kann sie allein die Kraft geben, auf die Entfaltungsmöglichkeiten der Herrschenden zu verzichten und sich mit dem Gedanken zu trösten, daß auch sein Dienen Gott zur Ehre und ihm selbst zur Vervollkommnung gereicht, ja, daß dasselbe, besonders wenn es im Lichte des übernatürlichen Glaubens betrachtet wird, wenigstens in *einer* Hinsicht, und dazu in der wichtigsten, vor dem Herrschen sogar Vieles voraus hat, was es wünschenswerter macht als jenes.

B. Bedingungen einer glücklichen Charakterentwicklung.

a) Damit haben wir schon die erste Bedingung angegeben, ohne die ein Charakter sich niemals vollkommen entfalten kann. Ein unreligiöser Mensch bleibt stets ein Stückwerk. Nach außen erscheint er vielleicht ganz korrekt, anständig, « gut erzogen », « fein gebildet »; innerlich ist er nichts davon, weil ihm das wichtigste fehlt: das rechte Verhältnis zu Gott, ohne das auch ein rechtes Verhältnis zur sozialen Ordnung nicht möglich ist. Daher setzt eine glückliche Charakterbildung nichts so notwendig voraus, als daß sie gleich von Anfang an religiös orientiert werde.

b) Sodann ist unumgänglich erfordert, daß das *Lebensideal* eines Menschen nicht in Widerspruch gerate mit seiner *Lebensaufgabe*. Jeder von uns hat bestimmte Ideale, nach denen er seinen Charakter gestaltet, ob er sich darüber Rechenschaft ablegt oder nicht. Aber ebenso hat jeder im Leben auch ganz bestimmte Aufgaben zu erfüllen, denen er sich nicht entziehen kann. Und wenn das Lebensideal zu seiner Verwirklichung einen anderen Wirkungskreis erheischt, als ihn die nun einmal gestellte Lebensaufgabe verlangt, dann entstehen in der Seele die störendsten Konflikte.

Die Art, wie Ideale in uns zustande kommen, ist sehr verschieden. Meistens ist das gesprochene Wort eines anderen ihre erste Ursache. In der Regel wirkt jedoch das Beispiel stärker. Aber selten hält der eine am andern alles für nachahmenswert, und deshalb hat das nämliche Ideal zuweilen die verschiedensten Ursachen.

Nur in einem kommen alle Ideale überein. Durch jedes von ihnen wird der Selbsterhaltungstrieb des Menschen auf ein bestimmtes Objekt und Ziel festgelegt. Wir sagten zwar oben, daß dieser dem Menschen

angeboren sei, und wir nannten ihn deshalb einen *appetitus naturalis*; das selbstgewählte Ideal dagegen fällt unter den *appetitus elicitus*, und so scheint es, als habe die Idealbildung mit dem Selbsterhaltungstrieb nichts zu tun. Allein, wie ich in meiner bereits zitierten Schrift über «Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen» S. 52 ausgeführt habe, setzt jedes freie Wollen ein unfreies Naturstreben voraus und besteht unsere Freiheit einzig darin, daß wir dem *appetitus naturalis* durch die Hinordnung auf ein bestimmtes Objekt und die Abkehr von anderen eine konkretere Form geben. Durch den Willen wird der Trieb erst zum eigenen Streben im vollen Sinne des Wortes. A. reißt den Willen und den Naturtrieb etwas zu sehr auseinander, wenn er ihnen vollständig getrennte Sphären der Auswirkung zuweist (63). Recht hat er dagegen, wenn er sagt, der Selbsterhaltungstrieb werde im Menschen zu einem Selbsterhaltungswillen. Nur ist es wieder zuviel, wenn er ihn schlechthin einen Willen zur Macht nennt. Der Wille zur Macht im Sinne Nietzsches ist, wie schon gezeigt wurde, eine Verzerrung, etwas Unnatürliches und Sündhaftes. Wäre der Selbsterhaltungswille des Menschen *wesensnotwendig* ein Wille zur Macht, dann könnte es für uns alle auch nur ein Ideal geben: nämlich eine möglichst große Machtentfaltung. Nun spricht aber A. selbst von richtigen und falschen *Idealen*, und lehrt auch die Erfahrung, besonders die Geschichte der Heiligen, daß es außer der Macht noch andere Dinge gibt, die sich der Mensch zum Ideal erwählen kann. Nach A. ist dazu eine «entsprechende Korrektur» des Willens zur Macht notwendig (171), und zwar geschieht diese Korrektur durch den Willen zur Gemeinschaft. Nach dem Gesagten können wir das in keiner Weise zugeben. Die Sache verhält sich vielmehr gerade umgekehrt. Erst wenn der Mensch seinen Willen zur Macht aufgibt, kann er zur Gemeinschaft in das rechte Verhältnis kommen. Das gibt übrigens A. selbst zu, indem er S. 308 schreibt: «Den Sinn und das Zwingende etwa der Gemeinschaftsforderung kann man anders als im Religiösen gar nicht begründen und verständlich machen. Gemeinschaft um ihrer selbst willen, ja auch um des Staates, des Volkes, der Kultur oder der Menschheit willen, wird niemals jene überzeugende und gewinnende Gewalt besitzen, den Menschen unter allen Umständen, das Kind, das den Weg zu ihr noch nicht gefunden, den Erwachsenen, der von ihr abgeirrt, in ihren Bann zu ziehen, was aber, so sahen wir, nicht nur im Interesse der Allgemeinheit, sondern geradezu für die Entfaltung der Einzelperson unerläßlich bleibt.»

