Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 25 (1947)
Heft: 1

Artikel: Endziel, Glück und Pflicht des Menschen
Autor: Thiel, Matthias
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762396

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

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

Endziel, Glück und Pflicht des Menschen

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

I. Das Problem

Nach Aristoteles[1] erlangt der Mensch seine Vollendung nur in einer durch weise Gesetze geleiteten Gesellschaft. Deshalb hält der Stagirite den Mann, der als Erster eine Gemeinschaft gegründet hat, für den Urheber der größten Güter. Wie der mit Hilfe der Gesellschaft zu seiner Vollendung gelangte Mensch das vollkommenste aller Lebewesen, so ist für ihn ein Mensch « ohne Gesetz und Recht das schlechteste von allen ». Man mag auch in der Geschichte so weit zurückschauen wie man will, man wird finden, daß die Menschen zu allen Zeiten in Gemeinschaften und nach bestimmten Gesetzen gelebt haben. Nach dem Buche Genesis machten nicht einmal unsere Stammeltern im Paradiese davon eine Ausnahme. Daher muß das Gesetz als solches wirklich eine Wohltat für den Menschen sein. Und der hl. Thomas drückt nur eine allgemeine Überzeugung aus, wenn er das Gesetz bestimmt als eine « Vernunftordnung zum Gemeinwohl, verkündigt von dem, der die Obsorge für das Gemeinwesen trägt »[2].

Aber auf der anderen Seite ist die Geschichte aller Völker und aller Zeiten auch angefüllt von Schwierigkeiten der Menschen in der Beobachtung der bestehenden Gesetze, und gibt es kaum ein Gesetz, dessen Geltung und Zweckmäßigkeit nicht von Zeit zu Zeit geleugnet oder zum mindesten angezweifelt wird. Man teilt die Gesetze ein in notwendige Naturgesetze und vom freien Willen ihres Erlassers abhängige positive Gesetze. Nicht einmal den ersten gehorcht der Mensch immer mit ganzer Bereitwilligkeit. So ist das Maßhalten im Genuß von Speise und Trank ein Naturgesetz, trotzdem wird es nur von weni-

[1] Polit. I 2.

[2] S. Th. I-II 90, 4: « Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata. » Übersetzung von *Gredt*, Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg 1935. Bd. II 287.

gen vollkommen befolgt. « Wer ist's, o Herr », frägt der hl. Augustinus in seinen Bekenntnissen (X 31), « der sich nicht zuweilen um ein Kleines über die Grenzen der Mäßigkeit fortreißen ließe ? » Gerade die kleinen und unfreiwilligen Verstöße dagegen beweisen am besten, daß dem Menschen auch die Beobachtung des Naturgesetzes nicht so ganz leicht fällt.

Besonders lehrt die Geschichte, daß es immer gefährlich ist, über die Notwendigkeit bestimmter Gesetze nachzudenken. Wir sehen das gleich zu Beginn sowohl der griechischen als der indischen Philosophie. Sobald man die althergebrachten Gesetze zum Gegenstand philosophischer Betrachtungen machte, geriet alles ins Wanken. Und das gleiche hat sich in der Folgezeit so oft wiederholt, daß man fast den Eindruck gewinnt, als seien die Gesetze doch nicht mehr als notwendige Übel. Auf jeden Fall hat das Gesetz viel Ähnlichkeit mit einer Arznei, von der man nicht mehr nimmt, als unbedingt notwendig ist. Ungeachtet ihrer wesentlichen Hinordnung auf das Glück und die Wohlfahrt derer, für die sie gegeben sind, wird niemand es wagen, das Glück eines Staates nach der Zahl seiner Gesetze zu berechnen.

So sehen wir, daß das Gesetz zwei Seiten hat : nach der einen erscheint es durchaus begehrenswert, ja unbedingt notwendig ; nach der anderen aber nicht weniger unbequem, zuweilen sogar recht lästig. Und auch das zweite gehört zum Wesen des Gesetzes. Denn es kommt daher, daß jedes Gesetz dem Menschen wesentlich eine Verpflichtung auferlegt, gegen jede Verpflichtung aber hat der Mensch eine angeborene Abneigung, weil sie die Freiheit seines Willens einschränkt.

