

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 20 (1942)

Artikel: Was ist der Mensch?
Autor: Thiel, Matthias
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-727389>

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: 06.10.2024

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

Was ist der Mensch? ¹

Von Dr. Matthias THIEL O. S. B.

Kopernikus hat an Stelle des geozentrischen Weltsystems das heliozentrische gesetzt und damit auch den Menschen für ein Wesen erklärt, das sich um die Sonne dreht. Trotzdem ist es weder ihm noch einem anderen nach ihm in den Sinn gekommen, die Sonne dem Menschen schlechthin überzuordnen. Vielmehr betrachtet sich der Mensch noch immer als die Krone der Schöpfung oder, wie die Evolutionisten sagen, als den Höhepunkt aller bisherigen Entwicklung.

So weit stimmen alle überein. Aber nur so weit. Denn auf die Frage, was denn eigentlich den Menschen über alle übrigen Geschöpfe erhebe, antwortet der Materialist anders als der Idealist, der Theist nicht so wie der Pantheist, der Atomist verschieden vom Hylemorphist. Obwohl nichts dem Menschen so nahe ist wie er selbst, sind die Ansichten über sein Wesen kaum weniger entgegengesetzt als die über Gott und die Außenwelt. Der Grund für die Abhängigkeit des Menschenbildes vom gesamten Weltbild liegt in dem Verhältnis des Menschen zum ganzen Weltall, das in dem Worte «Mikrokosmos» seinen kürzesten Ausdruck gefunden hat. Denn, wie Papst Gregor der Große in einer Homilie ausführt, hat der Mensch mit allen Dingen im Himmel und auf Erden etwas gemeinsam: nämlich mit den Steinen das Sein, mit den Pflanzen das Leben, mit den Tieren das sinnliche und mit den Engeln das geistige Erkennen ². Wo immer aber ein Wesen mit anderen etwas gemein hat, ist zu seinem vollkommenen Verstehen ein Doppeltes

¹ Dieser Aufsatz war schon geschrieben, als der «Divus Thomas» die wertvolle Abhandlung von Dr. *Jos. Endres* C. Ss. R. über «Die Stellung des Menschen im Kosmos» brachte. Wie mir scheint, ergänzen die beiden Artikel einander so, als wären sie vorher vereinbart worden.

² Homilia 29 in Evangelia (MPL 76, 1214 n. 2): «Omnis creaturae nomine signatur homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis». — *Thomas*, S. th. I 97, 1: «Homo dicitur *minor mundus*, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo». Vgl. I 96, 2.

erforderlich : einmal, daß man sich das mit anderen Gemeinsame klar macht, denn nur so wird die Stellung des zu Bestimmenden in der Welt offenbar ; und sodann, daß das Besondere an ihm hervorgehoben wird.

Daraus erklärt sich schon, warum jede Definition notwendig aus zwei Teilen besteht : der eine enthält das Gemeinsame des zu bestimmenden Gegenstandes mit anderen Dingen, und der andere stellt das Besondere an ihm heraus. Beides hat zuweilen große Schwierigkeiten. Das erste, weil unmöglich alle Dinge angeführt werden können, mit denen das zu bestimmende irgend etwas gemeinsam hat. So müßte man, um das beim Menschen zu tun, von allem reden, was immer ein Sein hat. Aber jede Definition gleicht einer Briefadresse, die den genauen Ort angibt, den jemand im Universum einnimmt. Jede Adresse, sie mag noch so genau sein, setzt notwendig vieles voraus. Man denke sich z. B. folgende gewiß ausführliche Anschrift : Herrn Schmitz, Erdkreis, Europa, Deutschland, Rheinprovinz, Bezirk Koblenz, Neuwied, Hauptstraße. Selbst eine solche Ortsangabe wäre nicht ganz voraussetzungslos. Einer der z. B. nicht weiß, in welchem Teile Europas Deutschland liegt, würde auch einen so ausführlich adressierten Brief nicht an seinen Bestimmungsort bringen können, auch wenn er den Adressaten persönlich kennt. Ähnlich verhält es sich mit den Definitionen. Wie eine Adresse nicht für Menschen ohne alle geographischen Kenntnisse geschrieben wird, sondern für eigens ausgebildete Postbeamte, so definiert man auch nicht für jedermann. In der Logik wird zwar das Gesetz verkündet : *Definitio sit clarior definito*, aber wie *Urraburu* in seiner Logik¹ mit Recht bemerkt, ist das nicht absolut, sondern relativ zu nehmen. Deshalb beweist es nichts gegen die Güte einer philosophischen Definition, wenn einem Nichtphilosophen das zu Definierende klarer ist als dessen Definition. Als Beispiel führt *Urraburu* gerade die scholastische Definition vom Menschen an, die lautet : « animal rationale ». Da dieselbe seit Jahrhunderten in allen Logikbüchern als Schulbeispiel einer Wesensdefinition weitergegeben wird, — auch Thomas gebraucht sie immer

¹ Vallisoleti 1890 n. 76 : « Planum autem est maiorem hanc claritatem definitionis intelligendam esse non absolute, sed *relative*, nimirum respectu illorum, qui vim percipiant et cognitionem habeant terminorum ac notarum, per quas fit definitio. Etenim relate ad imperitos fieri potest, ut definitio in se perspicua, minus clara videatur. Sic quot reperies rudes, qui melius intelligunt *hominem*, quam animal rationale ? »

wieder¹ —, verdient sie wohl, auf ihren Wert für unsere Frage nach dem Wesen des Menschen geprüft zu werden. Diese Definition ist so einfach und anscheinend so selbstverständlich, daß die meisten, auch wenn sie die Philosophie zu ihrem Fachstudium erwählt haben, kaum einmal in ihrem Leben auf den Gedanken kommen, sie zum Gegenstand einer besonderen Überlegung zu machen. Gegenwärtig wird sie von einigen sogar als zu inhaltsarm bezeichnet, als daß sie verdiente, weiter berücksichtigt zu werden². Der hl. Thomas dachte anders. *Rousselot* geht so weit, daß er sagt, für den Aquinaten sei diese Definition geradezu ideal gewesen³. Soviel ist gewiß, daß die angeführte Definition unter allen Definitionen eine Sonderstellung einnimmt. Beim Studium der Logikbücher, nicht bloß der scholastischen, sondern auch der nichtscholastischen, muß es jedem auffallen, daß für die *definitio essentialis* immer nur das eine Beispiel « *animal rationale* » angeführt wird. Um das richtig zu bewerten, muß man zwei Dinge beachten: einmal, daß die *definitio essentialis* allgemein für die vollkommenste Weise gehalten wird, die Natur eines Dinges zu bestimmen, denn man verlangt von ihr, daß sie auch die *differentia specifica* oder den *Artunterschied* des zu Definierenden angibt; und sodann, daß nur Substanzen vollkommen definiert werden können⁴. Beispiele für Wesensdefinitionen von Akzidenzien wären leicht zu finden. Aber weil diese nur ein unvollkommenes, von einer Substanz abhängiges Sein

¹ In seiner Schrift *De ente et essentia* (c. III) gebraucht der Aquinate diese Definition, um mittels ihrer zu zeigen, daß in der zusammengesetzten Körpersubstanz zwischen der *essentia in universali* und der *essentia singularis* nur ein Unterschied *secundum non signatum et signatum* ist. Und im gleichen Kapitel dient ihm dieselbe Definition als Beispiel für die ganz andere Zusammensetzung der körperlichen Substanz aus Genus und Species als die aus Leib und Seele. « *Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore* ».

² *Meyer Hans*, Thomas von Aquin. Bonn 1938, 590: « Man hat Anstoß an der thomistischen Bestimmung des Menschen als 'animal rationale' genommen. In der Gegenwart ist diese Bestimmung für viele zu einer Formel mit zu geringer Inhaltsfülle geworden. Für Thomas war sie das nicht ».

³ *Rousselot Pierre*, *L'intellectualisme de saint Thomas*. Paris 1924², 99: « On peut dire que la définition de l'homme est présentée par saint Thomas comme réalisant l'idéal, sans plus; il paraît qu'il croyait posséder ici la formule presque magique qui livre à l'esprit le fond de l'être, 'le mot signifiant ce qui est', 'le miroir égal à l'essence de la chose', *speculum adaequans essentiam rei* ».

⁴ *Thomas*, II Dist. 35, 1 a. 2 ad 1: « *Secundum quod aliqua habent esse, possunt definiri ... ideo nil perfecte definitur nisi substantia* ».

haben, können sie auch nur unvollkommen definiert werden¹. Und auch unter den Substanzen gibt es verschiedene Stufen der Definierbarkeit. Da nämlich alle menschliche Erkenntnis bei dem beginnt, was die Sinne an einer Sache wahrnehmen, erkennen wir die Substanzen immer nur auf dem Wege über ihre Akzidenzien, besonders über ihre Tätigkeiten nach außen². Diese aber führen uns nicht immer gleich tief in das Wesen der ihnen zu Grunde liegenden Substanz ein. Bei den untermenschlichen Dingen genügen die auf diese Weise gewinnbaren Kenntnisse nur zu einer mehr oder weniger befriedigenden *Beschreibung*. So sind unter den Mineralien die Kristalle am genauesten bestimmbar. Aber weder mittels ihres Achsensystems, noch durch chemische Analyse, noch auch durch beides zusammen erfassen wir die Art ihrer Substanz vollkommen. Denn dazu ist erforderlich, daß wir außer dem sogenannten Achsensystem, das unter das Prädikament der Quantität fällt, und den chemischen Elementen auch die substantielle Form des Kristalls erkennen. Ich weiß wohl, daß heute manche die Zusammensetzung der anorganischen Körper aus Materie und Form nicht mehr zugeben. Allein das kommt daher, daß sie Materie und Form eigene Existenzen zuschreiben, wenn auch nur unvollkommene. Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, daß auf diese Weise niemals eine substantielle Einheit entstehen kann. Statt dessen sei die Aufmerksamkeit auf zwei Dinge gelenkt: erstens, wenn die anorganischen Körper nicht aus Materie und Stoff zusammengesetzt sind, wie kann dann die Materie in den belebten Körpern noch reine Potenz sein? Der Stoff geht ja dann aus den unbelebten Körpern ohne substantielle Veränderung in die belebten über. Sodann ist zu beachten, daß die Zusammensetzung der körperlichen Substanzen aus Materie und Form eine wesentlich andere ist als die eines Ganzen aus seinen Teilen. Materie und Form sind keine Teile der körperlichen Substanz, sondern deren *Prinzipien*. Der Unterschied zwischen einem Teil und einem Prinzip liegt darin, daß jeder Teil als solcher das Ganze schon voraussetzt, weil er sein Sosein nur durch das Ganze hat. So ist die

¹ *Thomas*, De ente et essentia, c. VII: « Definitionem autem [accidentia] habent incompletam, quia non possunt definiri nisi ponatur subiectum in eorum definitione; et hoc ideo est, quia non habent esse per se absolutum a subiecto ».

