

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 24 (1946)

Artikel: Selbstbehauptung und Selbstverleugnung : eine philosophische Untersuchung
Autor: Thiel, Matthias
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762240>

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: 08.02.2025

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

Selbstbehauptung und Selbstverleugnung

Eine philosophische Untersuchung

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

1. Das Problem des vollkommenen Menschen

Gleich von den Anfängen des philosophischen Denkens an trat im alten Griechenland die Frage in den Vordergrund, wie aus einem vieles und aus vielem wieder eines werden könne. Denn das sind zwei Vorgänge, die in der Natur ohne Unterbrechung aufeinander folgen, und die trotz ihrer Alltäglichkeit immer wieder großes Erstaunen erregen, weil sowohl das eine als das viele sich im Sein zu erhalten sucht, und darum zu jedem der beiden Vorgänge eine gewisse Gewalt erforderlich ist. Deshalb gab Heraklit dieser beständigen Umwandlung des einen in vieles und des vielen in eines den Namen Krieg. Nach ihm ist der Krieg aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien ¹.

Damit ist schon gesagt, daß auch der Mensch in diesen Naturprozeß der gewaltsamen Umgestaltung hineingezogen ist. Aber wie er in der Natur überhaupt eine Sonderstellung einnimmt, so macht er auch diesen Kampf alles Vergänglichen auf eine ganz eigene Weise mit. Bei ihm wird aus dem rein physischen Kampf der Elemente in den Dingen zugleich ein moralischer mit dem Ziele, alles in den Dienst seiner sittlichen Selbstvervollkommnung zu stellen. Denn der Mensch hat nicht nur einen Leib zu erhalten und zu vervollkommen, sondern auch eine geistige Seele, die gleichfalls noch einer Vervollkommnung fähig und bedürftig ist. Und auch dieses zweite erfordert einen Kampf, den er zum Teil gegen die Mächte der unvernünftigen Natur, zum Teil aber auch gegen seinesgleichen führen muß.

Wer diesen Kampf siegreich zu führen versteht, besitzt die Tugend der Tapferkeit. Bis auf Platon, der als erster alle Tugenden der Gerechtig-

¹ Fragment 44.

keit unterordnete, galt im alten Griechenland die Tapferkeit als die Tugend, die allein imstande ist, dem Menschen Adel zu verleihen¹. Darum setzt z. B. der spartanische Dichter Tyrtäus Arete schlechthin gleich Kampfestüchtigkeit. Und noch zur Zeit Platons galt Homer deshalb als der Erzieher ganz Griechenlands, weil er der griechischen Jugend in seiner Odysse und Ilias so viele Vorbilder höchster Tapferkeit vor Augen gestellt hatte.

Obwohl dann mit der Entwicklung der Polis mehr und mehr das Gesetz an die Stelle des Vorbildes trat, so daß nunmehr das « Ethos des Gesetzes » für die Erziehung der Jugend maßgebend wurde, ging doch der Gedanke, daß das Leben des Menschen hier auf Erden ein ununterbrochener Kampf sei, nicht verloren. Der Wechsel, der jetzt eintrat, war der gleiche, wie er sich um diese Zeit im gesamten Denken der Griechen bemerkbar macht. Man nennt die erste Periode der griechischen Philosophie die kosmologische, weil der Kosmos oder die Natur ihren Hauptgegenstand bildete. Mit den Sophisten dagegen beginnt die anthropologische oder humanistische Periode, weil jetzt der Mensch in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses tritt. Darum fragt man jetzt weniger mehr nach der Natur des Seins als nach der Natur und der Möglichkeit des menschlichen Erkennens. Was insbesondere die Erziehung betrifft, beschäftigte die Sophisten vor allem die Frage, ob die Tugend dem Menschen schon angeboren werde, oder erlernbar sei. So verstehen wir, warum man jetzt nicht mehr so sehr von dem Kampf der Natur spricht, als vielmehr von dem Kampfe, in dem der Mensch von der Gottheit einen bestimmten Posten erhalten hat.

Der Vergleich des menschlichen Lebens mit einer militia spiritualis läßt sich bis auf Pythagoras und seine Schule zurückverfolgen². Dort ist aber der in ihm zum Ausdruck kommende Aktivismus noch sehr gemildert durch die Aszese des Schweigens und der treuen Gefolgschaft gegen den Meister. Literarisch greifbarer findet sich der Vergleich in der platonischen Apologie, wo Sokrates in seiner Verteidigungsrede sagt, wie er einst als Soldat bei Potideia, Amphipolis und Delion gestanden und seinen Posten nicht verlassen durfte, den ihm der Feldherr

¹ Vgl. *W. Jaeger*, Paideia, Die Formung des griechischen Menschen. Berlin 1934, 130 ff.

² Vgl. *Hil. Emonds*, Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der militia spiritualis in der antiken Philosophie, in Heilige Überlieferung. Eine Festgabe zum silbernen Abtsjubiläum des hochwürdigsten Herrn Abtes von Maria Laach, *Ildefons Herwegen*. Münster i. W. 1938, 21-50.

der Athener angewiesen hatte, sondern auf ihm ausharrte und alle Gefahren auf sich nahm, so fühle er sich auch Gott gegenüber in einem militärischen Dienstverhältnis. Deshalb dürfe er nicht ohne Geheiß des Gottes von seinem Posten zurücktreten, d. h. seinem Leben und seiner Wirksamkeit als Philosoph untreu werden, selbst nicht aus Furcht vor dem Tode. Bei einer anderen Gelegenheit verwirft Sokrates aus dem gleichen Grunde auch den Selbstmord. Von den späteren Philosophen haben die Stoiker den Vergleich des menschlichen Lebens mit einem Kriegsdienste so ausgiebig gebraucht, daß Seneka ihre ganze Lebensauffassung in dem kurzen Spruche wiedergeben konnte: « *vivere militare est* ».

Wenden wir nun unseren Blick nach dem Orient, dessen ganzes Denken vom Brahmanismus und Buddhismus beherrscht ist. Nach *Deussen*¹ ist das Credo des Buddhisten enthalten in den vier heiligen Wahrheiten: 1. vom Leiden, 2. von der Entstehung des Leidens, 3. von der Aufhebung des Leidens, 4. vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Denn die Geburt, das Alter, die Krankheit, der Tod, das Verbundensein mit Nichtlieben wie das Getrenntsein von Lieben, alles ist Leiden. Ursache alles Leidens ist jener Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt und von Freude zu Freude. Daher besteht die Aufhebung des Leidens in der Aufhebung dieses Durstes nach Sein und Wiedergeborenwerden. Den Weg zur Aufhebung dieses Durstes nennt Buddha den heiligen, achtteiligen Pfad, der heißt: rechtes Glauben, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Hat der Mensch diesen heiligen Pfad glücklich durchlaufen, dann verspricht ihm Buddha das Nirvana. Wie sich Buddha diesen Zustand der Vollendung gedacht hat: ob als ein reines Nichts, oder als einen Zustand positiver Seligkeit, hat er seinen Schülern nicht gesagt. Aber gewiß dachte er nicht an einen Olymp, in dem nur Kriegshelden und sieggekrönte Wettkämpfer mit den Göttern ein frohes Gastmahl halten.

Damit haben wir zwei Auffassungen vom vollkommenen Menschen wiedergegeben, die nur den Gegenstand miteinander gemeinsam haben. Denn was die eine über alles hochschätzt, verurteilt die andere so, daß sie schon das Verlangen danach für schädlich erklärt. Aber obwohl beide in längst vergangenen Zeiten entstanden sind, geben sie noch immer am besten die beiden Richtungen an, nach denen die Menschen

¹ Allgemeine Geschichte der Philosophie. I 3. Leipzig 1930³, 147 ff.

in der Frage auseinandergehen, ob ihre Vollkommenheit mehr durch Selbstbehaupten, Ringen und Streben oder durch Entsagen, Selbstverleugnen und Verzichten erreicht werde. Wir haben es hier mit einer Frage zu tun, an der kein nach Vollkommenheit strebender Mensch vorbeikommt, der aber die meisten ratlos und verzweifelt gegenüberstehen, weil sie in der Selbstbehauptung und der Selbstverleugnung zwei Dinge sehen, die sich eigentlich ausschließen und die sich doch nicht ganz voneinander trennen lassen. Denn wer muß sich im praktischen Leben nicht in einem fort sowohl selbst behaupten als auch selbst verleugnen? Wie weit aber hilft ihm das eine, und wie weit das andere, sich selbst vervollkommen? Im folgenden machen wir zuerst die Selbstbehauptung und dann die Selbstverleugnung zum Gegenstand einer philosophischen Betrachtung, um dann zu sehen, welchen Beitrag beide zur Vollkommenheit des Menschen liefern.