Wäre das menschliche Glück das letzte Ziel der Gesetze, dann ständen wir hier vor einem inneren Widerspruch. Denn das Gesetz würde dann den Menschen gleichzeitig auf ein Ziel hinordnen und von ihm fernhalten. Nehmen wir aber an, jedes Gesetz habe außer dem Glücke wesentlich noch ein zweites Ziel, und zwar so, daß auch das Glück diesem zweiten Ziele untergeordnet ist, dann entsteht für uns eine andere Schwierigkeit. Denn es ist nicht ohne weiteres klar, wie das Glück eine solche Unterordnung unter ein noch höheres Ziel verträgt. Sein Glück will der Mensch so naturnotwendig, daß es ihm einfach unmöglich ist, das Verlangen nach ihm bei irgend einer Handlung ganz auszuschalten. Und nicht bloß das, sobald der Mensch sein Glück erreicht hat, hört in ihm die Fähigkeit auf, noch weiter zu streben. Wie also soll das Gesetz den Menschen so auf sein Glück hinordnen können, daß es ihn zugleich verpflichtet, nicht das Glück selbst,

sondern etwas anderes als sein Endziel zu erstreben? Mit anderen Worten, enthält nicht auch eine solche Mittelstellung des Glückes zwischen Endziel und Pflicht des Menschen einen inneren Widerspruch? Der Lösung dieses Problems sollen die folgenden Untersuchungen dienen. Zugleich möchten wir eine Antwort finden auf die andere, immer wieder gestellte Frage, ob die Bezeichnung der scholastischen Ethik als einer « Glücksethik » ganz zutreffend sei, oder ob ihr besser ein anderer Name gegeben werde.

II. Natur des menschlichen Glückes

1. *Einleitende Begriffsbestimmung des Glückes im allgemeinen.* Unter Glück kann man sowohl eine Sache als einen Zustand verstehen. Im ersten Falle meint man damit ein Gut, dessen Besitz seinem Subjekte ein gewisses Wohlsein bereitet, im zweiten dagegen dieses subjektive Wohlsein selbst.

2. *Unvollkommenheit des menschlichen Erdenglückes.* Das subjektive Glück des Menschen hier auf Erden unterscheidet sich von dem göttlichen und dem der geschaffenen Geister neben anderem wesentlich auch dadurch, daß es nur unvollkommen ist. Denn Gott kommt das Glück von Natur zu, so daß bei Gott Sein und Glücklichsein dasselbe sind![1] Und bei den geschaffenen reinen Geistern genügte ein einziger, mit der Zeit nicht meßbarer Akt der Entscheidung für oder wider Gott, um sie in alle Ewigkeit vollkommen glücklich oder vollkommen unglücklich zu machen. Dem Menschen dagegen steht sein ganzes Leben hindurch das Glück als Ziel vor der Seele, und was immer er in diesem Leben erreicht, ist nur ein kleiner Bruchteil von dem, was er als sein Glück ansieht[2]. Was er in diesem Leben Glück nennt, ist ein Zustand der Zufriedenheit. Denn sagt jemand, er sei zufrieden, dann will er damit zu verstehen geben, sein Begehren und Sehnen sei zwar bis zu einem gewissen Grade, aber doch nicht ganz erfüllt. Bringt einer es nicht einmal so weit, daß er trotz aller nicht aus der Welt zu bringenden Unvollkommenheiten wenigstens zufrieden bleibt, dann ist er überhaupt nicht glücklich.

[1] *Augustinus*, Confessiones, XII, 3: « Tu ... solus simpliciter es, cui non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo es. » *Thomas*, S. Th. I 62, 4: « Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse et beatum esse. Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. »

[2] *Thomas*, St. I-II 2, 7.

3. *Bedürfnis des Menschen nach einem vollkommenen Glück.* Daß der Mensch gleichwohl ein tiefes Bedürfnis nach vollem Glück in der Seele hat, läßt sich sowohl a posteriori als a priori beweisen. Denn jeder weiß aus eigener Erfahrung, daß ihn gerade dieses Bedürfnis bei keinem Erfolg ruhen läßt, sondern von Unternehmen zu Unternehmen weitertreibt. Und es ergibt sich auch aus der Natur der Sache. Hätte der Mensch kein Bedürfnis nach vollem Glücke, dann hätte er überhaupt kein Bedürfnis nach Glück. Denn das Unvollkommene kann immer nur um des Vollkommenen willen begehrt werden. Daß aber der Mensch überhaupt ein Bedürfnis nach Glückseligkeit hat, ist die notwendige Folge davon, daß auch seine Erkenntnisfähigkeiten und Strebevermögen nicht gleich von Anfang an ihre letzte Wirklichkeit haben, sondern zu dieser noch im Zustande der Möglichkeit sind.