² *Thomas*, S. th. I 29, 1 ad 3: « Quia substantialia differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta si quis diceret: ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas ».

menschliche Hand in ihrem Sosein vom ganzen Menschen bestimmt, zu dem sie gehört. Deshalb kann niemand wissen, was eine menschliche Hand ist, solange er nicht weiß, was ein Mensch ist¹. Beim Prinzip ist es umgekehrt. Das Prinzip ist früher als das Ganze und daher auch früher als dessen Teile². Die körperliche Substanz aber fordert zwei solcher Prinzipien: eines, wodurch sie zur Körperwelt gehört, und ein anderes, durch das sie innerhalb der Körperwelt eine besondere Substanz ist. Das erste Prinzip nennen wir Materie und das andere substanziale Form. Diesem zweiten Prinzip kommt die doppelte Aufgabe zu, daß es für's erste den Stoff zu dem Ganzen der körperlichen Substanz ergänzt, und sodann, daß es die Teile, in die der Stoff durch die Quantität auseinandergelegt wird, zu Teilen dieser bestimmten Substanz macht, z. B. zu Teilen eines bestimmten Menschen. Die reale Verschiedenheit dieser beiden Prinzipien ergibt sich aus ihrer Trennbarkeit. Leider wird der wesentliche Unterschied zwischen einem Prinzip und einem Teil auch von vielen Scholastikern zu wenig berücksichtigt. Das hat dazu geführt, daß man die Lehre von der Zusammensetzung der körperlichen Substanzen aus Stoff und Form immer wieder mit Hilfe der Naturwissenschaften zu beweisen suchte und meinte, die Zulässigkeit derselben hänge von der Richtigkeit eines bestimmten physikalischen Weltbildes ab. Das aber trifft nicht zu. Ob die letzten Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer sind, oder Elektronen, oder sonst etwas, ist für die scholastische Lehre von Materie und Form völlig belanglos. Denn die einen wie die anderen sind, für sich genommen, schon Substanzen, und erhalten bei ihrer Verbindung zu neuen substanzialen Einheiten den Charakter von *Teilen*, nicht aber von Prinzipien. Wenn jemand von den Naturwissenschaften her an diese Lehre herantritt, ist er versucht, sich das Verhältnis der beiden Prinzipien

¹ Nach dem hl. Thomas gibt es deshalb keine *abstractio partis a toto*. So schreibt er In Boëth. de Trinitate q. 5 a. 3: «*Pes non potest intelligi sine intellectu animalis, quia id quo pes habet rationem pedis, dependet ab eo, a quo animal est animal*». — *Schopenhauer* drückt denselben Gedanken in seiner «*Einleitung in die Philosophie*» (Reclam 9) folgendermaßen aus: «*Denken Sie sich ein erkennendes Wesen, das nie einen menschlichen Leib gesehen hätte, und dem nun die Glieder eines solchen Leibes einzeln und nacheinander vorgelegt werden; könnte ein solches wohl eine richtige Vorstellung erhalten vom ganzen menschlichen Leibe, ja nur von irgend einem einzigen Gliede desselben? Wie sollte es die Bedeutung und den Zweck der Hand verstehen ohne sie am Arm, oder des Armes ohne ihn an der Schulter gesehen zu haben?*»

² *Thomas*, In Met. V lect. 13 (Cathala n. 936): «*Principium in quocunque genere est id, quod est primum in genere*».

nach Weise von Teilen vorzustellen. Aber der Stoff, der hier gemeint ist, ist noch kein Teil der körperlichen Substanz, sondern die reine Möglichkeit, durch die substanzielle Form zu einer körperlichen Substanz ergänzt zu werden. Daß es in der Welt keinen solchen formlosen Stoff gibt, beweist ebensowenig etwas gegen unsere Lehre, wie das Ausgefülltsein des Weltraumes ein Argument ist gegen die Möglichkeit einer örtlichen Veränderung.

Um die Ansicht des hl. Thomas in dieser Frage kennenzulernen, genügt es, einmal aufmerksam das zweite Kapitel seiner Schrift *De ente et essentia* durchzulesen, wo er ausdrücklich als Grund für die Zusammensetzung der körperlichen Substanzen aus Stoff und Form angibt, daß die körperliche Substanz nur mittels dieser zwei Prinzipien vollkommen erkennbar und definierbar werde¹. In dieser ganzen Schrift, die nach dem Urteil alter und neuer Erklärer² schon eine Synthese der ganzen Philosophie des Aquinaten enthält, ist auch nicht eine Spur von einem bestimmten physikalischen Weltbild zu finden. Und wenn der Doctor angelicus an anderen Stellen, z. B. in seinem Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles, die hylemorphistische Lehre aus den substanziellen Veränderungen beweist, so tut er das gleichfalls ohne ein anderes Weltbild, als das allen natürlichen Realisten auch heute noch gemeinsame³.

Nach der Lehre des Aquinaten ist zwar der Stoff, genauer die *materia*, *quantitate signata*, das *principium individuationis*; aber wie wir an anderer Stelle gezeigt haben⁴, ergänzt er diese Lehre durch die andere, daß die substanzielle Form das *principium differentiae* sei, und daß also nicht die Materie, sondern die Form die körperlichen

¹ « Quod enim materia sola non sit essentia, planum est, quia res per essentiam suam cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel in genere; sed materia neque est cognitionis principium, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quo aliquid actu est ».

² *Grabmann M.*, Mittelalterliches Geistesleben. München 1926. I 327: « Am besten wird der Grundgedanke des Büchleins durch die in den alten Katalogen und Handschriften auch gebrauchte Benennung: *De entium quiditate*, ausgedrückt. Wir haben also eine abgeschlossene Seins- und Substanzmetaphysik vor uns. Raphael Ripa bezeichnet die Schrift '*De ente et essentia*' als *Metaphysicae compendiolum*. Kardinal Pecci bemerkt: '*Qui trovasi, a me pare, tutta la metafisica di cui egli fa uso pressoche in ogni linea de suoi scritti*' ».

³ Belegstellen siehe bei *Gredt Jos.*, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*. Friburgi 1937. *Siebte* Aufl. Ad 253 sqq.

⁴ « *Divus Thomas* » (Freiburg) 1939, 61-79: « Der einheitliche Urgrund der Individuation in den geschaffenen einfachen wie in den körperlichen Substanzen nach der Jugendschrift des hl. Thomas von Aquin: *De ente et essentia* ».

Substanzen *wirklich* voneinander verschieden macht. Und darum ist jede körperliche Substanz für uns nur so weit erkennbar, als wir ihre *Form* bestimmen können. Denn omne ens cognoscitur, in quantum est actu. Nun aber offenbart die substanzuelle Form sich selbst und die von ihr informierte Substanz nicht überall gleich vollkommen. Wenn nämlich gesagt wird, die substanzuelle Form sei das principium differentiae, so ist nicht bloß die differentia numerica gemeint, sondern gilt das in gleicher Weise auch für Gattung und Art ¹. Wie das möglich ist, erklärt sich daraus, daß die gleiche Substanz viele Vollkommenheiten hat, die alle in derselben Form begründet sind, obwohl ein großer Teil von ihnen auch in anderen Arten und Gattungen vorkommt ². So ist die Vollkommenheit des Körper-Seins nicht nur dem Menschen wesentlich, sondern auch den Mineralien, den Pflanzen und den Tieren, und doch ist sie beim Menschen in derselben substanzuellen Form begründet, durch die der Mensch die Vollkommenheit des Vernünftig-Seins hat. Das ist für unsere Frage äußerst wichtig. Denn darin liegt der objektive Grund dafür, daß wir die Wesenheiten der körperlichen Substanzen nicht auf einmal, sondern nur allmählich erkennen ³. Wir sagten schon, daß die Substanzen der Dinge sehr verschieden vollkommen definierbar seien, und daß wir bei den untermenschlichen niemals über eine deskriptive Definition hinausgelangen. Deskriptiv wird jede Definition genannt, in die ein Akzidenz aufgenommen ist. Diese recht unvollkommene Weise des Definierens muß der Mensch sogar bei sich selbst anwenden, wenn er sich als Einzelwesen von allen seinen Mitmenschen unterscheiden will. Denn dem Menschen offenbart

¹ Zuweilen werden die inneren Ursachen mit ihren Wirkungen gleichgesetzt, aber sie sind nur *in* diesen. Darum bemerkt der Aquinate in « De ente et essentia », c. VI : « Unde dicit Avicenna in principio sui libri *De anima*, quod forma in rebus compositis ex materia et forma 'est differentia simplex eius quod constituitur ex illa' : non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est *principium* differentiae ». Würde man diese Unterscheidung des Aquinaten zwischen differentia und principium differentiae besser beachten, dann hätte man weniger Schwierigkeiten, seine Universalienlehre zu verstehen.

² *Caietanus*, In De ente et essentia (Edit. Laurent n. 43) : « Res, habens aliquam perfectionem substantialem, non excludit a se aliquam aliam ulteriorem substantialem perfectionem, sicut homo ex eo quod habet perfectionem sensitivam, non excludit perfectionem intellectivam : et similiter corpus, ex eo, quod habet perfectionem corpoream, non excludit a se perfectionem vitalem, et sic de aliis ».

³ Vgl. *Le Rohellec Jos.*, Utrum iuxta S. Thomae doctrinam essentiae rerum sensibilibus statim in simplici apprehensione percipiuntur, in : *Xenia thomistica*. Romae 1925, 285-302.

sich nicht einmal die eigene substanzielle Form oder Seele als principium differentiae numericae. Daher kann er auch sich selbst und die anderen Einzelmenschen nur mittels rein akzidenteller Merkmale beschreiben und so kenntlich machen. Die Alten zählten sieben solcher « notae individuantes » auf: nämlich forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen; die Neueren halten diese Siebenzahl nicht mehr allgemein für hinreichend; aber wie dem auch sei, so viel ist sicher, auch vom Einzelmenschen gibt es keine Wesensdefinition.

Wie aber verhält es sich mit der Selbstoffenbarung der substanziellen Form als principium differentiae *specificae*? Schon die auffallende Erscheinung, daß man für sie immer nur dasselbe Beispiel anführt, gibt zu denken. Das beweist zum mindesten, daß, wenn der Fall überhaupt eintritt, nach allgemeiner Überzeugung die substanzielle Form im Menschen sich auf diese Weise offenbart. Damit ist die Definition « animal rationale » schon als die vollkommenste von allen, die dem Menschen für irgend etwas auf Erden möglich sind, anerkannt. Das muß selbst *Froebes* zugeben¹, nach dem es überhaupt keine vollkommene Wesensdefinition von physischen Dingen gibt, sondern nur von selbstkonstruierten Begriffen². Denn eine vollkommene Wesensdefinition muß uns eine vollständige Kenntnis des zu bestimmenden Gegenstandes geben. Das aber ist nach *Froebes* nur bei apriorischen Begriffen möglich. Auch der Definition « animal rationale » glaubt er die von einer Wesensdefinition geforderte Vollkommenheit abstreiten zu müssen, weil sie, wie *Mill* an ihr aussetzt, den Menschen nur von allen existierenden Arten unterscheidet, nicht aber von allen möglichen. Denn es sei wenigstens wahrscheinlich, daß Gott auch animalia rationalia erschaffen könnte, die von den tatsächlich existierenden körperlich gleichsehr verschieden wären wie die Tierarten sich voneinander

¹ Tractatus logicae formalis. Romae 1940, 85: « Exemplum semper allatum est 'homo est animal rationale'. Similiter passim logici ». Seite 86: « In omnibus reliquis casibus typorum naturalium excepto homine definitio essentialis statui nequit: sic non novimus differentiam essentialem leonis et equi ».