2. Die Erhaltung der Dinge als Forderung des göttlichen Gesetzes, daß alles zu seinem ersten Ausgangspunkte zurückkehrt

Alle Dinge suchen sich in ihrem Sein zu erhalten¹. Daher ist es nichts Besonderes, daß auch der Mensch für das seinige besorgt ist. Der Unterschied liegt nur in der Weise, wie das geschieht. Das Mineral erhält sich einfach dadurch, daß es allen auf es einwirkenden äußeren Ursachen nach Kräften Widerstand leistet. Die Pflanze tut schon mehr, indem sie ihr Leben durch Aufnahme von Nahrung verlängert und vervollkommnet und es dann sogar fortpflanzt, damit wenigstens die Art erhalten bleibt. Beim Tier kommt als weiteres hinzu, daß es den Angriffen auf sein Sein zuvorzukommen sucht, indem es entweder die Flucht ergreift oder selbst zum Angriff übergeht. Und endlich der Mensch. Vergleichen wir das, was ein Tier zum Leben braucht, mit dem, was der Mensch nötig hat, so ist das vielleicht dem Gewichte nach weit mehr, aber während das Tier mit ganz wenigen Sachen zufrieden ist, z. B. mit Hafer, Heu, Stroh und Wasser, und alles übrige in der Natur unberührt läßt, gewinnt der Mensch seinen Unterhalt aus tausend und abermal tausend Dingen. Und ebenso verhält es sich mit der Selbstverteidigung. Das Tier hat nur seine Zähne, seine Füße, seine Hörner oder einen

¹ *Thomas*, S. th. II-II 64, 5: « Quaelibet res naturaliter conservat se in esse, et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem. »

Stachel, um den Gegner abzuwehren, der Mensch dagegen weiß aus allem eine Waffe zu machen.

Auf die Frage, warum denn jedes Ding sich im Sein zu erhalten sucht, hat schon Aristoteles¹ die tiefsinnige Antwort gegeben, daß alles so weit als möglich an dem Immer und der Gottheit teilnehmen möchte. Das aber hat seinen Grund darin, daß alle Dinge von einer immerseienden Gottheit ausgegangen sind, zu der sie auch wieder zurückkehren müssen. Dem Gedanken, daß die erste Wirkursache der Geschöpfe auch deren Endziel sei, begegnen wir von Anfang an in den Philosophien aller Völker, mögen ihre Kosmogonien sonst noch so verschieden sein: z. B. bei den Ägyptern, den Persern, den Indern und den Griechen. Die theistische Philosophie begründet ihn aus der göttlichen Vollkommenheit. Würde nämlich nicht alles Erschaffene wieder zu seinem ersten Ausgangspunkte zurückkehren, dann hätte Gott sich bei der Schöpfung entweder ein anderes Endziel als Sich Selbst oder ein Ziel gesetzt, das nicht ganz erreicht wird. Beides widerspricht der göttlichen Allvollkommenheit. Folglich muß alles Erschaffene wieder zu Gott zurückkehren, und ist die Frage nur, wie man sich diese Rückkehr denken soll.

Die alten Brahmanen stellten sich das Entstehen der Welt aus dem Urprinzip Atman so vor wie das Netz von der Spinne aus ihrem Leibe gewoben wird, und glaubten darum, die Rückkehr aller Dinge zu ihrem Ausgangspunkte geschehe auch in ähnlicher Weise wie die Spinne ihr Netz in sich zurückzieht. So kamen sie zu ihrer Lehre, daß die größte Vollkommenheit des Menschen und überhaupt die Vollendung aller Dinge in der Aufhebung des Seins außerhalb ihres Prinzips bestehe. Das ist eine mit dem wahren Gottesbegriff schlechthin unvereinbare pantheistische Erklärung. Denn auf diese Weise können nur Dinge gleichen Wesens zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren. Gott aber steht zu der Welt in dem Verhältnis einer analogia entis, der zufolge Er weder Material- noch Formalursache der geschaffenen Dinge sein kann, sondern nur Wirkursache und Ziel. Daher gibt es für die geschaffenen Dinge keine andere Möglichkeit, ihr Sein aufzuheben, als die Vernichtung. Nun kann man aber die Vernichtung der Dinge als solche keine Rückkehr zu Gott nennen. Sagen, Gott habe die Rückkehr aller Dinge in das reine Nichts zum Endziel seiner Schöpfung gemacht, bedeutet soviel wie, Gott habe seiner Schöpfung überhaupt

¹ De anima II 415 a 29 f.

kein positives Ziel gesetzt. Auch das widerspricht der göttlichen Vollkommenheit.

So erhalten wir folgenden Sachverhalt : Die göttliche Vollkommenheit fordert, daß Gott den geschaffenen Dingen die Bestimmung gegeben hat, zu Ihm als ihrem ersten Ausgangspunkte zurückzukehren. Diese Rückkehr aber kann weder darin bestehen, daß das geschöpfliche Sein in das göttliche zurückgezogen wird, noch auch darin, daß ein reines Nichts an seine Stelle tritt. Folglich muß sie auf eine Weise geschehen, in der das Sein der Dinge irgendwie erhalten bleibt.

3. Eigene Mitarbeit der Geschöpfe bei ihrer Rückkehr zu Gott

In der Ausdrucksweise « zu Gott zurückkehren » liegt offenbar eine Metapher. Um diese recht zu verstehen, müssen wir das von Gott gewollte Endziel der Schöpfung noch etwas genauer ins Auge fassen. Wenn gesagt wird, Gott habe nur Sich Selbst zum Endziel der Schöpfung machen können, so verlangt der wahre Gottesbegriff, daß wir jede Vorstellung von einer auch nur äußerlichen und nebensächlichen Seinsbereicherung Gottes durch die Geschöpfe fernhalten¹. Gott kann nur in der Weise Endziel aller Dinge sein, daß Er Selbst immer der Geber bleibt, die Geschöpfe dagegen auch dann von Gott nur empfangen, wenn sie tätig sind. *Horváth*² unterscheidet mit Recht zwischen einem finis acquirendus, einem zu erreichenden Zweck, und einem finis communicandus, einem auf die Schöpfung auszugießenden Gut. Gott konnte bei der Schöpfung nur einen finis communicandus haben. Dunkel finden wir diese Lehre schon bei Platon. Sie wurde dann durch die Neuplatoniker und die christlichen Philosophen immer klarer herausgearbeitet.

Danach bedeutet der Ausdruck « zu Gott zurückkehren » soviel wie am göttlichen Sein Anteil erhalten, und fallen darum von Gott ausgehen und zu Gott zurückkehren zeitlich zusammen. Denn im gleichen Augenblick, in dem ein Ding von Gott erschaffen wird, erhält es auch schon in analoger Weise Anteil am göttlichen Sein.

Wo aber bleibt dann noch Raum für eine eigene Mitarbeit der Geschöpfe bei der Rückkehr zu ihrem ersten Ausgangspunkte ? Wäre

¹ *Thomas*, I Dist. 45 a. 2 : « Alia vero [Deus] vult in ordine ad bonitatem suam : non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur. »

² Der thomistische Gottesbegriff. Freiburg i. d. Schw. 1941, 171.