4. *Dieses Bedürfnis nach Glück kann nicht eitel sein.* Aber gibt es denn ein volles Glück ? In dieser Frage scheiden sich die Menschen in zwei große Lager. Das eine wird von denen gebildet, die der Überzeugung sind, daß der Mensch seine volle Bestimmung erst nach dem Tode erreicht und daher dieses Leben durch ein besseres Jenseits abgelöst werde. In dem anderen Lager sind alle Leugner der Metaphysik vereinigt. Für diese letzten ist das volle Glück nur ein reines Gedankending. Daher kann der Mensch nichts Besseres tun, als auf das Fehlende des Erdenglückes mit stummer Resignation einfach verzichten [1].

Wie weit ein solches einzig als möglich anerkanntes irdisches Glück auch im günstigsten Falle von dem vollen Glücke entfernt bleibt, sagt uns am besten *Goethe* in einem Gespräche mit Eckermann vom 27. Januar 1824 : « Man hat mich immer als einen vom Glück besonders Begünstigten gepriesen ; auch will ich mich nicht beklagen und den Gang meines Lebens nicht schelten. Allein im Grunde ist es nichts als Mühe und Arbeit gewesen, und ich kann wohl sagen, daß ich in meinen fünfundsiebzig Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von neuem gehoben sein wollte. »

Auf die Frage, ob es denn wirklich ein volles Glück gebe, antwortet Thomas [2], ein solches in der Natur des Menschen liegendes

[1] Vgl. *Karl Jaspers*, Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1929 [3], und *Albert Schweitzer*, Kultur und Ethik. München 1923.

[2] C. G. II 33 : « Impossibile est naturae appetitum vanum esse. » II 55 : « Impossibile est naturale desiderium esse inane. » Vgl. III 44.

Bedürfnis könne unmöglich eitel sein. Nimmt man Glück objektiv für das beglückende Gut, dann liegt in dem Bedürfnis des Menschen nach ihm der Ansatzpunkt zu einem Gottesbeweis. Nimmt man dagegen Glück für das entsprechende Wohlsein, dann setzt der Satz des Aquinaten voraus, daß es einen Gott gibt, der alles weise geordnet hat. Denn ohne diese Voraussetzung ist nicht einzusehen, warum nicht auch allgemein angeborene Bedürfnisse unbefriedigt bleiben können.

Eitel wäre das dem Menschen angeborene Glücksbedürfnis auch dann, wenn das ganze erreichbare Glück nicht mehr wäre als das Bewußtsein, nützlich zu sein und die unendliche Reihe möglicher Kulturgüter wieder um eines oder mehrere bereichert zu haben [1]. Dagegen ist es nicht unmöglich, daß ein solches natürliches Glücksbedürfnis nur mit *übernatürlichen* Mitteln vollkommen befriedigt werden kann. Wie nämlich die tägliche Erfahrung lehrt, hängt das Glück eines Menschen wesentlich ab von seiner Zielsetzung. Das Ziel aber, das jemand sich setzt, braucht nicht notwendig schon mit eigenen Mitteln erreichbar zu sein. Das ist sogar in den allerwenigsten Fällen möglich. Fast alle unsere Ziele sind derart, daß wir zu ihrer Verwirklichung der Mithilfe anderer bedürfen. Besonders aber haben wir bei allem die Mitwirkung Gottes notwendig. Und darum steht nichts im Wege, daß Gott dem Menschen auch das Bedürfnis nach etwas mit rein natürlichen Mitteln nicht Erreichbarem eingepflanzt hat [2].

Wir sehen hier ab von der Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Endziel des Menschen. In dem gegenwärtigen Zustand der durch die Sünde geschwächten Natur bedarf der Mensch schon zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung der Gnade Gottes.

5. *Nur ein unendliches Gut kann den Menschen vollkommen glücklich machen.* Damit der Mensch sich ganz glücklich fühlt, muß er im Besitze eines unendlichen Gutes sein [3]. Weil nämlich sein Verstand die ratio boni, d. h. das Gutsein überhaupt, in keinem begrenzten Gute ganz erschöpft findet, kann der ihm folgende Wille auch in keinem begrenzten Gute seine volle Befriedigung finden. Daher ist die volle

[1] Vgl. *Thomas,* In Eth. Nic. I lect. II (Pitotta Nr. 21).