² A. a. O. 90: « Apparet enim, definitionem essentialem perfectam solum in conceptibus, quos ipsi construximus locum habere, hinc generaliter applicari non posse, sed solum in forma approximativa ». S. 91: « Definitio perfecta illa vocatur, quae dat completam notionem rei; ut talis agnoscitur definitio essentialis. Ut vidimus hoc solum valet pro conceptibus aprioristicis in scientiis deductivis, pro mathematica, mechanica etc.; non autem pro rebus naturalibus empirice inquirendis, quas sola observatione in suis proprietatibus cognoscimus » « In re naturali autem perfecta definitio possibilis non est; solum observatione lenta et semper incompleta proprietates deteguntur ».

unterscheiden. Sobald das aber auch nur möglich ist, hört die Definition « animal rationale » auf, die *differentia specifica* auszudrücken, und ist sie dann nicht wesentlich vollkommener als die von Hund und Katze¹. Und wir müssen dann für immer darauf verzichten, unsere Frage « Was ist der Mensch ? » mit einer Wesensdefinition beantworten zu können. In diesem Falle ist der Mensch noch etwas mehr als ein animal rationale. Denn wie der hl. Thomas in seiner bereits genannten Schrift *De ente et essentia* bemerkt, kommt jede Vermehrung der Arten durch Hinzufügung eines unterscheidenden Merkmals zustande². Wir pflegen zwar das Tier im allgemeinen so zu definieren, als ob es sich vom Menschen nur durch das Fehlen der *rationalitas* unterscheidet. Aber das tun wir nur, weil wir das positive Merkmal, das auch bei ihm zu der Gattung « animal » hinzutritt, nicht kennen³. Damit also mehrere Arten von Vernunftwesen möglich wären, müßte die Vernünftigkeit noch durch weitere Wesensmerkmale spezifiziert werden können. Mein verehrter Lehrer P. Jos. Gredt hat sich mit dieser Frage noch kurz vor seinem Tode befaßt und zu diesem Zweck besonders untersucht, ob es mehrere Arten von rationalem Erkennen geben könne⁴. Dazu wäre erfordert, daß Begriff, Urteil und Schluß auf spezifisch verschiedene Weisen gebildet werden können. Das aber ist nicht möglich, weil die Gesetze über das Entstehen der geistigen Erkenntnisse aus den sinnlichen, organgebundenen weder einen Abstrich noch einen Zusatz gestatten.

¹ A. a. O. 86 : « Et vere probabile non est, Deum non etiam animalia rationalia creare potuisse, aut forte immo aliis temporibus aut in aliis partibus mundi creasse, quae in natura sua corporea aequae inter se differrent, ac species brutorum valde diversae. Tunc eodem iure sicuti bruta etiam entia rationalia secundum speciem, forte etiam secundum genera et familias divideremus, si nobis notae essent. Ideo impossibilitas statuendi definitionem essentialem in speciebus empiricis etiam ad hominem extendenda est. Definitio hominis clare et certe eum distinguit ab omnibus speciebus existentibus nobis notis, non autem ab omnibus speciebus possibilibus ».

² Kap. V : « Impossibile est ut fiat plurificatio alicuius, nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis ; vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum : sicut, si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato, ex ipsa sua separatione ». Vgl. *Caietanus*, In *De ente et essentia*. Edit. Laurent n. 91.

³ *Thomas*, C. G. I 54 : « In homine [intellectus humanus] accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas ».

⁴ *Gredt*, *De specifica indivisibilitate speciei humanae*, in : *Acta Pontif. Academiae Romanae*. Taurini-Romae 1938. Vol. V, 163-168.

Die Berufung auf die Mannigfaltigkeit der Arten in der Tierwelt beweist deshalb nichts, weil das Tier anders spezifiziert wird als der Mensch. Das Tier gehört ganz zu den körperlichen Substanzen, von denen so viele Gattungen und Arten möglich sind, als wesentlich verschiedene substanzuelle Formen *aus* dem Stoffe entstehen können. Der Mensch dagegen hat eine substanzuelle Form, die nicht aus dem Stoffe entsteht, sondern zu den *geistigen* Substanzen gehört und darum auch nach Weise dieser spezifiziert wird. Die geistigen Substanzen aber unterscheiden sich voneinander durch den Grad ihrer Immaterialität oder Überstofflichkeit. Bei allen geistigen Substanzen außer der menschlichen Seele ist diese Überstofflichkeit so absolut, daß sie jede Verbindung mit dem Stoffe zu einer Wesenheit ausschließt. Die menschliche Seele ist zwar dazu fähig, sie ist sogar innerlich auf eine solche Verbindung hingeordnet, aber auch sie hat schon eine Geistigkeit, auf Grund derer sie nicht bloß über ihre Stoffverbundenheit hinaus weiterexistiert, sondern selbst während derselben Akte des Erkennens und des Wollens setzt, zu denen sie kein körperliches Organ benötigt. Daher wird bei ihr zwischen subjektiver und objektiver Abhängigkeit vom Stoffe unterschieden. Mit der ersten ist die Abhängigkeit der sinnlichen Seelenvermögen von einem körperlichen Organ gemeint, mit der zweiten dagegen nur die Abhängigkeit der geistigen Seelenvermögen von der Materiallieferung durch die organgebundenen sinnlichen Vermögen. Die erste Art von Abhängigkeit ist mit der Natur geistiger Seelenvermögen unvereinbar. Dagegen ist die objektive Abhängigkeit für eine geistige Substanz, die zugleich substanzuelle Form einer körperlichen Substanz sein soll, unbedingt notwendig. Denn ohne sie fehlte jeder innere Zusammenhang zwischen Leib und Geistseele; diese wäre dann ein reiner Geist.

Nun hat aber die objektive Abhängigkeit unseres Verstandes von den Sinnen die Form einer Entwicklung von der einfachen Erfassung im Begriff zum Urteil und vom Urteil zum Schluß. Daher müssen wir fragen, ob es für eine geistige Substanz, die zugleich Wesensform einer körperlichen Substanz ist, noch eine andere *natürliche* Form des Erkennens geben kann, als die mittels der angegebenen Entwicklung. Auf die so gestellte Frage antwortet Gredt in dem genannten Artikel mit einem entschiedenen Nein. Denn eine solche objektive Abhängigkeit des menschlichen Intellektes von den Sinnen macht es zunächst notwendig, daß der Übergang von der sinnlichen Wahrnehmung zu einer geistigen Wesenserfassung der Dinge mittels einer Abstraktion zu-

stande kommt. Der Grund hierfür ist ein doppelter : Da nämlich auch die Sinne keine angeborenen Erkenntnisse haben, muß sich das Objekt ihnen durch Einprägung eines besonderen Erkenntnisbildes offenbaren. Die Selbstoffenbarung der körperlichen Dinge leidet aber an einer doppelten Unvollkommenheit. Die eine liegt darin, daß sich die körperlichen Eigenschaften den Sinnen niemals einzeln, sondern immer nur in konkreter Verbundenheit zeigen. So sehen wir immer nur ausgedehnte Farbe. Und doch ist die Farbe etwas ganz anderes als die Ausdehnung. Schon das macht es notwendig, daß unserem Verstandeserkennen, das ja wesentlich auf die Washeit der Dinge gerichtet ist, immer eine Abstraktion vorausgehen muß, darin bestehend, daß von den in der Sinneserkenntnis konkret oder miteinander verbunden wahrgenommenen Wesenheiten eine abgelöst und allein zum Gegenstand des Erkennens gemacht wird.

Der andere Grund dafür, daß unser Verstandeserkennen mit einer Abstraktion beginnen muß, liegt in der Stofflichkeit seines eigentümlichen Gegenstandes. Daß nämlich unser Verstand seine Ideen notwendig mit Hilfe der Sinne erhält, bringt es mit sich, daß sein unmittelbarer eigentümlicher Gegenstand nur *körperliche* Wesenheiten sein können. Die körperlichen Wesenheiten aber haben ihre Individuation oder Vereinzelnung nicht von der Form allein, sondern von der Form in Abhängigkeit von dem mit derselben verbundenen Stoffe. Daher genügt es zur Erfassung einer körperlichen Einzelwesenheit nicht, die Form zu kennen, auf Grund derer sie einer bestimmten Art von Dingen angehört, z. B. ein Mensch ist, sondern es ist weiter erfordert, daß auch der Anteil des Stoffes an der Individuation miterfaßt wird. Diesen Beitrag des Stoffes an der Individuation aber kann kein Ding dem Menschen offenbaren, weil er rein passiv ist.

Diese zweite Unvollkommenheit erklärt, warum unsere Verstandesabstraktionen nicht nur in der Ablösung einer Wesenheit von den mit ihr in der sinnlichen Vorstellung konkret verbundenen anderen besteht, sondern auch in einem Weglassen von allen Einzelheitsmerkmalen. In ihr liegt der eigentliche Grund dafür, daß unsere Begriffe notwendig nur Allgemeinbegriffe sind.

Da auch das Dasein nicht zum Wesen der körperlichen Dinge gehört, muß unser Verstand zunächst auch von ihm abstrahieren. Andererseits begründet ein solches Entstehen unserer Begriffe in diesen trotz ihrer Abstraktheit eine innere Beziehung zu den Einzeldingen, von denen sie nur das allgemeine Wesen erfassen und wieder-

geben¹. Und gerade diese ihre innere Beziehung ist Ursache, daß unser Verstand, sobald er einen solchen abstrakten Begriff zum Gegenstand seines Nachdenkens macht, notwendig zu den konkreten Einzeldingen zurückkehrt, aus denen der Begriff gewonnen wurde. Auf diesem Umwege erkennt unser Verstand von den Einzeldingen wenigstens soviel, daß er weiß, unter welche Allgemeinbegriffe sie fallen.

Damit aber sind schon alle Vorbedingungen zu einer Urteilsbildung so vollkommen erfüllt, daß diese mit physischer Notwendigkeit erfolgt. Denn hat unser Verstand einmal erkannt, daß der Inhalt eines seiner Allgemeinbegriffe in einem bestimmten Einzelding existiert oder verwirklicht ist, dann kann er nicht anders als das Urteil fällen: das ist eines von den Dingen, die unter diesen Allgemeinbegriff fallen, z. B. das ist ein Mensch.

Es gibt aber noch einen zweiten Weg vom Begriff zum Urteil, der von unserem Verstand ebenso notwendig gegangen wird. Die mittels Abstraktion gewonnenen Begriffe offenbaren sich nämlich dem über sie reflektierenden oder zurückdenkenden Verstande von selbst zum Teil als einander inhaltlich identisch, zum Teil als einander entgegengesetzt. Auch diese Erkenntnis führt unseren Verstand unwiderstehlich zum Bilden eines Urteils.

Auf diesem zweiten Wege kommt unser Verstand gleichnotwendig auch zum Schlußfolgern. Denn indem er seine Begriffe miteinander vergleicht, erkennt er auch ihre Über- und Unterordnung. In dieser Erkenntnis aber liegen schon wurzelhaft sowohl die absteigenden als die aufsteigenden Schlüsse.