das den Geschöpfen von Gott mitgeteilte Sein nur ihr Dasein, dann schlosse freilich eine solche unmittelbare Rückkehr zu Gott jede eigene Mitarbeit der Geschöpfe aus. Aber im Unterschiede von Gott sind in den Geschöpfen Dasein und Tätigsein voneinander sachlich verschieden. Das Dasein ist in ihnen das Konstante, das Tätigsein dagegen das Dynamische. Denn das Dasein der Geschöpfe duldet kein mehr und weniger, es ist in ihnen der feste Untergrund, auf dem in einem fort ein neues Tätigsein entsteht. Das Dasein muß den Geschöpfen ganz von Gott gegeben werden; das Tätigsein dagegen ist zugleich ihr eigenes Werk. Denn sie hängen zwar als zweite Ursachen in der Ausübung ihrer Ursächlichkeit von Gott als erster Ursache in der Weise ab, daß Gott sowohl ihre Tätigkeit als die durch ihre Tätigkeit hervorgebrachte Wirkung unter dem allgemeinen Gesichtspunkte des Seienden hervorbringt, aber das hindert nicht, daß sie die gleiche Tätigkeit und die gleiche Wirkung unter dem Gesichtspunkte des Soseins hervorbringen. So könnte ich jetzt nicht schreiben, wenn nicht Gott meinem Schreiben und dem Geschriebenen Anteil gäbe an seinem göttlichen Sein. Diese Anteilnahme am göttlichen Sein erstreckt sich über alles, was an meinem Schreiben und dem Geschriebenen ein Sein hat, bis hinab zu den geringsten Einzelmerkmalen. Nichtsdestoweniger bin auch ich bei diesem Schreiben mittätig, und bringe auch ich sowohl mein Schreiben als auch das Geschriebene mit hervor. Sonst müßte man sagen, Gott schreibe, nicht ich. Um diese Zusammenarbeit Gottes und der Geschöpfe ganz zu verstehen, müßten wir Gottes Allmacht begreifen. Weil uns das nicht möglich ist, bleiben wir hier unbefriedigt. Aber deshalb die Mithilfe Gottes oder die eigene Ursächlichkeit der Geschöpfe leugnen, befriedigt noch weniger, weil die erste nicht bestritten werden kann, ohne bei der Welterklärung in die größten Widersprüche zu geraten, und die zweite beim Menschen durch das Selbstbewußtsein klar bezeugt ist. Gibt es aber trotz der totalen Abhängigkeit alles Geschöpflichen von der göttlichen Ursächlichkeit auch eine geschöpfliche Ursächlichkeit, dann ist es damit auch den Geschöpfen möglich gemacht, bei ihrer Rückkehr zu Gott selbst mitzuwirken, ja, dann ist diese Mitarbeit ein wesentlicher Teil ihrer Rückkehr.

Man teilt die Tätigkeiten der Geschöpfe ein in physische oder prädikamentale und metaphysische. Die ersten gehen aus sich hinaus und bringen wesentlich eine Wirkung hervor, die zweiten bleiben in ihrem unmittelbaren Subjekt, und wenn auch sie etwas nach außen hervorbringen, so gehört das nicht zu ihrem Wesen. Alle nicht-

erkennenden Wesen, die Minerale und die Pflanzen, haben nur aus sich hinausgehende Tätigkeiten ; Tiere und Menschen haben beide Arten, und die reinen Geister nur in ihrem Subjekte bleibende Tätigkeiten ; denn ihre ganze Tätigkeit besteht aus Akten des Erkennens und Begehrens.

Alles was wir über die eigene Mitarbeit der Geschöpfe bei ihrer Rückkehr zu Gott sagten, gilt sowohl von ihren physischen als ihren metaphysischen Tätigkeiten. Darum sind Menschen und Tiere durch beide an ihrer Rückkehr zu Gott selbst beteiligt.

4. Selbsterhaltung der Dinge und gegenseitiges Zerstören

Wie wir sahen, ist die Erhaltung der Dinge eine Forderung des göttlichen Gesetzes, daß alles Geschaffene wieder zu seinem ersten Ausgangspunkte zurückkehre. Nachdem wir nun auch gesehen haben, wie die Geschöpfe bei dieser ihrer Rückkehr selbst mitwirken, drängt sich uns die Frage auf, ob man das gleiche von der Erhaltung sagen könne. Durch die so totale Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott nicht nur in ihrem Dasein sondern auch in ihrem Tätigsein, wie wir sie im vorigen Abschnitt zugegeben haben, scheint jede eigene Mitwirkung der Geschöpfe bei ihrer Erhaltung schlechthin unmöglich gemacht zu sein. Aber auf der anderen Seite wäre es dann nicht zu verstehen, wie die Geschöpfe trotzdem so vieles tun, was offensichtlich ihrer Selbsterhaltung dienen soll. Man käme dann kaum daran vorbei, im Wesen der Geschöpfe einen inneren Widerspruch zuzugeben.

Die aristotelisch-thomistische Lehre wiedergebend, bestimmt Gredt¹ die Erhaltung im allgemeinen als den « Einfluß, kraft dessen etwas im Sein fort dauert ». Alsdann unterscheidet er eine negative und eine positive Erhaltung. « Die negative besteht darin, daß von einem Ding das ferngehalten wird, was es zerstören könnte. Diese Erhaltung kann sich nur auf Dinge beziehen, die zerstörbar sind, auf die Körper. Die positive Erhaltung ist ein positiv auf ein Ding sich beziehender ursächlicher Einfluß, kraft dessen es im Sein fort dauert, so daß es ohne diesen Einfluß sogleich zunichte würde. »² In der Frage, ob Geschöpfe sich

¹ Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg i. Br. 1935. II 239.

² *Thomas* unterscheidet in S. th. I 104, 1 : « Aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte et per accidens ; sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens : puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare . . . Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare

selbst und gegenseitig erhalten können, müssen wir vor allem zwischen Substanzen und Akzidentien unterscheiden. Daß Akzidentien auch durch geschöpfliche Ursachen positiv erhalten werden, ist leicht einzusehen. Das geschieht zum Teil material-formalursächlich und zum Teil wirkursächlich. Auf die erste Weise wird z. B. die Schönheit von der Substanz erhalten, der sie anhaftet; auf die zweite Weise z. B. meine Tätigkeit des Schreibens von der Bewegungskraft meiner Hand. Bei den vollständigen Substanzen muß man unterscheiden. Als Ganzes genommen, kann eine geschöpfliche Substanz weder sich selbst noch eine andere Substanz positiv erhalten. Das erste ist gegen die Kontingenz oder Zufälligkeit aller Geschöpfe, und das zweite widerspricht dem Fürsichsein der Substanzen. Die inneren Ursachen einer geschöpflichen Substanz erhalten sich zwar gegenseitig positiv; denn sowohl Stoff und Form, als Wesen und Dasein machen sich gegenseitig seiend, aber diese gegenseitige Erhaltung der inneren Ursachen dauert nur so lange, als sie miteinander verbunden sind, und setzt darum die positive Erhaltung des Ganzen voraus. Die geistige Substanz kann von sich selbst oder von einer anderen geschaffenen Substanz auch nicht negativ erhalten werden, weil sie einfach und darum unzerstörbar ist. So bleiben für unsere Frage, ob die Geschöpfe auch bei ihrer Erhaltung selbst mitwirken, nur die Körper übrig, und kommt auch bei ihnen einzig die *negative* Erhaltung in Betracht, die darin besteht, daß zerstörende Einflüsse ferngehalten werden.

Um die eigene Teilnahme der Körper an ihrer negativen Erhaltung recht zu verstehen, müssen wir vor allem beachten, daß nicht Gott sie zerstört, sondern ein Körper den anderen; denn wäre Gott die eigentliche Ursache ihrer Zerstörung, welches Geschöpf könnte Ihn dann davon abhalten? Die Körper aber zerstören sich gegenseitig mit einer solchen inneren Notwendigkeit, daß die Zerstörung anderer Körper für sie geradezu das Mittel ihrer Selbsterhaltung ist. Wir sehen das besonders deutlich bei den belebten Körpern, deren Umwandlung von Nahrung in die zum Leben erforderlichen organischen Substanzen in einer ununterbrochenen Zerstörung der aufgenommenen Stoffe besteht. Die anorganischen Körper haben nicht die Kraft, andere Körper so zu zerstören, daß diese in sie umgewandelt werden, aber dafür ist der Widerstand, den sie den zerstörenden Einflüssen anderer Körper ent-

per se directe, quando scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit.»

gegensetzen, vielfach um so größer, und erwidern auch sie Zerstörung mit Zerstörung. *Gredt*¹ unterscheidet einen dreifachen Widerstand: einen rein negativen, einen positiven leidentlichen und einen positiven tätigen. «Der rein negative Widerstand besteht in dem Fehlen der leidentlichen Möglichkeit; der Untergrund ist schlechthin unfähig, die Wirkung eines bestimmten Tätigen in sich aufzunehmen: das Gold ist schlechthin unfähig, die chemische Wirkung der Schwefelsäure in sich aufzunehmen. Dieser Widerstand ist nur überwindbar durch die göttliche, die Natur der Dinge vollständig beherrschende Kraft. Der positive leidentliche Widerstand ist die vom Tätigen zu verwirklichende (zu überwindende) Möglichkeit des Leidenden. In der körperlichen Ordnung hängt dieser Widerstand von der Stoffmasse ab. So bringt dieselbe erwärmende Ursache in einer größeren Masse einen niedrigeren, in einer kleineren Masse einen größeren Wärmegrad hervor. Der positive tätige Widerstand besteht in der Gegenwirkung (*reactio*). Dieser Widerstand ist wirkursächlich. Als Beispiel diene der Widerstand eines zu hebenden Gewichtes und der Widerstand der einander entgegengesetzten Beschaffenheiten.» Alle Körper leisten alle drei Arten von Widerstand, natürlich nicht den gleichen Körpern, sondern die eine Art von Widerstand diesem und die andere Art jenem Körper gegenüber. Die vollkommenste Art von Widerstand ist die positive tätige. Denn in ihm geht der angegriffene Körper selbst zum Gegenangriff über und sucht er sich dadurch zu erhalten, daß er den angreifenden Körper sogar zerstört.