c) Wie der Mensch eine angeborene Hinordnung auf das Leben in der Gesellschaft hat, so bringt er auch gewisse Forderungen an dieselbe gleichsam schon ins Leben mit. Besonders verlangt er nach Liebe und Recht. Nach Liebe, weil er mit anderen zusammen nach seinem letzten Ziele streben soll und das ohne Liebe undenkbar ist; und nach Recht, weil über gewisse Dinge unabhängig von jedem anderen Menschen verfügen zu können ganz wesentlich zum Person-Sein gehört. Denn Person, haben wir gesehen, ist der Mensch dadurch, daß er eine natura rationalis hat. Auf Grund dieser ist er aber zugleich auch frei, und eine Freiheit ohne Rechte wäre ein Unding.¹ Die Liebe verbindet die Menschen miteinander, die Rechtsordnung dagegen wahrt jedem trotz aller gesellschaftlichen Bindungen stets die notwendige persönliche Selbständigkeit, um, wenn die Gesellschaft versagt, auch *ohne* deren Hilfe, ja, nötigenfalls sogar *gegen* die große Menge der Andersgesinnten das von Gott gesteckte Endziel anstreben zu können. Weder die Liebe allein, noch die Rechtsordnung allein ist für eine glückliche Charakterentwicklung des Menschen innerhalb der Gesellschaft ausreichend. Gäbe es in ihr einmal nur mehr Liebe, dann wäre sie nichts mehr als eine große Masse. Und wäre in ihr alles ohne Ausnahme streng rechtlich geordnet, dann wäre das Menschenleben bestenfalls ein Friede in Waffen. Daher ist die dritte Bedingung einer denkbar besten Charakterbildung, daß in der Gesellschaft, in der einer aufwächst, sowohl die Liebe als das Recht innerhalb der gottgewollten Grenzen gepflegt werde.

Nach der Lehre der Heiligen Schrift und der Scholastiker ist der Mensch schon von der Geburt an ein Abbild Gottes. Gleichwohl bleibt es die Aufgabe seines ganzen Lebens, durch Entfaltung aller Anlagen und Fähigkeiten Gott immer ähnlicher zu werden. Der Selbsterhaltungstrieb ist ihm ein beständiger Mahner, diese Aufgabe auch wirklich zu erfüllen. Da indessen der Erfolg an die drei genannten Bedingungen geknüpft ist, können selbst beim besten Willen Charaktere entstehen, die als mehr oder weniger mißraten bezeichnet werden müssen. Die Ursachen solcher « abwegiger » Charakter, wie A. sie nennt, sind sehr verschieden. Zum Teil sind sie rein physische, zum Teil auch moralische; das eine Mal ist der Mensch schon durch seine ererbte Konstitution zu einer Fehlentwicklung sehr disponiert, das andere Mal wird in ihm die nähere Disposition erst nachträglich durch ungünstige Einflüsse von

¹ Vgl. Thomas, II-II q. 57 a. 3.

außen, besonders von seiten seiner Eltern, Erzieher, Lehrer und Vorgesetzten geschaffen. Wie weit das eine oder das andere in einem bestimmten Falle zutrifft, kann immer nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit angegeben werden. Schon aus diesem Grunde, mehr aber noch, weil Abwegigkeiten niemals aus der Natur des Menschen erklärt werden können, sondern es sich bei ihnen immer nur um Einwirkungen der nächsten Ursachen auf die Charakterbildung handelt, ist es nicht mehr Sache des Philosophen, sie zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung zu machen. Was A. über die Behandlung derer schreibt, bei denen aus irgend einem Grunde schon gewisse Abwegigkeiten des Charakters angefangen haben, würde allein schon hinreichen, sein Buch allen Erziehern und Lehrern zu empfehlen.