So sehen wir, daß unsere Form rationalen Erkennens, die durch ihren Weg vom Begriff zum Urteil und vom Urteil zum Schluß gekennzeichnet ist, nicht bloß eine neben anderen mögliche ist, sondern daß es für eine Seele, die in ihren geistigen Funktionen vom Körper objektiv abhängt, nur diese eine Form geben kann. Ist dem aber so, dann kann es auch nur eine Art solcher Seelen geben. Selbst wenn Gott Menschen schüfe, denen einer von unseren fünf Sinnen fehlte, oder solche, die chemisch anders zusammengesetzt wären und in klimatischen Verhältnissen leben könnten, die für uns tödlich sind, könnte es sich nur um innerspezifische Unterschiede handeln, ähnlich wie bei

¹ Vgl. *Gredt Jos.*, Das Körperwesen im Einzelding und im menschlichen Verstande, in: « *Divus Thomas* » 1938, 257-264.

der Verschiedenheit der beiden Geschlechter oder der Rassen, nicht aber um eine neue Art im eigentlichen Sinne des Wortes.

Die ganz einzigartige Definierbarkeit des Menschen ist also darin begründet, daß in ihm die substanzielle Form zugleich eine geistige Substanz ist, und er deshalb sowohl von unten nach oben als von oben nach unten bestimmt werden kann und muß¹. Die untermenschlichen Dinge werden von uns nur von unten nach oben bestimmt. So nützt es dem Mineralogen kaum etwas für die Bestimmung einer Steinart, Botanik und Zoologie zu kennen, dagegen können mineralogische und botanische Kenntnisse dem Zoologen helfen, die Eigenart eines Tieres genauer zu bestimmen. Um das vegetative Leben des Menschen recht zu verstehen, muß man auch etwas von den anorganischen Substanzen wissen; zum Verstehen des sensitiven Lebens im Menschen ist auch die Kenntnis seines vegetativen Lebens vorausgesetzt, und sein geistiges Leben ist nur zu verstehen, wenn man beachtet, daß dasselbe wesentlich zusammenhängt sowohl mit dem vegetativen als dem sensitiven Leben. Aber diese Bestimmung des Menschen von unten nach oben genügt nicht. Weil seine Seele zugleich eine geistige Substanz ist, muß er auch von oben nach unten bestimmt werden. Und das geschieht, indem seine Seele genau von den reinen Geistern unterschieden wird².

Beide Weisen des Bestimmens finden sich in der Definition « animal rationale » auf das beste vereinigt. Die Bestimmung des Menschen von unten nach oben endigt in dem Beiwort « rationale ». Denn wie Cajetan

¹ *Thomas*, C. G. II 68: « Anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma ». Vgl. C. G. II 81. — *Joannes Quidort*, *Correctorium Corruptorii* « circa ». Edit. J. P. Müller in: *Studia Anselmiana*. Fasc. 12/13. Rom 1941, 176: « Non est inconueniens, quod anima det esse corporeum et esse quodammodo spirituale. Quia licet sit forma spiritualis, tamen continet virtualiter omnes alias formas priores et imperfectas, et ideo continet formam corporeitatis, quae dat esse corporale, et ultra eam dat esse spirituale. Hoc etiam praecipue ei conuenit in quantum est medium in confinio substantiarum spiritualium separatarum et substantiarum coporalium. Et ideo participat aliquid ab utroque extremo, ut sit forma spiritualis et forma corporalis saltem virtute ».

² *Thomas*, *De anima*, a. 7: « In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia; et inde est quod primae species sunt imperfectiores; posteriores vero perfectiores, et per additionem se habentes ad primas... In substantiis vero immaterialibus ordo graduum diversarum specierum attenditur non quidem secundum comparisonem ad materiam, quam non habent, sed secundum comparisonem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum ».

in seinem Kommentar zu *De ente et essentia* ausführt, nimmt die Bestimmung einer körperlichen Substanz in dem Grade an Vollkommenheit zu, in dem sie deren letztem zum Existieren erforderlichen Wesensmerkmal nahekommmt¹. Nun liegt aber dieses letzte, den Menschen von jeder anderen körperlichen Substanz unterscheidende Wesensmerkmal in seiner rationalitas. Durch diese wird er zwar nicht aus der Körperwelt herausgehoben, wohl aber an deren Spitze gestellt. Sie gibt ihm seine eigentliche menschliche Würde, und in dem Maße, in dem er ihr entsprechend lebt, lebt er menschenwürdig. Daher schämt sich der Mensch, sooft er gestehen muß, daß er unvernünftig gewesen sei. Umgekehrt wird er durch seine animalitas nicht ganz seiner Zugehörigkeit zur Welt der Geister beraubt, sondern nur auf die unterste Stufe derselben herabgesetzt².

Man hat schon geglaubt, es genüge doch, den Menschen als *ens rationale* zu definieren, denn der Mensch sei ja das einzige vernünftige Seiende. Allein schon Aristoteles hat den Grund angegeben, warum der Seinsbegriff in keine Definition aufgenommen werden soll³. *Ens*

¹ Edit. Laurent. Taurini 1934, 212: « Inter praedicata quidditativa supradicta talis est ordo quod tanto unumquodque est actualius quo appropinquat ad esse, et tanto est potentialius quo remotius est ab esse ».

² *Max Scheler* hat geglaubt, das den Menschen von jedem anderen Lebewesen unterscheidende Merkmal am besten mit dem Worte « Geist » bezeichnen zu können. So schreibt er in seinem Buche « Die Stellung des Menschen im Kosmos » (Darmstadt 1928, 43): « Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist ein allem Leben überhaupt entgegengesetztes Prinzip, das man als solches überhaupt nicht auf die 'natürliche Lebensentwicklung' zurückführen kann, sondern das, wenn auf etwas, *nur* auf den obersten Grund der Dinge selbst zurückfällt ... auf denselben Grund also, dessen Teil-Manifestation auch das 'Leben' ist. Schon die Griechen behaupteten ein solches Prinzip und nannten es 'Vernunft'. Wir wollen lieber ein umfassenderes Wort für jenes gebrauchen, ein Wort, das wohl den Begriff der Vernunft mitumfaßt, aber neben dem Ideendenken auch eine bestimmte Art der Anschauung von Urphänomenen oder Wesensgehalten, ferner eine bestimmte Klasse noch zu charakterisierender emotionaler und volitiver Akte, z. B. Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht usw., mitumfaßt: das Wort *Geist* ». Allein setzt man an Stelle von « rationale » das Wort « Geist », dann wird die Definition von Mensch sofort nicht nur undeutlich, sondern auch unklar; denn es ist dann nicht mehr ausgedrückt, wie sich der Mensch vom reinen Geist unterscheidet. Das Adjektiv « rationale » wird zwar in erster Linie von der menschlichen Vernunft ausgesagt, aber auch beim Wort « Geist » denken wir vor allem an ein erkennendes Wesen. Der Inhalt beider Worte wird uns erst offenbar, wenn wir in die Eigenart der menschlichen Geistigkeit tiefer eindringen, indem wir die in ihr begründeten übrigen Eigenschaften des Menschen aus ihr zu verstehen suchen. Diesen Versuch wollen wir im folgenden machen.

³ Met. VIII 1045 b 3.

besagt, *daß* etwas ist, nicht aber, *was* es ist¹. Auch die übrigen scholastischen Transzendentalien, die in dem Merkwort « verbau » zusammengefaßt sind, leisten beim Definieren keine Dienste, weil sie nur ganz allgemeine Seinsmerkmale bezeichnen. In anderen Definitionen mag es hingehen, wenn nur eine entferntere Gattung und die *differentia specifica* angegeben werden, weil die nähere Gattung leicht erschlossen werden kann. So ist in der bekannten Definition von Klugheit « *recta ratio agibilium* » nicht ausdrücklich gesagt, daß hier die *ratio practica* gemeint ist, aber das versteht sich aus der *differentia specifica* von selbst. Eine Definition des Menschen, in der nur ein *genus remotum* angegeben wäre, z. B. « *animatum* », hätte eine empfindliche Lücke. Denn die Verbindung « *animatum rationale* » ergäbe noch keinen deutlichen Begriff, weil auch die Pflanze beseelt ist und daher die Frage unbeantwortet bliebe, ob es auch einen Menschen ohne sinnliches Leben geben könne. Nur die Definition « *animal rationale* » verschafft uns einen *conceptus distinctus*, einen deutlichen Begriff vom Menschen.

Seit Cartesius hat man die Substanzen unterschieden in *res extensas* und *res cogitantes*. Daher haben die einen den Menschen behandelt, als sei er nur eine *res extensa*, die anderen dagegen, als sei er nur eine *res cogitans*. So sind in der neueren Psychologie zwei Richtungen entstanden, die heute beide als extrem und verkehrt erkannt sind. Als *animal* ist der Mensch eine *res extensa*, als *rationalis* dagegen eine *res cogitans*. Hätte man die Definition « *animal rationale* » festgehalten, dann wäre man weder in das eine noch in das andere Extrem gefallen.

Definitionen können nicht bewiesen werden², weil sie nur zusammengesetzte Begriffe sind und darum keine logischen Wahrheiten bezeichnen. Andererseits sind sie auch keine einfachen Intuitionen, die unmittelbar aus der sinnlichen Wahrnehmung gewonnen werden, sondern sie setzen zuweilen schon ein langes diskursives Denken voraus. Denn unser

¹ *Caietanus*, In *De ente et essentia*. Edit. Laurent 90 : « *Quia ens importat aliquo modo ipsum esse quod pertinet ad quaestionem an est, et non ad quaestionem quid est, ideo a praedicatis quiditativis aliquo modo declinat* ».

² Vgl. *Thomas*, In *Post. anal. lib. II c. III lect. 2* : « *Utrum definitio significans quod quid est possit demonstrari* ». — *Jos. de Tonquédec* schreibt über die Definition in seinem Buche « *La critique de la connaissance* » (Paris 1929, 323) mit Recht : « *Elle laisse hors de compte le fait, la vérité, t'ôti, que celle-ci prétend établir ; elle se présente, non comme une proposition, pareille à celle qui conclut le syllogisme, mais comme une simple appréhension de l'esprit : son contenu ne comprend que les éléments coordonnés de l'essence : il est donc tout différent du terme auquel aboutit la démonstration* ».

menschliches Erkennen fängt ja in jedem einzelnen Falle mit dem ganz allgemeinen Seinsbegriff an und muß dann das ganze Prädikament der Substanz durchlaufen, ehe es bis zum Artbegriff kommt. Die Erkenntnisquelle bleibt dabei immer die sinnliche Erfahrung¹, und das Mittel, aus dieser die Definitionen zu gewinnen, ist in allen Fällen die Abstraktion des tätigen Intellectes von den Phantasiebildern². Auf diese Weise kommen wir auch zu der Definition des Menschen. Dabei ist jedoch die Erkenntnis, was ein animal rationale ist, wohl auseinanderzuhalten von der anderen, daß der Mensch ein animal rationale ist. Diese zweite setzt die erste voraus. Denn die zweite ist schon ein Urteil, die erste dagegen noch nicht. Um nämlich den Satz bilden zu können: der Mensch ist ein animal rationale, muß man schon wissen, was mit dem animal rationale gesagt sein soll. Die zweite wird induktiv-deduktiv bewiesen, die erste dagegen durch weitere Entfaltung des Seinsbegriffes gewonnen. Denn Aufgabe des Beweises, sowohl des induktiven als des deduktiven, ist es nicht, neue Begriffe zu finden, sondern neue *Wahrheiten*, die nur in einem Urteil sein können. Daher müssen die Begriffe auf anderem Wege gewonnen werden, und dieser andere Weg kann kein anderer sein als der, auf dem wir zu den ersten Begriffen kommen, nur mit dem Unterschied, daß er etwas länger ist. Man stellt sich nämlich das Verhältnis von Begriff und Urteil zu äußerlich vor, wenn man glaubt, während der Urteilsbildung und des schlußfolgernden Denkens ruhe das Begriffsbilden. Gerade durch die zweite und die dritte Funktion wird der Verstand förmlich gezwungen, aus dem Material der sinnlichen Erfahrung immer neue Begriffe zu abstrahieren.