Wie sehr das Zerstören zum Wesen der geschöpflichen Wirkursächlichkeit gehört, wird uns klarer, wenn wir das Einwirken der Geschöpfe aufeinander mit der göttlichen Wirkursächlichkeit in den Geschöpfen vergleichen. Wie bereits bemerkt, wirkt Gott in den Geschöpfen in der Weise, daß Er als erste Ursache alles unter dem allgemeinen Gesichtspunkte des Seienden hervorbringt. Daher behalten die Geschöpfe unter der göttlichen Einwirkung ihr Sosein, und geschieht diese Einwirkung Gottes so natürlich und zwanglos, daß es der Philosophie erst mit Hilfe der christlichen Offenbarung gelungen ist, sie klar zu erkennen. Und wieviel auch trotz dieser übernatürlichen Hilfe und trotz jahrhundertlanger anstrengendster Geistesarbeit noch fehlt, von ihr einen deutlichen Begriff zu haben, beweist der Streit zwischen den Thomisten und den Molinisten. Im Gegensatz zu dieser göttlichen Wirkursächlichkeit in

¹ A. a. O. I 214.

den Geschöpfen wirken diese aufeinander immer nur unter dem Gesichtspunkte des eigenen beschränkten Soseins ein. Das aber hat für den Körper, auf den sie einwirken, eine gewisse Zerstörung zur Folge. Denn um eine neue Seinsform in sich aufzunehmen, muß dieser seine bisherige, der neuen entgegengesetzte, preisgeben. Darin aber liegt eine Art Zerstörung seines bisherigen Soseins. Und darum leistet er selbst dann Widerstand, wenn die neue Seinsform viel vollkommener ist als seine alte. Sein Widerstand ist nichts anderes als die naturgesetzliche Auswirkung seines Selbsterhaltungstriebes.

5. Soziale Verbundenheit der geschaffenen Dinge

Wäre damit das ganze Verhältnis der Geschöpfe zueinander ausgedrückt, dann müßte man an der Sinnhaftigkeit der Welt verzweifeln. Denn welchen Sinn könnten wir einer Welt zuerkennen, in der alles nur auf Zerstörung abzielt? Aber dieses Streben der Geschöpfe, sich gegenseitig zu zerstören, enthält zugleich einen Antrieb zur Tätigkeit. Wirken die Dinge nicht aufeinander ein, dann müßte Gott sie alle unmittelbar zum Tätigsein bewegen; denn nichts bewegt sich selbst. So aber bewegt Gott ein Geschöpf durch das andere. Und so kommt in die Tätigkeit der Geschöpfe trotz aller Gegensätzlichkeit eine wundervolle Einheit des Strebens, zu ihrem ersten Ausgangspunkte zurückzukehren. Wenn Menschen sich zusammentun, um ein gemeinsames Ziel mit vereinten Kräften zu erreichen, so nennt man das eine Gesellschaft. In einem analogen Sinne bildet die gesamte Schöpfung eine einzige gewaltige Gesellschaft. Denn zu einer Gesellschaft gehört vor allem, daß ihre Glieder ein gemeinsames Ziel anstreben. Diese erste Forderung einer wahren Gesellschaft wird aber in der ganzen Schöpfung auf das vollkommenste erfüllt. Denn in ihr gibt es nichts, was nicht Gott zum Endziel hätte. Das zweite Erfordernis einer Gesellschaft ist die Zusammenarbeit aller Glieder zur Erreichung ihres gemeinsamen Zieles. Auch diese findet sich in der gesamten Schöpfung erfüllt. Wir bemerkten schon vorhin, daß die Geschöpfe einander zum Tätigsein antreiben. Schon darin liegt eine gegenseitige Hilfe. Diese ist damit aber bei weitem nicht erschöpft. Erinnern wir uns wieder daran, daß das Ziel der Schöpfung nicht ist, Gott ein neues Sein zu verschaffen, sondern nur, den Geschöpfen Anteil am göttlichen Sein zu geben. Daher wird der Zweck der Schöpfung um so vollkommener erreicht, je mehr sie Anteil erhält am göttlichen Sein. Das aber kann auf eine doppelte

Weise geschehen : nämlich 1. durch Vermehrung der Seinsformen, und 2. durch Umwandlung der geschaffenen Seinsformen in Akte des Gott-erkennens und Gottliebens. Auf die erste Weise kann selbst die Zerstörung etwas dazu beitragen, daß die Schöpfung, als Ganzes genommen, ihr Ziel immer vollkommener erreicht. In der Zerstörung als solcher liegt gar kein Grund dafür, daß etwas Besseres entsteht. Daher lautet die scholastische Formel nur : *corruptio unius est generatio alterius*, auf die Zerstörung des einen folgt notwendig das Entstehen eines *anderen*. Ob dieses andere besser ist als das Zerstörte, hängt ganz davon ab, wie das Alte zerstört worden ist. Denn nicht aus jeder beliebigen Zerstörung entsteht jedes Beliebige. Aber selbst wenn nichts Besseres entsteht, behält die Zerstörung ihre positive Seite. Goethe hat einmal gesagt, der Tod sei ein Kunstgriff der Natur, möglichst viel Leben zu haben. Von unserem theistischen Standpunkte aus gesehen, ist auch die gegenseitige Zerstörung der Dinge ein Mittel der Schöpfung, auf möglichst vielfache Weise Anteil am göttlichen Sein zu erhalten. Denn weil in der Welt trotz aller Zerstörungen kein Atom verloren geht, mag es in ihr noch so toll zugehen, *als Ganzes* bleibt sie doch erhalten, und je mehr Zerstörungen sie überdauert, desto größer wird der Reichtum der Formen, in denen das göttliche Sein sich ihr mitteilt. In einer Welt, in der es überhaupt nichts absolut Vollkommenes gibt, hat auch das weniger Vollkommene seine große Bedeutung.

Die andere Weise, ihr Ziel immer vollkommener zu erreichen, ist der Schöpfung nur durch den Menschen möglich. Der Mensch nimmt unter allen Geschöpfen eine eigene Stellung ein. Er ist weder ein reiner Geist noch ein reiner Körper, sondern sowohl Geist als Körper. Als Körperwesen gehört er noch ganz der Erde an und nimmt er an dem Prozeß der Zerstörung teil : aktiv, indem er andere Geschöpfe nicht nur zu seinem Lebensunterhalt gebraucht, sondern sie auch für seine zahlreichen Kulturzwecke auf die mannigfachste Weise umgestaltet ; und passiv, sofern die Dinge seiner Umgebung auch auf ihn zerstörend einwirken. Aber als Geistwesen ist es ihm möglich gemacht, auch am Leben der reinen Geister teilzunehmen. Von diesen unterscheidet er sich wesentlich nur dadurch, daß er trotz seiner Geistigkeit auch von der Körperwelt abhängt. Aber gerade diese Abhängigkeit von der Körperwelt befähigt ihn, eine Aufgabe zu erfüllen, zu der ein reiner Geist gänzlich ungeeignet ist. Denn um zwischen der Körperwelt und Gott zu vermitteln, bedarf es wesentlich zweier Eigenschaften. Ein solcher Mittler muß nämlich auf der einen Seite von der Körperwelt erreichbar

sein, damit sie durch ihn zu Gott gelangt, und auf der anderen Seite selbst imstande, Gott zu erkennen; denn nur im Erkennen und Lieben wird die Vereinigung des Geschöpfes mit Gott vollkommen. Der reine Geist erfüllt nur die zweite Bedingung, weil er von der Körperwelt nichts empfangen kann. Denn Speise und Trank braucht er nicht, und seine Ideen erhält er unmittelbar von Gott eingegossen. Daher kann er wohl zwischen Gott und der Körperwelt, nicht aber umgekehrt zwischen dieser und Gott vermitteln. Anders der Mensch. Dieser gewinnt aus der Körperwelt nicht nur seinen Lebensunterhalt, sondern auch seine Erkenntnisse bis hinauf zur Gotteserkenntnis¹. Darum ist die menschliche Gotteserkenntnis wesentlich das *Werk der ganzen Schöpfung*. Und aus diesem Grunde kann man sagen, durch den Menschen gelange *die gesamte Schöpfung* zur Erkenntnis Gottes. Dadurch aber erhält die ganze Schöpfung auf eine viel höhere Weise Anteil am göttlichen Sein, als das mittels physischer Umwandlung und Zerstörung möglich ist. *Cognoscens fit cognitum*, das Erkennende wird das Erkannte, sagen die Scholastiker. Indem die Schöpfung durch den Menschen Gott erkennt, geht sie mit Gott eine so enge Verbindung ein, daß damit ihre Rückkehr zum Ausgangspunkte volle Wirklichkeit geworden ist.