[2] *Thomas,* In Boeth. De Trinitate VI 4 ad 5 : « Nobis sunt indita principia, quibus possumus nos praeparare ad illam cognitionem perfectam substantiarum, non autem quibus ad eam possumus pertingere. Quamvis enim homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis. »

[3] Vgl. *Thomas,* C. G. III 37.

Glückseligkeit des Menschen kein Zustand, der durch die Ansammlung möglichst vieler endlicher Güter geschaffen werden könnte. Im Gegenteil, je größer die Zahl der Güter ist, die einer braucht, um glücklich zu sein, desto weiter ist er noch von der vollen Glückseligkeit entfernt. Der ganz Glückliche freut sich nur über den Besitz eines einzigen Gutes, das aber ist unendlich und heißt Gott.

6. *Positiver Beitrag der geschaffenen Dinge zum unvollkommenen Glücke des Menschen auf Erden.* Danach scheinen die geschaffenen Güter den Menschen am Erlangen seiner vollen Glückseligkeit nur zu hindern. Aber das Unvollkommene hat zwei Seiten: nach der einen ist es die Beraubung der letzten Vollkommenheit, und nach der anderen wenigstens schon ein Anfang dessen, was im Zustande der Vollkommenheit seine letzte Vollendung findet. Stammte diese Welt von einem bösen, widergöttlichen Prinzip, dann könnte sie uns nur der Glückseligkeit berauben. Weil sie aber von Gott erschaffen ist, kann sie uns wenigstens schon einen Anfang der Glückseligkeit vermitteln. Denn indem Gott die Welt erschuf, gab Er ihr zugleich Anteil an seiner eigenen Gutheit, und kraft dieser Teilnahme an der göttlichen Gutheit sind auch schon die Dinge dieser Welt imstande, den Menschen bis zu einem bestimmten Grade glücklich zu machen [1].

Wie weit diese Fähigkeit der geschaffenen Dinge, den Menschen zu beglücken, reicht, zeigt das Glück des Sünders. Trotz aller Enttäuschungen, die er mit seinen « Glücksgütern » erlebt, ist auch der Sünder bis zu einem gewissen Grade glücklich. Nur ist sein Glück so äußerlich, daß es ihm jeden Augenblick geraubt werden kann.

In dieser Auffassung, daß auch die geschaffenen Dinge etwas zum unvollkommenen Glücke des Menschen beitragen können, steckt ein Optimismus, zu dem wir auch kommen auf Grund der thomistischen Lehre, daß alle untermenschlichen Geschöpfe auf den Menschen hingeordnet sind, um durch ihn ihr Endziel zu erreichen [2]. Denn weil sie aus Gott hervorgegangen sind, müssen sie auch wieder zu Gott zurückkehren [3].

[1] Vgl. *Thomas*, De Verit. 22, 2; S. Th. I 65, 2.

[2] *Thomas*, IV Dist. 48, 2 1: «Omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur; unde et omnia dicuntur ei esse subiecta. (Ps. 8, 8) Serviunt ei dupliciter: uno modo, ad sustentationem vitae corporalis; alio modo, ad profectum divinae cognitionis, in quantum homo, per ea quae facta sunt, invisibilia Dei conspicit.» Vgl. C. G. III 112.

[3] *Thomas*, De Verit. 20, 4: « Sicut creaturae imperfecte essent, si a Deo procederent et ad Deum non reordinarentur, ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adaequaret. »

Das aber können sie nur mittels des Menschen vollkommen erreichen, und so, daß sie zugleich dem Menschen helfen, zum gleichen Ausgangspunkt zurückzukommen. Läge es also in ihrer Natur, den Menschen unglücklich zu machen oder von Gott fernzuhalten, dann widerspräche das ihrer mittelbaren Hinordnung auf Gott als letztes Ziel.