Daraus erklärt sich die Doppelseitigkeit aller Definitionen. Wir haben die Definitionen oben mit den Briefadressen verglichen, die auch gewisse Kenntnisse voraussetzen. Alle scholastischen Definitionen sagen nur dem etwas, der die Transsubjektivität unserer Erkenntniswelt anerkennt. So wird ein Idealist mit unserer Definition vom

¹ *Thomas*, Ver. 12, 3 ad 2: « Quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus ».

² *Thomas*, De anima a. 7 ad 1: « Species autem intelligibiles quibus animae intelligunt, sunt a phantasmatis abstractae; et ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus angeli intelligunt, quae sunt innatae... Unde et intelligere hominis et angeli non est eiusdem speciei. Ex hac differentia provenit quod angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu; quae necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus in essentias rerum, quae non subiacent sensui ».

Menschen kaum viel anzufangen wissen. Die zweite Voraussetzung aller scholastischen Wesensdefinitionen ist, daß unser Verstandeserkennen mit dem Allgemeinen beginnt und das Besondere erst allmählich erkannt wird, obwohl dieses ontologisch früher ist, ja allein existiert. Daher haben selbst die Scholastiker, die das Formalobjekt des menschlichen Intellektes mit Skotus und Suarez in das Einzelding verlegen, bei ihrer Erklärung solcher Wesensdefinitionen unüberwindliche Schwierigkeiten. Die scholastische Definitionsweise ist nur zu verstehen, wenn man die Auffassung der Alten von den Zusammenhängen aller Dinge beachtet¹. So weit sich die klassischen Vertreter der immerwährenden Philosophie von jedem Monismus und Pantheismus fernzuhalten suchten, so kam doch keiner von ihnen jemals auf den Gedanken, sich zu einem Spezialisten auszubilden. Die Neueren möchten jedes Ding für sich allein erforschen, die Alten dagegen wollten das Einzelne aus dem Ganzen erklären. Für die Alten war selbst der Mensch nur ein Teil des ganzen Universums²; in den modernen Anthropologien wird er so isoliert behandelt, als sei er allein auf der Welt oder, wenn es noch etwas anderes gibt, als sei dieses nur vom Menschen aus zu verstehen.

Die Wissenschaften werden von Aristoteles eingeteilt in Tatsachenswissenschaften und Warumwissenschaften. Wie die Namen schon ausdrücken, weisen die ersten nur die Tatsachen auf, und wenn sie auch eine Begründung derselben geben, so ist das nur eine allgemeine und entferntere. Die Warumwissenschaften gehen streng deduktiv und apriorisch vor, indem sie aus ihrem Subjekt dessen Eigentümlichkeiten ableiten. Als Mittelbegriff ihrer Syllogismen dient ihnen dabei die Definition ihres Subjekts. Daraus erhellt, daß eine Definition um so größeren Wert hat, je mehr Eigenschaften sich mittels ihrer aus ihrem Subjekt ableiten und erklären lassen. Sehen wir daher zu, welche Dienste uns die Definition « animal rationale » bei der weiteren Beantwortung unserer Frage « Was ist der Mensch ? » zu leisten vermag.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich bemerkt, daß es uns hier nicht darum zu tun ist, neue Tatsachen aufzudecken,

¹ *Thomas*, Ver. 16, 1 : « Divina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum ; naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo ; unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans ».

² Vgl. *Thomas*, C. G. III 81 : De ordinatione hominum ad invicem et ad alia.

das ist Aufgabe der von den Scholastikern genannten *scientiae quia*, sondern nur um die *Begründung* der auf anderem Wege festgestellten Tatsachen.

Alles was den Menschen bezüglich seiner selbst bewegt, faßt man gegenwärtig gerne in die drei großen Fragen zusammen. Was kann ich wissen ? Was soll ich tun ? Was darf ich hoffen ? ¹ Daher wollen wir das Folgende nach ihnen einteilen.

Was kann ich wissen ?

Radix cognitionis est immaterialitas ², die Wurzel alles Wissens ist die Überstofflichkeit. Daher richtet sich der Grad aller Erkenntnisfähigkeit nach dem Maße, in dem das erkennende Subjekt über die Materie hinausragt. Diese das Erkennen ermöglichende Überstofflichkeit beginnt schon bei den niedrigsten Tierarten und nimmt beständig zu, bis sie in Gott ihre höchste Vollendung erreicht. Gott ist das ens immaterialissimum, und darum auch das vollkommenste aller erkennenden Wesen.

Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen entspricht ganz seiner wesentlichen Zusammensetzung aus Leib und Geistseele, wie sie in der Definition « animal rationale » ausgesprochen ist. Denn als animal ist der Mensch ein Sinnenwesen, und als solches sinnlich erkennend. Wie nämlich der Mensch als Körperwesen alle Eigenschaften eines Körpers hat, so muß er als animal auch alles haben, was zur Natur eines Sinnenwesens gehört. Aber wie er als beseelter Körper außer den jedem Körper zukommenden Beschaffenheiten noch solche hat, die nur ein *beseelter* besitzen kann, so besagt auch das « rationale » in seiner Definition, daß er noch etwas mehr ist als *bloß* ein Sinnenwesen, und daher auch zu höheren Erkenntnissen befähigt ist als das reine Sinnenwesen. Es bleibt also nur die Frage, in welchem Verhältnis das sinnliche und das rationale Erkennen im Menschen zueinander stehen. Aus der Erfahrung und mittels der Induktion läßt sich unschwer zeigen, daß unser geistiges Erkennen nicht nur immer von einer sinnlichen Wahrnehmung und einem Phantasiebild seinen Anfang nimmt, sondern auch wenigstens von der sinnlichen Vorstellung des Wortes beständig begleitet ist. Aber auch das kann nicht anders sein, wenn die Definition « animal

¹ Vgl. *Hartmann Nic.*, Ethik, Berlin und Leipzig 1926, I und *Wenzl Al.*, Philosophie als Weg. Leipzig 1939, VII.

² Vgl. *Gredt*, Elementa n. 463.

rationale » wirklich richtig ist. Agere sequitur esse, alles Handeln folgt notwendig dem Sein. So wie ein jedes Ding ist, muß es auch tätig sein. Ist also der Mensch ein sinnlich-geistiges Wesen, dann muß auch sein Erkennen sinnlich-geistig sein. Das aber äußert sich gerade in seiner *rationalitas*. Denn weder das Tier noch der reine Geist erkennt eines aus dem anderen, sondern nur eines mittels des anderen. Das Tier nicht, weil nur ein Geist das Verhältnis von Grund und Folge zu erfassen vermag, und der reine Geist nicht, weil er sich selbst unmittelbar und alles andere nur so weit erkennt, als er es wirkursächlich in sich hat oder Gott es ihm durch eingegossene Ideen offenbart¹.

In Beantwortung der Frage nach der Weise eines aus dem anderen zu erkennen, unterscheidet der hl. Thomas² zwischen Wesenserkenntnis und einfacher Tatsachenerkenntnis. Beide teilt er in drei Arten ein. Die Wesenserkenntnis wird gewonnen entweder durch Abstraktion oder durch Erfassen eines Ursächlichkeitsverhältnisses. Dieses aber ist entweder ein wirkursächliches oder ein zweckursächliches. Liegt ein wirkursächliches Verhältnis vor, dann sind wieder zwei Fälle möglich. Entspricht die Wirkung ihrer Ursache, wie das bei den sogenannten univoken Ursachen zutrifft, dann erkennen wir aus den sinnlich wahrnehmbaren Wirkungen das *Wesen* der Wirkursachen; entsprechen dagegen die Wirkungen nicht ganz ihrer Ursache, wie das bei Gott der Fall ist, dann können wir aus ihnen nur das *Daß* der Ursache erkennen. Zweckursächlich erkennt unser Verstand eines aus dem anderen dann, wenn uns die Natur eines Dinges, z. B. eines Hammers, aus seiner Brauchbarkeit für die Erreichung eines bestimmten Zweckes offenbar wird.

An Tatsachen erkennt unser Verstand vor allem das, was die Sinne wahrnehmen, sodann das, was Ursache von etwas Sinnenfälligem ist und deshalb von diesem angezeigt wird, wie das Feuer durch den von ihm verursachten Rauch, und endlich, was uns mittels der Reflexion über unsere seelischen Akte zum Bewußtsein kommt.

Das Erkennen unseres Verstandes mittels Erfassung eines Ursächlichkeitsverhältnisses setzt die Abstraktion voraus. Denn könnte unser Verstand nicht abstrahieren, dann könnte er auch nicht zwischen Grund und Folge, Ursache und Wirkung unterscheiden, und bliebe er darum an dem haften, was die Sinne vorstellen. Während der reine Geist Ursache und Wirkung, Grund und Folge in dem gleichen Akt

¹ Vgl. a. a. O. n. 471.

² III Dist. 23, 1 a. 2.

erkennt, bringt die Abhängigkeit des menschlichen Verstandes von der Materiallieferung der Sinne es mit sich, daß er solche Zusammenhänge nur *erschließen* kann. Im Vergleich zum bloßen Abstrahieren ist das schlußfolgernde Erkennen die weit vollkommene Form. Daher ist nicht jene, sondern diese Weise des Erkennens in die Definition des Menschen aufgenommen. Denn unter animal rationale ist in erster Linie ein schlußfolgerndes Wesen verstanden. Aus dieser zweiten Form des Erkennens erklärt sich auch der große Reichtum der dem Menschen möglichen Erkenntnisse, an den das Tier trotz seiner zum Teil schärferen Sinne bei weitem nicht heranreicht. So ist in ihr besonders die Fähigkeit des Menschen begründet, die Zusammenhänge in der Welt zu erkennen und sich von dieser ein Gesamtbild zu machen. Auf dieselbe Weise steigt der Mensch von der Welt zu Gott als der ersten Ursache und zugleich als dem Endziel aller Dinge auf. In seiner Stellung zur Welt erkennt der Mensch ohne große Mühe zwei Seiten: nach der einen ist er so in die Natur mit ihren unabänderlichen Gesetzen hineingestellt, daß er im Widerstreit mit ihr gewiß unterliegt; auf der anderen Seite ist er aber zugleich in der Lage, sich geistig jederzeit über sie zu erheben und sich dieselbe dienstbar zu machen. Das erste hat seinen Grund in der animalitas, und das zweite in der rationalitas.

Die Fähigkeit, sich mittels seiner Umwelt selbst zu vervollkommen, beginnt schon bei der Pflanze, und nimmt bei den Tieren immer höhere Formen an. Aber so bewundernswert der Instinkt in manchen Tieren auch sein mag, so überragt doch der Mensch kraft seines Geistes, der ihn befähigt, schlußfolgernd zu denken, alle himmelhoch. Ungeachtet aller Hindernisse, die ihm dabei in den Weg treten, weiß der Mensch sich immer mehr zum Herrn der Erde zu machen. Und nicht bloß das, er erkennt auch ganz klar, daß das sein ihm von Gott gegebener Beruf ist. Denn er braucht diese Herrschaft, um sich sittlich zu vervollkommen. Kultur ist noch keine Sittlichkeit, aber zwischen ihr und dieser besteht ein enges Wechselverhältnis¹.