Wenn der Mensch Gott erkennt und daraufhin auch liebt und lobt, nennt man das *Gottesverherrlichung*. Nach dem Gesagten verstehen wir, warum die christliche Philosophie von jeher in dieser Gottesverherrlichung das Endziel der gesamten Schöpfung gesehen hat. Denn in ihr ist der Mensch gleichsam der Exponent und das Organ der übrigen Geschöpfe. Wie diese nicht ohne ihn, so wäre er nicht ohne sie imstande, diese Aufgabe zu erfüllen.

Weil diese Gottesverherrlichung nicht mit dem Tode des Menschen aufhört, sondern auf Erden nur beginnt, um in alle Ewigkeit fortgesetzt zu werden, wird durch sie auch der Selbsterhaltungstrieb der Geschöpfe auf das vollkommenste befriedigt. Denn mag auch der Mensch im jenseitigen Leben der Körperwelt weder zum Leben noch zum Erkennen bedürfen, daß er sie einmal gebraucht hat, um zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe zu gelangen, hält ihn mit ihr auf ewig verbunden, und läßt diese auch ewig an seinem Gotteslob einen wesentlichen Anteil nehmen.

¹ *Thomas*, S. th. I 13, 3: « Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso. »

6. Des Menschen Pflicht der Selbstbehauptung

Im Menschen wird alles, was er mit den übrigen Körperwesen gemeinsam hat, dadurch auf eine höhere Stufe erhoben, daß es bei ihm im Dienste seines Geistes steht. So sind die Sinne des Menschen durch ihre wesentliche Hinordnung auf den Verstand selbst schon bis zu einem bestimmten Grade vergeistigt, so daß es durchaus nicht das gleiche ist, ob ein Tier etwas sinnlich wahrnimmt oder ein Mensch.

Wir haben im vorausgehenden gesagt, daß körperliche Substanzen im Unterschiede von den geistigen von sich und anderen Geschöpfen wenigstens negativ erhalten werden können. Nun ist aber der Mensch weder ein reiner Geist noch ein reiner Körper. Darum kann seine Erhaltung weder die gleiche sein wie die der reinen Geister, noch genau so wie die der reinen Körper. Mit den reinen Geistern hat der Mensch gemeinsam, daß seine geistige Seele im *Dasein* nur positiv erhalten wird; denn wegen ihrer Einfachheit ist sie ja nicht zerstörbar¹. Aber er unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß er diese Seele in ihrem *Tätigsein* negativ selbst erhalten muß, indem er von ihr alles fernhält, was immer sie an der Erfüllung der ihr von Gott gestellten Aufgabe der Rückkehr zu ihrem ersten Ausgangspunkte hindert oder aufhält. Denn die menschliche Seele hängt ja in ihrem Tätigsein von einem zerstörbaren Leibe ab². Mit den reinen Körpern teilt der Mensch die negative Selbsterhaltung seines Soseins, aber er unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß diese Selbsterhaltung sich bei ihm nicht auf das ganze Sosein erstreckt, sondern nur so weit, als seine Seele in ihrem Tätigsein von der Mitwirkung des mit ihr zu einer Natur verbundenen zerstörbaren Leibes abhängt. Daraus ersehen wir, daß auch die Selbsterhaltung des Menschen etwas Geistiges an sich hat, was sie weit über die der Dinge unter ihm erhebt. Um das mitauszudrücken, geben wir

¹ Thomas, C. gent. II 79 : « Anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii : non est enim ei aliquid contrarium ; cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti : ostensum est enim supra [cap. 68] quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae : quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam . . . Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest. »

² A. a. O. : « Si in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativae et cogitativae virtutum. »

ihr im folgenden den besonderen Namen *Selbstbehauptung*. Die Selbsterhaltung der untermenschlichen Dinge ist ein reiner Naturvorgang, die Selbstbehauptung des Menschen ist das Werk eines überlegt und frei handelnden Geistes. Zu der Selbsterhaltung werden die Dinge unter dem Menschen von der Natur angetrieben, zu seiner Selbstbehauptung wird der Mensch außerdem noch durch ein besonderes Sittengesetz verpflichtet.

Die Stellung des Menschen als Mittler zwischen der gesamten Körperwelt und ihrem Endziel legt die Annahme nahe, daß alle anderen Körper ihm seine Selbstbehauptung möglichst leicht machen. Denn zwischen ihm und ihnen besteht ja eine wahre Schicksalsgemeinschaft. Soweit er sein Endziel nicht erreicht, wird dieses auch von der unvernünftigen Schöpfung nicht erreicht. Aber die Wirklichkeit sieht ganz anders aus. Keinem anderen Wesen drohen so viele Gefahren wie dem Menschen. Und zwar von drei Seiten : nämlich von den Dingen unter ihm, von dem sinnlichen Teil in ihm und von den Menschen neben ihm.

Dem Menschen gegenüber zeigen die Dinge unter ihm ein zwiespältiges Wesen. Denn wie wir schon sahen, helfen sie ihm Gott erkennen und Gott verherrlichen. Aber dazu müssen sie vom menschlichen Geiste förmlich gezwungen werden. Wir lesen in der Heiligen Schrift, daß Gott nach der ersten Sünde unserer Stammeltern den Erdboden verflucht und zu Adam gesagt habe : « Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren alle Tage deines Lebens » (Gn. 3, 17). Dieser Fluch umfaßt auch die geistige Nahrung des Menschen. Als Philosophen dürfen wir uns nicht auf die Heilige Schrift berufen. Aber auch ohne übernatürliche Offenbarung drängt sich uns der Gedanke auf, daß die Schöpfung durch irgend ein Geschehnis nachträglich in Unordnung geraten sein muß. Denn darin, daß alle unvernünftigen Geschöpfe gegen den Menschen, durch den allein sie doch ihr Endziel erreichen, so widerspenstig sind, liegt offenbar eine Disharmonie, die einen Grund haben muß.

Die dem Menschen von den Dingen unter ihm drohende Gefahr liegt nicht darin, daß diese ihn für ihre Zwecke zu gebrauchen oder zu mißbrauchen suchen, das tun sie überhaupt nicht, weil sie ihn zur Erreichung aller ihrer nichtletzten Ziele gar nicht nötig haben, sondern darin, daß er mit ihnen seine Kräfte verbraucht, ohne ihnen gegenüber seine eigentliche Aufgabe zu erfüllen, nämlich sie ihrem Endziel näher zu bringen. Denn schon in der Schöpfung steckt so viel Wahres, Gutes und Schönes, daß kein Menschenleben hinreicht, das alles geistig in sich aufzunehmen. Und nicht bloß das ; das in der Schöpfung liegende Wahre,

Gute und Schöne übt auf den Menschen einen solchen Reiz aus, daß niemand ihm ganz widerstehen kann. Bis zu einem gewissen Grade darf der Mensch diesem Reize auch folgen. Aber nur so weit, als das Wahre, Gute und Schöne in der Schöpfung ihm als Mittel und Zwischenziel dient, um sein Endziel zu erreichen. Sobald er darüber hinausgeht und aus dem Wahren, Guten und Schönen der Schöpfung selbständige Ziele werden läßt, wird er seiner Aufgabe untreu und sinkt er aus seiner Mittlerstellung hinab. Wie groß diese Gefahr ist, beweist die lange Reihe derer, die trotz umfangreichster Naturerkenntnisse nicht bis zu einer klaren Gotteserkenntnis gelangt sind, sondern beim bloßen Naturerkennen stehen blieben. Von diesen allen muß man sagen, es sei ihnen nicht gelungen, sich den Dingen unter ihnen gegenüber selbst zu behaupten; denn statt diese Dinge in ihren Dienst zu nehmen, haben sie sich zu deren Dienern und Sklaven machen lassen.