In der Frage, wie der Mensch zur Herrschaft über die Welt gelangt, ob frei oder unfrei, bekämpfen sich seit Jahrhunderten die beiden Richtungen des absoluten Determinismus und des ebenso absoluten Indeterminismus. Während die Vertreter der ersten Richtung die rationalitas im Menschen zu sehr außer acht lassen, berücksichtigen die Indeterministen zu wenig, daß der Mensch kein reiner Geist ist,

¹ Vgl. *Thiel*, Kultur und Sittlichkeit, in: « Divus Thomas » 1941, 49-74.

sondern auch ein Sinnenwesen. Nur die Definition « animal rationale » hilft uns, in dieser schwierigen Frage die rechte Mitte finden.

Unter allen Naturtrieben nimmt der Selbsterhaltungstrieb die erste Stelle ein. Aristoteles bezeichnet ihn als das jedem Geschöpf innewohnende Streben, der Gottheit, die ja wesentlich ewig ist, möglichst ähnlich zu werden¹. Die anorganischen Substanzen suchen sich in ihrer individuellen Existenz zu erhalten; daher leisten sie jedem, der diese angreift, nach Kräften Widerstand. Die Lebewesen haben als Einzeldinge alle nur ein verhältnismäßig kurzes Dasein. Das kommt von dem labilen Gleichgewicht, durch das sie sich in erster Linie von den anorganischen Substanzen unterscheiden. Auch sie suchen ihr individuelles Dasein möglichst lange zu erhalten; aber schon bei der Pflanze erscheint der Selbsterhaltungstrieb dem Drang nach Fortpflanzung untergeordnet. Dieser Drang, Samen hervorzubringen, aus dem neue Lebewesen der gleichen Art entstehen, ist bei der Pflanze so stark, daß der Stagirite meint, man könne die Pflanze geradezu als ein sich fortpflanzendes Wesen definieren. Auch im Tier ist noch die ganze Entwicklung auf die Fortpflanzung der Art hingeeordnet. Erst beim Menschen wird es anders. Ihm stellt sich weder die Erhaltung seines Lebens, wie er es in der Verbindung von Leib und Seele lebt, noch auch die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes als Höchstwert dar, sondern durch tieferes Eindringen in sein Wesen erkennt er, daß er zu einer höheren Form von Unsterblichkeit berufen ist. Die Verbindung der menschlichen Seele mit dem Leibe ist zwar durchaus natürlich, so daß es, wie der hl. Thomas lehrt, gar nicht passend gewesen wäre, die Seele ohne den Leib zu erschaffen². Aber diese Verbindung der Seele mit dem Leibe ist für den Menschen zum Weiterleben nicht notwendig. Auch ohne übernatürliche Offenbarung weiß er, daß für ihn mit dem Tode nicht alles zu Ende ist, sondern daß dann die eigentliche Unsterblichkeit erst anfängt. Denn so wie einer in dieses andere Leben eintritt, wird er in Ewigkeit bleiben. Der Gute bleibt dann ohne Ende gut, der Böse dagegen für immer schlecht. Denn braucht die Seele den Leib auch nicht zum Weiterleben, so bedarf sie seiner doch, um sich in ihrem Lieben und Hassen umzustellen. Da nämlich der natürliche Weg dieser Umstellung über die

¹ De anima II 4, 415 a 26 ff.

² S. th. I 90, 4: « Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari ». Vgl. I 89, 1.

Sinne geht, kann die Seele im Jenseits nur das weiterlieben oder weiterhassen, was sie im letzten Augenblick ihrer Leibverbundenheit geliebt oder gehaßt hat¹. Diese Erkenntnis drängt uns die zweite große Lebensfrage auf :

Was soll ich tun ?

Wie unser Erkennen wesentlich auf das Wahre gerichtet ist, so hat unser ganzes Tun nur das Gute zum Ziel. Aber während ein Erkennen ohne Wahrheit ein innerer Widerspruch ist, bleibt das Tun auch dann ein wahres Tun, wenn es sein Ziel verfehlt. Daraus erklärt sich, warum unsere erste Frage lautete : Was *kann* ich wissen ?, die zweite dagegen lautet : Was *soll* ich tun ? Der Mensch kann gut und schlecht handeln, aber er *soll* nur gut handeln. So verlangt es nicht nur das Sittengesetz, sondern auch sein eigenes Glück. Denn der schlechte Mensch kann niemals wahrhaft glücklich sein. Doch wann handelt der Mensch wirklich gut und erfüllt er so das Sittengesetz ? Bei der Beantwortung dieser Frage muß man besonders beachten, daß « gut » einen relativen Sachverhalt bezeichnet. Denn was für den einen gut ist, gereicht einem anderen vielleicht zum großen Schaden. Aristoteles bestimmt das Gute als das, was alle begehren². Damit will er jedoch keineswegs sagen, daß jedes Gute von allen begehrt werde. Vielmehr nur, daß alle, sooft sie begehren, nur etwas begehren, was wirklich gut ist oder wenigstens gut zu sein scheint. Das führt zu der weiteren Frage, was denn jedem begehrenswert erscheint. Auf diese Frage antwortet der Stagirite, das hänge ganz von der Natur des einzelnen ab. Denn je nachdem einer beschaffen ist, erscheint ihm etwas begehrenswert oder nicht begehrenswert³. So erhalten wir schon den Anfang der gesuchten Antwort auf unsere Frage « Was soll ich tun ? » Was wir tun sollen, kann nichts anderes sein als das, was unserer menschlichen Natur entspricht und ihr darum begehrenswert erscheint⁴. Denn jedes andere Sollen legte dem Menschen die unerfüllbare Verpflichtung auf, sich selbst zu vernichten.

¹ Vgl. *Gredt*, Elementa n. 974 ff.

² Eth. I 1, 1094 a. 2.

³ Eth. III 7, 1114 a. 32.

⁴ *Thomas*, S. th. I-II 18, 5 : « Unicuique rei est bonum, quod convenit ei secundum formam, et malum, quod ei est praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione ».

Wollten wir nun alles im einzelnen aufzählen, was der menschlichen Natur entspricht und deshalb Gegenstand eines Sollens ist oder unter bestimmten Voraussetzungen werden kann, so kämen wir an kein Ende. Daher müssen wir uns mit der Angabe der allgemeinen Prinzipien begnügen, die aber, einmal klar erkannt, leicht auf die Einzelfälle anwendbar sind.

Durchweg wird als erstes Prinzip der sittlichen Ordnung der Satz aufgestellt : Das Gute ist zu tun, das Böse dagegen zu meiden. Nach dem Gesagten kann der Sinn dieses Satzes nur der sein, daß wir unter allen Umständen einzig das tun sollen, was unserer menschlichen Natur zuträglich ist. Eines Beweises bedarf das nicht ; dieser Satz ist ein unmittelbar einleuchtendes Axiom¹. Im Dunkeln läßt er nur, was denn der menschlichen Natur zuträglich ist. Bei dem Versuch, dieses Dunkel zu erhellen, leistet uns wieder die Definition « animal rationale » die besten Dienste. Als sicherstes Erkennungszeichen dessen, was der menschlichen Natur entspricht, wird von den Scholastikern mit Recht die Hinneigung aller Menschen zu etwas angesehen. Erscheint nämlich etwas allen Menschen ohne Ausnahme, also Menschen, die unter den verschiedensten äußeren Bedingungen leben, als begehrenswert, so kann das seinen Grund nur in der menschlichen Natur selbst haben. Die menschliche Natur muß dann von Gott selbst mit dieser Hinneigung geschaffen sein, und darum muß es für sie gut sein, derselben entsprechend zu handeln. Damit haben wir das Einteilungsprinzip aller Dinge gefunden, die der Mensch tun soll. Diese Dinge können keine andere Ordnung haben, als die der von Gott der menschlichen Natur eingepflanzten Neigungen. Diese aber werden vom hl. Thomas² in drei große Gruppen eingeteilt. Die erste Gruppe umfaßt alle Neigungen, die der Mensch mit jedem Seienden, also auch mit den anorganischen Dingen gemeinsam hat, und die sich auf die Erhaltung des eigenen Seins beziehen. Wir haben schon im vorausgehenden von diesem jedem Seienden innewohnenden Selbsterhaltungstrieb gesprochen. Die untermenschlichen Dinge können nicht anders als sich möglichst lange zu erhalten suchen und alles tun, was dieser Selbsterhaltung dienlich zu sein scheint. Der Mensch kann auch gegen dieses Gesetz handeln. Er tut das auch wirklich, wenn er aus Mangel an Selbst-

¹ Vgl. *Manser G. M.*, Das Naturrecht in seinem Wesen und seinen Hauptformen, in : « Divus Thomas » 1933, 369-396.

² S. th. I-II 94, 2.

beherrschung seiner Gesundheit schadet oder aus Überdruß sich sogar das Leben nimmt. Aber er *sollte* das unter keinen Umständen tun.

Die zweite Gruppe von Neigungen hat der Mensch nur mit den Lebewesen gemeinsam. Ihr Gegenstand ist alles, was der Vollkommnung des eigenen Organismus und besonders was der Fortpflanzung der Art förderlich ist. Aus ihr erkennt der Mensch sein Recht und seine Pflicht zum ehelichen Leben. Wenn der hl. Thomas sagt, diese Neigungen kämen dem Menschen zu, sofern er ein « animal » ist, so faßt er animal hier weiter im Sinne von animatum.

Die dritte Gruppe von angeborenen Neigungen sind dem Menschen spezifisch eigen. Denn sie haben ihre Wurzel in seiner rationalitas. Diese bringt es nämlich mit sich, daß der Mensch nicht nur außerordentlich bildungsfähig, sondern auch bildungsbedürftig ist. Wenn auch die einzelnen in der Wahl der Bildungsmittel weit auseinander gehen, so gibt es doch keinen gesunden Menschen, der gegen jede geistige Vervollkommnung gleichgültig wäre. Das ist schon deshalb unmöglich, weil jeder geistige Fortschritt dem Menschen einen unvergleichlichen Genuß bereitet.

Diese drei Gruppen von angeborenen Neigungen existieren aber im Menschen nicht einfach nebeneinander, sondern zum Teil verbinden sie sich zu kleineren oder größeren Einheiten; zum Teil stehen sie zueinander auch im Verhältnis der Unter- und Überordnung. Den ersten Fall haben wir z. B. beim sozialen Trieb des Menschen. Diese Hineigung aller zum Leben in einer Gesellschaft ist so stark, daß Exkommunikation und Einzelhaft allgemein als die schwersten Strafen angesehen und empfunden werden. Aber dieser soziale Trieb ist weder nur in der rationalitas des Menschen begründet, noch einzig in seiner animalitas, sondern in ihrer Verbindung. Ein Beispiel dafür, daß die verschiedenen angeborenen Neigungen einander unter- und übergeordnet sind, bieten uns schon die Pflanzen und die Tiere, in denen sich der Fortpflanzungstrieb zuweilen ganz offensichtlich stärker erweist als der der Selbsterhaltung. Im Menschen sind von Gott und der Natur alle Triebe auf den nach geistiger Vervollkommnung hingeeordnet. Nichts soll der Mensch so sehr, wie danach streben, ein vollkommener Mensch zu werden. Das aber wird er in dem Maße, in dem er sich geistig entwickelt. Dadurch erhalten die aus den übrigen angeborenen Neigungen erkennbaren Pflichten des Menschen eine gewisse Modifikation. Wie weit das geht, sehen wir am deutlichsten bei der Frage nach der Erlaubtheit des Zölibates. Obwohl die Menschen in

ihrer Gesamtheit naturgesetzlich auf das eheliche Leben hingebordnet sind, ist der einzelne doch durch sein Streben nach geistiger Vervollkommnung der Verpflichtung dazu so lange entbunden, als das Menschengeschlecht durch andere hinreichend fortgepflanzt wird¹.