Vom Verhältnis des sinnlichen Teiles im Menschen zum geistigen gilt das gleiche wie von den untermenschlichen Dingen zum Menschen. Auch der sinnliche Teil im Menschen ist wesentlich auf den geistigen hingeordnet und von Natur aus bestimmt, diesem zu dienen. Aber statt dessen sucht er in einem fort den Geist zu sich herabzuziehen. Es sei nur an die große Zahl der sinnlichen Leidenschaften erinnert, die der Mensch alle beherrschen muß, um sittlich vollkommen zu sein. Wer kennt nicht die Macht dieser Leidenschaften, gegen die sich der Mensch Tag und Nacht behaupten muß? Jede zu große Nachgiebigkeit gegen irgend eine derselben verringert zum mindesten sein Gutsein. Und das genügt, um als eine Sünde gegen die Pflicht der Selbstbehauptung oder Selbsterhaltung angesehen zu werden. Denn nur in seiner sittlichen Vollendung ist der Mensch das, was er sein soll.

Die Notwendigkeit des Menschen, sich auch gegen seinesgleichen zu behaupten, hat zwei Gründe: der eine liegt in seiner großen Geneigtheit, sich durch das Beispiel anderer zu Handlungsweisen bestimmen zu lassen, die gar nicht seiner besonderen Begabung und Veranlagung entsprechen. Denn so förderlich gute Beispiele sein können, auch die besten enthalten eine gewisse Gefahr, daß ihr Nachahmer sich selbst untreu wird, indem er zu wenig Rücksicht nimmt sowohl auf seine eigenen Anlagen als auf die besonderen Lebensverhältnisse. So kann einer selbst in der Nachahmung von Heiligen große Fehler begehen. Der andere Grund liegt in der Versuchung, einander wie Sachen zu behandeln, über die man ein vollkommenes Eigentumsrecht hat. Wie wir bereits sahen, bedürfen die untermenschlichen Dinge deshalb des Menschen, weil sie

selbst nicht die Gotteserkenntnis haben, durch die ihre Rückkehr zu Gott erst vollkommen wird. Umgekehrt bedarf auch der Mensch der Dinge unter ihm sowohl zum Leben als zum Erkennen. Daraus folgt, daß der Mensch über die Dinge unter ihm ein vollkommenes Eigentumsrecht haben muß, d. h. das Recht, sie nicht nur bloß zu gebrauchen, sondern sie zu seinem Gebrauche selbst zu zerstören. Denn wer ein Ziel will, muß auch alles das wollen, was mit dem Ziele notwendig zusammenhängt. Hat also Gott den Menschen so zum Mittler zwischen den Dingen unter ihm und dem gemeinsamen Endziel aller Geschöpfe gemacht, daß der Mensch diese Aufgabe nur dann erfüllen kann, wenn er über sie ein vollkommenes Eigentumsrecht ausübt, dann muß Gott ihm dieses Eigentumsrecht auch wirklich gegeben haben.

Danach beruht das vollkommene Eigentumsrecht des Menschen über etwas auf zwei Voraussetzungen : für's erste darf der Rechtsgegenstand nicht selbst imstande sein, Gott unmittelbar zu erreichen, sondern muß er dazu eines Mittlers bedürfen ; und sodann muß auch die Zerstörung dieses Rechtsgegenstandes etwas zur Erreichung dieses Zieles beitragen. Nun sind aber beide Voraussetzungen beim Menschen selbst nicht gegeben. Die erste nicht, weil jeder Mensch mit Verstand und Wille ausgestattet und darum ohne Vermittlung eines anderen befähigt ist, Gott zu erkennen und zu lieben ; und die zweite nicht, weil der Mensch durch die Zerstörung seines Lebens der Möglichkeit beraubt wird, noch weiter seines Amtes als Mittler zwischen der Schöpfung und Gott zu walten.

Wie geneigt die Menschen dennoch sind, auch übereinander ein vollkommenes Eigentumsrecht ausüben zu wollen, beweisen nicht nur ihre täglichen rücksichtslosen Versuche, sich gegenseitig bis zum äußersten auszunützen, sondern auch die alten und neuen Staatstheorien, nach denen das Individuum in gleicher Weise auf die Gemeinschaft hingeordnet ist, wie der Teil eines Organismus auf das Ganze, und darum das Individuum der Gesellschaft gegenüber überhaupt keine Rechte besitzt. Wir brauchen hier auf die Frage nach dem Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft nicht näher einzugehen. Für unseren Zweck genügt es zu bemerken, daß solche Totalitätsansprüche des Staates auf einer Verkennung des jedem Einzelmenschen zukommenden Rechtes beruhen, durch Akte des Erkennens und des Liebens mit Gott in eine unmittelbare Beziehung zu treten. Daher bestreitet der Aquinate mit Recht, daß der Einzelmensch in jeder Beziehung auf den Staat hingeordnet ist, wie das zu einem vollkommenen Eigentumsrecht ge-

hört¹. Die Gesellschaft leistet dem Einzelwesen die größte Hilfe in seinem Streben nach dem letzten Ziele, aber diese Hilfe hat einen wesentlich anderen Charakter als die Hilfe, die der Mensch den Dingen unter ihm gewährt. Den Dingen unter ihm hilft der Mensch, indem er selbst unter ihrer Mitwirkung Gott erkennt und verherrlicht, die Hilfe dagegen, die dem Individuum von der Gesellschaft geleistet wird, besteht in der Beschaffung und Sicherung aller der Dinge, die das Individuum zum Gotterkennen und Gottverherrlichen braucht, aber sich nicht allein besorgen kann. Denn nicht die Gemeinschaft erkennt und verherrlicht Gott unmittelbar, sondern der Einzelmensch. Daher kann die Gesellschaft über den Einzelmenschen niemals die gleichen Rechte erhalten, wie dieser über die Dinge unter ihm. Und wenn sie durch ihre Vertreter gleichwohl die gleichen Rechte beansprucht, dann hat der Einzelmensch nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, sich auch gegen die Gemeinschaft selbst zu behaupten.

7. Grenzen der menschlichen Selbstbehauptung

Wie weit ein Mensch seine Selbstbehauptung ausdehnt hängt davon ab, welche Auffassung er vom Rechte hat. Ist für ihn Recht gleich Macht, dann wird er auch für seine Selbstbehauptung keine andere Grenze anerkennen. Diese Form von Selbstbehauptung hat in Nietzsches Theorie vom Übermenschen den radikalsten Ausdruck und im deutschen Nationalsozialismus ihre nicht weniger radikale Verwirklichung gefunden.

Schon das Geschöpfsein läßt keine solche absolute Selbstbehauptung zu. Denn wie wir sahen, muß jedes Geschöpf wieder zu seinem Ausgangspunkte zurückkehren. Das aber ist schon ein Gesetz, das auf seiten des Geschöpfes eine absolute Ungebundenheit ausschließt. Daher kann auch die menschliche Willensfreiheit nicht so weit reichen, daß sie den Menschen von dem allgemeinen Gesetz der Rückkehr zu Gott ausnimmt. Vielmehr macht sie beim Menschen noch ein zweites Gesetz notwendig, das man das moralische oder sittliche nennt. Soll nämlich der Mensch wirklich frei sein und darum auch frei zu Gott zurückkehren, dann darf er nicht in allem durch physische Gesetze zu einem bestimmten Handeln gezwungen werden, sondern muß es Handlungen geben, die er setzen oder unterlassen, so oder anders gestalten kann. Bezüglich ihrer Bindung

¹ S. th. I-II 21, 4 ad 3: « Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua. » Vgl. II-II 104, 5 ad 2.

unterscheiden sich die für alle Geschöpfe geltenden physischen Gesetze von den moralischen dadurch, daß nur diese letzten vom Menschen übertreten werden. Zwischen den physischen und den moralischen Gesetzen besteht kein einfacher Parallelismus, so daß Gott jedem physischen Gesetze im Menschen noch ein sittliches an die Seite gestellt hätte. Das ergibt sich schon aus der großen Zahl menschlicher Handlungen, die an sich sittlich weder gut noch schlecht sind, z. B. essen, trinken, gehen und schlafen. Sodann wäre ein solches sittliches Parallelgesetz entweder ein Gebot, das physische zu beobachten, oder ein Verbot, danach zu handeln. Beides würde die göttliche Gesetzgebung geradezu lächerlich machen. Denn das erste ist überflüssig und das zweite unsinnig. Das Verhältnis zwischen der physischen und der moralischen Ordnung ist auch nicht das gleiche wie zwischen Gattung und Art, weil die physischen Gesetze durch die moralischen nicht, wie z. B. das Sinnenwesen durch das Vernünftigsein, näher bestimmt werden; denn, wie bereits bemerkt, verpflichten die moralischen Gesetze ja ganz anders als die physischen. Die physischen Gesetze *muß* der Mensch unter allen Umständen beobachten, die moralischen *soll* er einhalten, sonst erreicht er sein Endziel nicht, er *kann* sie aber auch übertreten.