Während die ganze Entwicklung in den untermenschlichen Dingen durch *physische* Gesetze geregelt ist, so daß es in ihnen nur ein Müssen gibt, hat der Mensch eine große Wahlfreiheit in der Bestimmung der Neigung, die er vor allem befriedigen möchte. Die vom Menschen getroffene Wahl kann sogar der gottgefälligen Naturordnung widerstreiten. Und was besonders auffällt, ist der innere Zwiespalt, unter dem jeder leidet. Wir stehen hier vor einem rein philosophisch unlösbaren Problem. Auf der einen Seite erkennen wir klar, daß das Sinnliche im Menschen bestimmt ist, dem Geistigen zu dienen; man denke nur an die Materiallieferung der Sinne an den Verstand; auf der anderen Seite aber leisten die animalischen Neigungen im Menschen dem geistigen einen ungeheuren Widerstand. Als Philosophen können wir nur die Vermutung aussprechen, daß die menschliche Natur einmal einen schweren Stoß erlitten hat, durch den sie für immer aus dem Gleichgewicht geraten ist. So wie der Mensch jetzt nun einmal ist, braucht er sein ganzes Leben, um dieses gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen und dem Rationalen den vollen Sieg über das Animalische zu erringen. In diesem Kampfe um die Herrschaft des Geistes über das Sinnliche liegt die sittliche Lebensaufgabe des Menschen auf Erden. Einziges Mittel zur Erfüllung dieser Aufgabe bilden die sittlichen Tugenden, deren Bestimmung nicht etwa ist, die animalischen oder sinnlichen Neigungen schlechthin auszurotten, vielmehr sie nur dem Geiste botmäßig zu machen. In neuester Zeit hat man den Geist einen « Widersacher » gescholten. Mit Unrecht. Wenn er mittels der sittlichen Tugenden die animalischen Instinkte beherrscht, so bedeutet das keine Unterdrückung derselben, sondern im Gegenteil eine Veredlung. Und das gleiche gilt auch von den intellektuellen Tugenden. Wie könnte z. B. die Weisheit ein Widersacher des Instinktes sein ?

Wie nicht alle das gleiche wissen können, so sollen auch nicht alle dasselbe tun. Daher braucht auch keiner alle Tugenden gleichnotwendig. Aristoteles unterscheidet in seiner Politik (III 3) zwischen einem guten Menschen (*ἄνθρωπος ἀγαθός*) und einem guten Bürger (*πολίτης σπουδαῖος*). Diese Unterscheidung hat sich auch der hl. Thomas zu

¹ Thomas, C. G. III 136 u. 137.

eigen gemacht, indem er zwischen der Klugheit des Untergebenen und der Klugheit des Fürsten als zwei wesentlich verschiedenen Arten von Tugend unterscheidet¹. Jeder Beruf verlangt vom Menschen besondere Tugendübungen. Und um vollkommen zu werden, genügt es, daß der Mensch die Tugenden übt, zu deren Übung ihm in seinem Beruf und Stand Gelegenheit geboten ist. Denn die sittlichen Tugenden unterscheiden sich von den rein intellektuellen dadurch, daß sie nicht, wie diese, den Menschen immer nur nach einer Seite vervollkommen, sondern daß jede von ihnen den ganzen Menschen veredelt. Daher ist es für den Menschen als solchen von untergeordneter Bedeutung, welchem Beruf er angehört und welche kulturelle Aufgabe er im Leben erfüllt. Die katholische Kirche feiert Heilige von jeder Begabung, aus jedem Stande und mit den verschiedensten Verdiensten um die Kultur. Alle diese Heiligen haben die richtige Antwort auf die Frage gefunden: Was soll ich tun? Und doch hat jeder von ihnen während seines Lebens etwas anderes getan.

Was darf ich hoffen?

Dante hat in seiner « Divina Commedia » der Hölle die Überschrift gegeben: *Lasciate ogni speranza voi ch'entrate*. Damit hat er die Hölle richtig als den Ort bezeichnet, an dem es nichts mehr zu erhoffen gibt. Auch im Himmel hört die Hoffnung auf, aber aus einem ganz anderen Grunde. Hier ist alles erfüllt, was immer ein Menschenherz begehren kann. So bleibt die Erde die einzige Heimstätte des Hoffens. Bis zu einem gewissen Grade findet sich die Hoffnung schon beim Tier, wenn es, statt zu fliehen, seinen Feind angreift. Im Menschen erhält die Hoffnung dadurch eine besondere Note, daß ihr Gegenstand nicht nur sinnenfällige Güter sein können, sondern auch rein geistige. Weil nämlich unser Verstand auch beim Erkennen der rein geistigen Güter von einem Phantasiebild begleitet ist, kann es nicht ausbleiben, daß im Menschen der Gegenstand der sinnlichen Leidenschaften, unter

¹ De virt. a. 9: « Non enim idem est bonum hominis in quantum est homo, et in quantum est civis: nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis, nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis; bonum autem hominis in quantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes ». Und a. 10: « Manifestum est quod aliquae operationes possent esse convenientes homini in quantum est homo, quae non essent convenientes ei secundum quod est civis ».

denen die Hoffnung eine hervorragende Rolle spielt, auch auf Geistiges ausgedehnt wird. Das aber hat zur Folge, daß der Mensch hier auf Erden in nichts seine volle Befriedigung findet. Denn weil der Gegenstand des menschlichen Intellektes das Seiende überhaupt ist, muß ihm alles, was durch die Sinne in ihn eingeht, nur als begrenzt gut erscheinen. Daraus erklärt sich, daß den ihm folgenden Willen nichts von dem, was hier auf Erden erreichbar ist, ganz befriedigt, sondern daß derselbe sich in einem fort nach etwas Besserem sehnt. Im Paradiese hatten unsere Stammeltern es doch gewiß gut. Und doch hatte die Schlange ihnen kaum in Aussicht gestellt, sie würden durch den Genuß der verbotenen Frucht werden wie Gott, als sie auch schon danach verlangten. Hätten unsere Stammeltern nicht zugleich die Hoffnung gehabt, dieses Ziel wirklich zu erreichen, dann wären sie gewiß der Versuchung nicht erlegen. Daraus ersehen wir, wie eng das Hoffen mit der Natur des Menschen zusammenhängt. Sowohl seine Sinne als sein Verstand zeigen ihm unablässig neue wirkliche oder scheinbare Möglichkeiten. Und irgend etwas zu hoffen, ist dem Menschen so unentbehrlich, daß das Gegenteil davon, die Verzweiflung, ihn zum Selbstmord führt.

Aber wie schon das Beispiel unserer Stammeltern genügend zeigt, kann sich der Mensch auch Hoffnungen hingeben, die nicht in Erfüllung gehen. Daher ist die Frage berechtigt: Was *darf* ich hoffen? Nicht jede unerfüllbare Hoffnung ist eine Sünde, aber jede unerfüllte Hoffnung vermindert das Glück, nach dem sich der Mensch mit allen Fasern seines Herzens sehnt. Damit haben wir den Maßstab gefunden, mittels dessen wir berechnen können, ob etwas vom Menschen erhofft werden darf oder nicht. Man wird diesen Maßstab vielleicht für zu subjektiv halten. Allein man bedenke, daß es nicht vom Menschen abhängt, ob etwas geeignet ist, ihn glücklich zu machen oder nicht. Die Bedürfnisse seines Herzens sind ihm von Gott eingepflanzt und daher nur Offenbarungen des göttlichen Gesetzgebers. Leider verstehen nicht alle diese Offenbarungen. Daher kommt es, daß zwar alle das Glück suchen, aber nur verhältnismäßig wenige es finden.

Über die Natur des wahren Glückes gibt es ungezählte Theorien. Nach dem Zeugnis des hl. Augustinus (Civ. Dei L. 19 c. 1 n. 1) hat schon *Marcus Varro* 288 mögliche Ansichten darüber ausgerechnet. Aus der Möglichkeit des Menschen, mittels seines Verstandes Gott als das einzige Seiende zu erkennen, in dem die ganze Fülle der Vollkommenheit wohnt, und das darum allein unendlich gut ist, läßt sich streng

beweisen, daß unser wahres Glück nur in Gott gelegen sein kann. Gott hat uns zwar erschaffen, damit wir auf dieser Erde leben, sie kultivieren und uns nützlich machen, aber er hat uns nicht für sie erschaffen, sondern für Sich. Er allein will unser letztes Ziel und wirkliches Glück sein.

Hat sich aber Gott zum einzigen den Menschen vollkommen beglückenden Gut gemacht, dann dürfen wir auch hoffen, Gott einmal besitzen zu können. Denn den Menschen auf etwas hinordnen und ihm dasselbe doch nicht erreichbar machen, wäre ein innerer Widerspruch. Hier auf Erden ist uns dieses vollkommene Glück allerdings noch verwehrt. Denn als rein geistiges Gut kann Gott nur durch Akte des Verstandes und des Willens besessen werden. In diesem Leben aber bleiben diese Akte immer so unvollkommen, daß sie ohne die Hoffnung auf eine vollkommene Erkenntnis und Liebeseinigung mit Gott im anderen Leben kaum ausreichen, auch nur ein unvollkommenes Glück zu begründen. Denken wir nur an die mannigfachen Leiden, mit denen unser Erdenleben angefüllt ist. Was nützte uns selbst die Gotteserkenntnis eines Philosophen oder eines Theologen ohne die Hoffnung, daß wir Gott einmal vollkommener besitzen dürfen ?

Diese Hoffnung wird durch eine andere Erkenntnis noch wesentlich verstärkt. Unter allen Geschöpfen hier auf Erden sind wir Menschen die einzigen, die berufen sind, zu Gott in ein wahres Freundschaftsverhältnis zu treten. Denn auch ohne besondere übernatürliche Offenbarung können wir erkennen, daß Gott die Welt nicht aus innerer Notwendigkeit oder aus Eigennutz erschaffen hat, sondern aus reinem Wohlwollen. Aber von allen Erdenwesen kann der Mensch allein dieses Wohlwollen Gottes erkennen und deshalb auch erwidern, wie das zum Wesen der Freundschaft gehört¹. Denn es ist auch eine philosophische Wahrheit, daß der Mensch Gott über alles lieben soll, sogar über sich selbst. Nicht einmal zwischen Mensch und Tier kann eine wirkliche Freundschaft zustande kommen. Wenn sich einer gleichwohl z. B. als Freund von Hunden, Pferden oder Vögeln bezeichnet, so ist das entweder im uneigentlichen Sinne zu nehmen oder, wie der

¹ *Thomas*, S. th. I 20, 2 ad 3 : « Amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitae ; et quibus contingit bene evenire, vel male, secundum fortunam et felicitatem ; sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturae autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, qua Deus vivit ».

hl. Thomas meint, lächerlich¹. Der Mensch darf sich nicht nur einen Freund Gottes nennen, sondern das immer mehr zu werden, ist seine ihm von Gott gestellte Lebensaufgabe. Das einzige, was man gegen die Freundschaft zwischen Gott und Menschen vorbringen kann, ist die große Ungleichheit. Und diese Ungleichheit mag auch neben der Menschen Sündhaftigkeit der Hauptgrund gewesen sein dafür, daß kein heidnischer Philosoph die Lehre von der Gottesfreundschaft des Menschen klar auszusprechen gewagt hat. Aber wenn auch die Gleichheit der sich Liebenden zum Wesen der Freundschaft gehört, bleibt doch zum mindesten bestehen, daß das Liebesverhältnis des Menschen zu Gott mit der Freundschaft eine *innere* Ähnlichkeit hat, während das Verhältnis z. B. des Hundefreundes zu seinem Hund der wahren Freundschaft nur recht äußerlich ähnlich ist.

Darin ist eine weitere erlaubte Hoffnung begründet. Gott wäre nicht unendlich vollkommen, und darum kein wahrer Gott, wenn ihm die *Vorsehung* fehlte und in der Welt auch nur das Geringste gegen Seinen Willen oder ohne Seine Zulassung geschähe. Daher darf der Mensch, nachdem ihn Gott so hoch erhoben hat, mit unbegrenzter Zuversicht hoffen, daß er in allen Lagen seines Lebens unter dem besonderen Schutze Gottes steht. Und aus diesem Grunde waren von jeher alle großen Vertreter einer theistischen Weltanschauung ausgesprochene Optimisten.

Je näher das Lebensende eines Menschen heranrückt, desto mehr denkt er an das andere Leben und desto häufiger beschäftigt ihn die Frage, was er im Jenseits zu erwarten habe. Die Erinnerung der Nachwelt an ihn und das Fortwirken seiner Werke sind zu unsicher, als daß sie jemanden befriedigen könnten. Aber gerade wenn es ein persönliches Weiterleben nach dem Tode gibt, drängen sich die zwei Fragen auf, wie dieses Weiterleben wohl aussehen werde, und in welchem Verhältnis dasselbe zu dem vom Menschen auf Erden geführten Leben stehen werde. Den Schlüssel zur Beantwortung beider Fragen finden wir wieder in der Definition des Menschen « animal rationale ». Denn diese besagt, daß der Mensch hier auf Erden ein sinnlich-geistiges Leben führt. Nun ist aber das sinnliche Leben wesentlich vom Körper abhängig. Folglich muß dieses nach der Trennung der Seele vom Leibe aufhören und kann demnach das Fortleben der Seele nach dem Tode

¹ S. th. II-II 23, 1 : « Ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum ».

nur ein rein geistiges sein. Das hat zur Folge, daß nunmehr ihr Erkennen und Wollen ein anderes ist als auf Erden. Ihr Erkennen ist auf Erden wesentlich abhängig von den sinnlichen Phantasiebildern, aus denen der tätige Verstand alle Ideen abstrahieren muß, und ihr Wollen ist während der Zeit ihrer Leibverbundenheit in der Wahl sowohl seiner Ziele als seiner Mittel frei. Nach der Trennung der Seele vom Leibe hat der Verstand nicht mehr die Wesenheiten der von der Phantasie vorgestellten körperlichen Dinge zum eigentümlichen Gegenstand, sondern die Seelensubstanz. Denn durch die Loslösung der Seele vom Leibe hat der Verstand aufgehört, in seinem Erkennen von der Mit Hilfe der Sinne abhängig zu sein. Wie er selbst ein geistiges Vermögen ist, so hat er nunmehr auch eine geistige Wesenheit zum eigentümlichen Gegenstand. Diese aber kann nur die ihn tragende Seelensubstanz sein, weil nur diese genau denselben Grad von Überstofflichkeit hat wie er selbst. Diese gleiche Immaterialität im Erkenntnisvermögen und entsprechenden Erkenntnisgegenstand läßt sich bei der menschlichen Seele in ihrem Zustand der Leibverbundenheit empirisch als allgemeingültiges Gesetz nachweisen. Daher muß es auch für das leibfreie Sein der menschlichen Seele gelten. In diesem Zustand der Lostrennung vom Leibe erkennt die menschliche Seele sich selbst mit allem, was ihr anhaftet, also auch mit allen während ihrer Verbindung mit dem Leibe erworbenen Tugenden und Lastern, durch die ihr Verhältnis zu Gott bestimmt wird. An diesem Verhältnis kann sie jetzt nichts mehr ändern, dasselbe bleibt in Ewigkeit so, wie es war im Augenblick ihrer Trennung vom Leibe. Denn dem Verstande kommt keine Wirkursächlichkeit zu ; er kann nur das bereits vorhandene Verhältnis der Seele zu Gott feststellen, ähnlich wie ein Kranker die Güte einer Speise klar erkennen und sie doch nicht für sich begehrenswert machen kann. Aber auch der Wille kann das Verhältnis der Seele zu Gott im Jenseits nicht mehr ändern, da jede Willensänderung ein neues Motiv voraussetzt. Woher aber soll der Wille dieses neue Motiv erhalten ? Während dieses Lebens kommen ihm alle Motive auf dem Wege über die sinnlichen Leidenschaften. Im Jenseits aber fehlen diese. Der bloße Verstand kann sie auch nicht geben, da er, wie schon gesagt, nur feststellt, ob das Verhältnis zwischen der Seele und Gott ein gutes oder ein schlechtes ist. Es bleibt also im anderen Leben nur die Möglichkeit, daß Gott das erforderliche neue Motiv durch das Wirken eines Wunders gibt. Und auch diese Möglichkeit bleibt auf den Fall beschränkt, daß jemand beim Eintritt in das andere Leben von Gott abgewandt war ;

denn daß Gott eine Ihm zugewandte Seele durch ein Wunder von Sich abwendig macht, ist undenkbar. Aber auch die Verwirklichung des ersten Falles dürfen wir nicht erwarten. Sie würde unsere zweite Frage : Was soll ich tun ? überflüssig machen. Denn ob der Mensch in diesem Leben das Sittengesetz beobachtet oder nicht beobachtet, wäre dann ohne Bedeutung. Gott würde dann zugleich verpflichten und nicht verpflichten. Umgekehrt aber, wenn Gott auch im Jenseits die Naturgesetze in Geltung läßt, hat das Streben des Menschen nach sittlicher Vervollkommnung einen tiefen Sinn. Dann darf der Mensch mit voller Zuversicht hoffen, daß ihm die Freundschaft mit Gott, die er durch sein sittliches Streben hier auf Erden immer mehr zu festigen und zu vervollkommen suchte, im Jenseits zum unverlierbaren Besitz werde. Denn im Jenseits gibt es nichts mehr, was ihn derselben berauben könnte. Die Welt mit ihren zahllosen Gefahren reicht nicht mehr an ihn heran, und daß Gott ihm die Freundschaft kündigte, ist noch weniger möglich. Was der hl. Paulus in seinem Römerbrief (XI 29) von den Erlösungsgnaden sagt : « Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio », gilt auch von den natürlichen Gaben. Was Gott einmal gegeben hat, bleibt so lange gegeben, als der Mensch es nicht zurückweist. Daher dürfen wir mit Bestimmtheit hoffen, daß Gott unser Freundschaftsverhältnis zu Ihm im Jenseits nur noch vervollkommen wird. Ist es uns schon in diesem Leben vergönnt, Gott zu erkennen, so wird es uns im Jenseits noch in erhöhtem Maße möglich sein. Und haben wir hier auf Erden Gott über alles geliebt, so werden wir es nach dem Tode erst recht tun. In diesem vollkommeneren Gott-erkennen und Gottlieben aber wird unsere Seele ihre Seligkeit finden.

Über den Zustand unserer Seele nach dem Tode mehr zu sagen, ist uns als Philosophen verwehrt. Wir haben in unserer Antwort auf die Frage « Was ist der Mensch » absichtlich von dem abgesehen, was uns die übernatürliche Offenbarung noch weiter mitteilt. Denn eine Verquickung natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisquellen ist immer vom Übel. Ein übersteigter Supernaturalismus, der die Möglichkeiten des natürlichen Verstandeserkennens unterschätzt, führt nicht weniger in die Irre als ein Naturalismus, der von einer übernatürlichen Offenbarung nichts wissen will.

Aber auch rein philosophisch betrachtet, haben wir nicht alles gesagt, was man von einer Antwort auf die gestellte Frage erwarten kann. Wir sind uns bewußt, daß das Gesagte bei weitem nicht hinreicht, um eine vollständige Anthropologie zu sein. Eine solche zu

schreiben, war auch gar nicht unsere Absicht. Was wir wollten, war einzig, zu zeigen, wie in der vielverkannten scholastischen Definition « animal rationale » die ersten Elemente einer vertieften Kenntnis vom Menschen zu finden sind. Eine ganz befriedigende Antwort auf unsere Frage wird bis zum Ende der Zeiten auf sich warten lassen. Denn so wahr es ist, daß kein Wesen von uns vollkommener definiert werden kann, als der Mensch, so stellt uns doch andererseits auch kein anderes Geschöpf so viele und so schwere Fragen wie wir selbst. An und für sich ist ein Ding um so leichter erkennbar, je immaterieller oder überstofflicher es ist. Trotzdem mehren sich für uns die unlösbaren Fragen in gleichem Maße, in dem die Dinge überstofflicher werden. So stellen schon die Pflanzen dem Menschen das Problem « Was ist eigentlich das Leben ? » Vor wenigen Jahren schloß ein deutscher Universitätsprofessor, nachdem er die neuesten Theorien über Wesen und Entstehen des Lebens mit staunenswerter Gründlichkeit dargelegt und geprüft hatte, seinen Vortrag mit der Bemerkung, man sei jetzt noch nicht einmal so weit, daß man auch nur hoffen könne, je eine Lösung dieses Lebensproblems zu finden. Von den Problemen, die beim Tier zu denen der Pflanzen hinzukommen, sei nur an das vom tierischen Instinkt erinnert. Um über die unzählbaren Rätselfragen, die der Mensch sich selbst aufgibt, einigermaßen Herr zu werden, liebt man es gegenwärtig, sie nach Schichten zu ordnen und z. B. zwischen niederen und höheren, mehr äußeren und tieferen Schichten zu unterscheiden. Aber erstens sind die Fragen damit, daß man sie in eine gewisse Ordnung bringt, noch lange nicht beantwortet. Und sodann wecken alle Schichtentheorien zu sehr die Vorstellung, als existierten im Menschen Leib und Seele nebeneinander, während diese doch wie Potenz und Akt ganz ineinander sind und sich gegenseitig zu einem einzigen Seienden ergänzen. Es ist zwar richtig, daß wir auch den Menschen von außen nach innen erkennen, aber die Erkenntnis, die wir auf diesem Wege von ihm gewinnen, ist noch mangelhaft. So wird einer, der noch nicht weiß, daß der Mensch eine geistige Seele hat, dessen sinnliches Wahrnehmen von dem des Tieres nur sehr äußerlich unterscheiden können. Denn innerlich wird die sinnliche Wahrnehmung im Menschen von der des Tieres durch ihre wesentliche Hinordnung auf die Verstandeserkenntnis verschieden. Daher fängt die Erkenntnis des menschlichen Wesens erst bei der Geistseele des Menschen an, vollkommen zu werden. An diesem Anfang aber steht die Definition « animal rationale ».