Damit die physische und die moralische Ordnung dennoch nicht einfach beziehungslos einander gegenüberstehen, muß zwischen ihnen ein ursächliches Verhältnis bestehen. Denn Gott würde die Einheit der menschlichen Natur zerstören, wenn Er in seiner sittlichen Gesetzgebung überhaupt keine Rücksicht genommen hätte auf die physische Ordnung. Auf der einen Seite ist die moralische Ordnung der physischen so angepaßt, daß man sie in ihren großen Umrissen schon aus den Neigungen der menschlichen Natur erkennen kann. So läßt sich schon aus der allen Menschen angeborenen Hinneigung zum sozialen Leben erkennen, daß Gott den Menschen auch in irgend einer Form dazu verpflichten wollte. Aber auf der anderen Seite steht die physische Ordnung im Menschen doch ganz im Dienste der moralischen. Die Stoiker hatten die sittliche Ordnung ganz der physischen unterstellt, indem sie auf Grund ihrer pantheistischen Gleichsetzung von Natur und Gottheit lehrten, die sittliche Vollkommenheit des Menschen bestehe in einem Leben, das ganz im Einklange mit der Natur stehe. Gibt es einen persönlichen Gott, dann kann die Übereinstimmung der menschlichen Lebensführung mit der Natur nicht das letzte sein, sondern muß es noch eine Übereinstimmung des menschlichen Lebens mit etwas Höherem geben, der jene mit der Natur untergeordnet ist. Und darum genügt

es dann nicht, bloß die physischen Naturgesetze zu beobachten. Das Sittengesetz verpflichtet den Menschen zwar nicht zum Streben nach einem anderen Endziel als die physischen Gesetze ; beide sollen ihn vielmehr zu dem gleichen ersten Ausgangspunkte zurückführen, aber es schreibt ihm vor, dieses allen Geschöpfen gemeinsame Endziel auf eine wesentlich höhere und vollkommeneren Weise zu erstreben, nämlich so, wie es einer vernünftigen Natur und der ganzen Stellung des Menschen in der Schöpfung entspricht. So erfüllt auch das Tier ein Naturgesetz, wenn es Speise und Trank zu sich nimmt ; nichtsdestoweniger muß der Mensch sich beim Essen und Trinken anders benehmen als seine unvernünftigen Hausgenossen. Das Sittengesetz verhält sich zum physischen Naturgesetz wie die Form zum Stoffe. Und darum steht die sittliche Ordnung weit über der rein physischen, und enthält nicht diese sondern jene den absoluten Maßstab, nach dem der Mensch sein Leben einrichten muß.

Das auf den menschlichen Selbsterhaltungstrieb angewandt, müssen wir also sagen : Daß jeder Mensch diesen Trieb in sich verspürt, ist ein offensichtliches Zeichen, daß Gott ihn auch befriedigt haben will. Aber das berechtigt den Menschen noch lange nicht, sich dabei bloß an die Gesetze der physischen Ordnung zu halten und sich so weit selbst zu behaupten, als ihm das physisch möglich ist. Vielmehr unterliegt auch seine Selbstbehauptung den Gesetzen der sittlichen Ordnung.

8. Beziehentlicher Gegensatz zwischen Selbstbehauptung und Selbstverleugnung

Wenn der Mensch sich an die seiner Selbstbehauptung gesetzten Schranken hält, übt er Selbstverleugnung. Kaum ein anderer Gegensatz kommt dem Menschen im praktischen Leben so unmittelbar und ungesucht zum Bewußtsein wie der zwischen Selbstbehauptung und Selbstverleugnung. Denn zu der ersten treibt die Natur den Menschen an, gegen die zweite aber flößt sie ihm den größten Widerwillen ein. Darum glauben manche, Selbstverleugnung sei mit Selbstbehauptung schlechthin unvereinbar, oder höchstens in der Weise wie zwei entgegengesetzte Eigenschaften in abgeschwächtem Stärkegrad.

Um das wahre Verhältnis der Selbstverleugnung zur Selbstbehauptung zu erkennen, darf man sich nicht durch unsere mangelhafte Ausdrucksweise irreführen lassen. Denn in dem Ausdruck « Selbstverleugnung » hat das « Selbst » nicht den gleichen Sinn wie in « Selbstbehauptung ».

tung ». Während es hier die Nämlichkeit von Subjekt und Objekt bezeichnet — der Mensch behauptet sein eigenes Selbst —, bezeichnet es dort die Nämlichkeit des Subjektes, *das* verleugnet, mit dem Subjekt, *dem* etwas versagt wird. Auch das Objekt der Selbstverleugnung steht zu ihrem Subjekt in so enger Beziehung, daß jede Selbstverleugnung diesem notwendig wehetut, aber es ist nicht, wie bei der Selbstbehauptung, dieses selbst, sondern nur etwas mit ihm Verbundenes. Darum ist zwischen Selbstbehauptung und Selbstverleugnung kein innerer Widerspruch. Es besteht zwischen ihnen nicht einmal ein konträrer Gegensatz oder ein Gegensatz des größten Abstandes, weil dieser nur zwischen Beschaffenheiten vorkommt, das Sein aber, das der Mensch behaupten will, nicht bloß sein Beschaffensein ist, sondern sein Tätigsein. Der Gegensatz der Beraubung kommt schon eher in Frage, weil der Mensch in der Selbstverleugnung sich wirklich eines bestimmten Tätigseins beraubt. Aber weil der Mensch sich in der Selbstverleugnung nicht des ganzen Tätigseins berauben will, sondern nur eines bestimmten, und auch auf dieses nur verzichtet, um an Stelle dessen ein vollkommeneres zu setzen, läßt sich ihr Verhältnis zur Selbstbehauptung auch nicht in dieser Art von Gegensätzlichkeit unterbringen. So bleibt nur der beziehentliche Gegensatz übrig. Dieser hat das Besondere, daß seine Glieder sich nicht, wie bei den anderen, ausschließen, sondern im Gegenteil gegenseitig fordern. So ist zwischen Vater und Kind ein solcher beziehentlicher Gegensatz ; darum muß überall dort, wo ein Vater ist, auch ein Kind sein.

Daß zwischen der Selbstbehauptung und der Selbstverleugnung wirklich diese letzte Art von Gegensätzlichkeit ist, erkennen wir aus der Natur des menschlichen Wollens überhaupt. Dieses leidet an einer doppelten Unvollkommenheit. Die eine wird offenbar in der Wahl eines bestimmten Gutes, und die andere nach der Wahl. Ein Sprichwort lautet : Wer eines will, muß vieles lassen. Mit diesem vielen ist alles gemeint, was dem Menschen unter den gegebenen Umständen ebenfalls möglich wäre, denn schlechthin Unmögliches ist auch schlechthin unbeherrschbar ; was den Menschen auch bis zu einem gewissen Grade anlockt, denn sonst käme es überhaupt nicht in Wahl ; was aber nicht zusammen mit jenem einen erreichbar oder besitzbar ist. Darum sagt ein anderes Sprichwort : Wer die Wahl hat, hat auch die Qual.

Die zweite Unvollkommenheit des menschlichen Wollens liegt in seiner Unbeständigkeit und großen Veränderlichkeit. Denn kaum hat der Mensch eine Wahl getroffen, dann ist er auch schon in Gefahr, sie

zu bereuen und rückgängig machen zu wollen. Der Grund dafür ist ein doppelter: Hat der reine Geist einmal eine Wahl getroffen, dann kann das zurückgewiesene Gut oder Scheingut niemals mehr einen Reiz auf ihn ausüben, es sei denn, Gott wirke ein besonderes Wunder. So fühlen sich die bösen Geister selbst von Gott nicht mehr angezogen, obwohl auch sie Gott als das objektiv größte Gut erkennen. Anders liegt die Sache beim Menschen. Auch nachdem er ein Gut zurückgewiesen hat, um ein anderes zu besitzen, fährt das zurückgewiesene Gut fort, ihn noch anzuziehen. Man möchte hier fast von einer Rache des verschmähten Gutes sprechen, die darin besteht, daß es sich ihm mittels der Phantasie gerade jetzt im besten Lichte zeigt und ihm immer wieder zum Bewußtsein bringt, auf was er verzichtet hat. Sodann erkennt der Mensch den wirklichen Wert des gewählten Gutes erst dann vollkommen, wenn er in seinen Besitz gelangt ist. Dieser Wert aber bleibt durchweg weit hinter dem zurück, was er erwartete. Darum beginnt für ihn jetzt eine andere Qual, die vielleicht noch größer ist als die erste. Denn bei der ersten fühlte er sich wenigstens noch frei, bei der zweiten ist er das sehr oft nicht mehr. So zögert einer vielleicht sehr lange, ob und welche Person er heiraten soll. Endlich entscheidet er sich. Aber bald erkennt er, daß seine Wahl verkehrt war. Darum würde er sie gerne rückgängig machen, aber es ist zu spät, er muß aushalten.

So sehen wir, daß das menschliche Wollen hier auf Erden immer mit einem Verzichten verbunden ist. Aber umgekehrt ist auch jedes Verzichten mit einem Wollen verbunden; denn ein Verzichten ohne jedes positive Wollen wäre ein Verzichten ohne Gegenstand, was einen Widerspruch in sich schließt.

Nun fällt die Selbstbehauptung des Menschen offenbar unter das Wollen, die ihr entgegengesetzte Selbstverleugnung aber ebenso offensichtlich unter das Verzichten. Daher muß ihr Verhältnis zueinander das gleiche sein wie das zwischen Wollen und Verzichten, d. h. sie müssen sich gegenseitig fordern. Daraus aber folgt, daß ihr Verhältnis zueinander nur das eines beziehentlichen Gegensatzes sein kann.

9. Der vollkommene Mensch

Vollkommen Mensch sein ist nicht dasselbe wie ein vollkommener Mensch sein. Das erste wird der Mensch schon gleich im ersten Augenblick seines Lebens, das zweite dagegen läßt viele Grade zu und ist ein Ideal,

dem der Mensch nur mehr oder weniger nahekommmt. Denn während zum ersten hinreicht, daß einer alles hat, was den Menschen von jedem anderen Wesen verschieden macht, daß er also ein vernünftiges Sinnenwesen ist, fordert das zweite außerdem, daß er sich alle jene Tugenden oder Fertigkeiten erworben hat, die notwendig sind, damit er auch in einer seiner menschlichen Natur entsprechenden Weise handelt. Denn nicht das bloße Sein, sondern erst das Tätigsein gibt einem Ding die letzte Vollendung. Dieses Tätigsein aber kann beim Menschen der Natur des Handelnden auch nicht entsprechen und dadurch den Menschen schlecht machen.

Platon und Aristoteles folgend, teilt man die Tugenden ein in Tugenden des Verstandes und Tugenden des Begehrens. Erstere vervollkommen den Verstand, letztere das Begehren: den Willen und das sinnliche Begehren. Die Tugenden des Verstandes werden nur beziehungsweise Tugenden genannt, weil sie nicht den ganzen Menschen vervollkommen. Sie vervollkommen nicht einmal den ganzen Verstand. So kann einer zugleich ein ausgezeichneter Sprachkenner und ein schlechter Mathematiker sein. Besonders aber fehlt ihnen eines: während die Tugenden des Begehrens dem Menschen zugleich die Hineigung mitteilen, von ihnen nur einen rechten Gebrauch zu machen, geben die Tugenden des Verstandes ihm nur die Befähigung zu bestimmten Akten des theoretischen oder auch des praktischen Erkennens. So handelt der keusche Mensch auch notwendig keusch, der Sprachkundige aber kann auch absichtlich gegen die Sprachregeln verstoßen. Deshalb bezeichnet man mit Ausnahme der Klugheit nur die Tugenden des Begehrens als sittliche Tugenden. Die Klugheit aber wird deshalb ausgenommen, weil sie zwar den Verstand zum Träger, aber die Akte des Begehrens zu ihrem eigentümlichen Gegenstande hat. Denn sie ist jene Verstandestugend, die dem Menschen erkennen hilft, welche Mittel er gebrauchen muß, um sein Endziel zu erreichen.

Wenn wir also sagen, zum vollkommenen Menschen gehöre, daß er sich alle Tugenden erworben hat, die er braucht, um seiner menschlichen Natur entsprechend zu handeln, so meinen wir nur die sittlichen Tugenden, und nicht auch die Tugenden des Verstandes. Daher muß der vollkommene Mensch nicht auch ein guter Sprachkenner oder Mathematiker oder Künstler sein, wohl aber vollkommen klug, gerecht, starkmütig und mäßig, so daß er gewillt und imstande ist, das Sittengesetz in jeder Beziehung und unter allen Umständen bis zur letzten Vorschrift treu zu erfüllen. Denn ist auch die menschliche Natur nicht

selbst das Sittengesetz, so ist sie doch wenigstens das Unterscheidungs-
mittel der Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung des mensch-
lichen Handelns mit dem Sittengesetz. Daraus nämlich, daß der Mensch
von Gott eine solche Natur erhalten hat, erkennen wir, daß der Mensch
Gott in anderer Weise zum Endziel hat, als die Dinge unter ihm, und
daß er darum auch auf andere Weise zu diesem ersten Ausgangspunkte
zurückkehren muß.

Wie alle Menschen die spezifisch gleiche Natur und das gleiche
Endziel haben, so gibt es auch für alle nur eine Vollkommenheit. Wie
aber die Menschen trotz ihrer gemeinsamen menschlichen Natur unter
sich sehr verschieden sind, so erstreben sie auch ihre gemeinsame Voll-
kommenheit auf sehr verschiedene Weise. Denn ein jeder muß eine
ganz eigene Entwicklung durchmachen. Der Grund dafür liegt in der
großen Verschiedenheit der menschlichen Neigungen. Auch in diesen
kommen alle Menschen so weit überein, als dieselben in der mensch-
lichen Natur ihre Wurzel haben. Aber wie die Erfahrung lehrt, sind
diese Neigungen nicht in allen Menschen gleich stark. Man hat die
Hauptunterschiede in den sogenannten Temperamentenlehren über-
sichtlich zu ordnen versucht. So mangelhaft alle diese Übersichten
sind, eines wird aus ihnen klar: kein Mensch hat gleich von seiner
Geburt an einen vollkommen ausgeglichenen Charakter, sondern in
jedem gibt es gewisse Neigungen, die er mäßigen muß, und andere, die
so schwach sind, daß ihm gewisse sittliche Gebote einen förmlichen
Schrecken einflößen. So hat einer vielleicht von Natur aus einen solchen
Gerechtigkeitssinn, daß ihm in dieser Beziehung niemals genug geschieht,
dagegen so wenig Sinn für Mäßigkeit, daß ihm jedes Fastengebot uner-
träglich erscheint. Darum muß jeder eine negative und eine positive
Willensbildung durchmachen. Die negative besteht darin, daß er lernt,
in dem, was ihn zu sehr anlockt, Maß zu halten; durch die positive
aber muß er dahin kommen, daß er auch dann seine Pflicht erfüllt,
wenn diese ihm gar nicht zusagt. Die negative befähigt den Menschen
zur Selbstverleugnung, die positive dagegen lehrt ihn, sich selbst
behaupten.

In der Frage, welche Willensbildung notwendiger sei, geben viele
Neuere der positiven den Primat, weil sie für die sogenannten passiven
Tugenden des Duldens und Ertragens kein richtiges Verständnis haben.
Aber die Tugenden hängen so zusammen, daß sie nur miteinander voll-
kommen besessen werden können. Darum sind positive und negative
Willensbildung, Selbstbehauptung und Selbstverleugnung gleichnot-

wendig, um ein vollkommener Mensch zu werden. Selbstbehauptung ohne Selbstverleugnung macht den Menschen gewalttätig, Selbstverleugnung ohne Selbstbehauptung macht ihn zu einem Schwächling, vor dem niemand Achtung hat. Wo dagegen rechte Selbstbehauptung und rechte Selbstverleugnung zusammenkommen, da ist wahre Seelengröße. Daher sind wirklich große Menschen immer gleich ausgezeichnet gewesen durch eine Selbstbehauptung, mit der sie sich auch unter den größten Widersprüchen ihrer Zeitgenossen durchsetzten, und durch eine Selbstverleugnung, in der sie sogar ihr Leben hingaben, wenn die Ehre Gottes oder das Wohl ihrer Mitmenschen das erforderten.