7. *Warum aber die sinnlichen Genüsse nicht einmal die sinnlichen Strebevermögen des Menschen ganz befriedigen.* Gegen diesen Optimismus kann man einwenden, daß die sinnlichen Genüsse nicht einmal die sinnlichen Strebevermögen ganz befriedigen. Der Prediger sagt (1, 8): « Nicht satt wird das Auge vom Sehen, nicht voll vom Hören das Ohr. » Und *Boethius* schreibt in seinem Buche « Trost der Philosophie »[1]: « Was soll ich nun von den Gelüsten des Körpers sagen? Das Begehren ist voll Angst, die Sättigung voll Reue. Wieviel Krankheiten, wie unerträgliche Schmerzen pflegen sie gewissermaßen als Frucht ihrer Nichtsnutzigkeit dem Körper der Genießer zu bringen. Was ihre Erregung Angenehmes haben soll, weiß ich nicht, daß aber der Ausgang der Lust traurig ist, wird jeder einsehen, der sich an seine Begierden erinnern will. Wenn sie Glück entfalten könnten, so ist kein Grund, nicht auch das Vieh für glückselig zu halten, dessen ganze Absicht dahin geht, eine körperliche Leere auszufüllen » ...

« Dies hat an sich das Vergnügen:
Der Genuß birgt nur den Stachel,
Wie der Schwarm der Bienen gibt es
Süßen Honig, dann beflügelt
Flieht's und läßt den Widerhaken
Und die Wünsche nur im Herzen. »

Über die Abhängigkeit der sinnlichen Freuden von den geistigen schreibt Max *Scheler* in seinem Buche « Der Formalismus in der Ethik und die moderne Wertethik »[2]: « Es ist ein ganz eigentümliches Phänomen, daß uns sinnliche Vergnügen oder harmlose äußerliche Freuden (z. B. an einem Feste oder an einem Spaziergang) dann und nur dann voll befriedigen, wenn wir in der zentralen Sphäre unseres Lebens uns befriedigt fühlen ... wogegen umgekehrt bei Nichtbefriedigung in jenen zentralen Schichten an die Stelle der vollen Befriedigung an dem Fühlen der niederen Werte sofort ein unbefriedigtes rastloses Suchen nach

[1] Buch III. Prosa und Poesie VII. Übersetzung von *Eberhard Gothein*. Berlin 1932.

[2] Halle 1927 [3], 95.

Genußwerten tritt, so daß man geradezu schließen kann, daß jede der Tausend Formen des praktischen Hedonismus immer ein Zeichen einer 'Unbefriedigtheit' hinsichtlich der höheren Werte ist. »

Aber das alles beweist nur, daß im Menschen die sinnlichen Strebevermögen höhere Anforderungen an ihren Gegenstand stellen als im Tiere. Im Tiere dienen die sinnlichen Strebevermögen ganz der ernährenden Seele, sodaß sie immer nur deren Bedürfnis nach Nahrung, Wachstum und Zeugung zu befriedigen suchen. Im Menschen dagegen stehen sie zu dem geistigen Strebevermögen, dem Willen, in dem gleichen Verhältnis wie die Sinne zum Verstande. Wie die Sinne, so haben auch sie zwar nur Körperliches zum eigentümlichen Gegenstand, aber so, daß sie im Menschen bis zu einem gewissen Grade auch am Geistigen Anteil erhalten. So nimmt der Gesichtssinn an sich nur Farben wahr, und das Gehör nur Töne, aber im Menschen sind diese beiden Sinne schon fähig, auch am Schönen Gefallen und am Häßlichen Mißfallen zu finden. Und ähnlich verhält es sich mit den beiden sinnlichen Strebevermögen, dem verlangenden und dem zornmütigen (appetitus concupiscibilis, app. irascibilis). Auch sie können im Menschen nicht nur von sinnlichen Gütern bewegt und angelockt, bzw. von sinnlichen Übeln abgeschreckt werden, sondern auch von geistigen Gütern und Übeln. Daher beten wir z. B. im Psalm 83: « Cor meum et caro ea exultaverunt in Deum vivum. » Und unterscheidet man schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch zwischen einfachen Leidenschaften und Affekten oder Gemütsbewegungen. Die ersten haben rein Sinnliches zum Gegenstand, die zweiten dagegen Geistiges. Das Tier hat deshalb kein Gemüt, weil seine sinnlichen Begehrungsvermögen von jener Teilnahme am Geistigen ausgeschlossen sind.

Das Verhältnis der beiden sinnlichen Strebevermögen zum Willen ist aber keineswegs so, daß sie diesem immer unbedingt gehorchen müßten. Wie die Scholastiker sagen, hat der Wille über die sinnlichen Strebevermögen nur ein dominium politicum, d. h. eine Gewalt, der sie auch widerstreben können. Und dazu sind sie auch so geneigt, daß Thomas [1] darin schon einen Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Erbsünde sieht.

Außer diesem Widerstreben gibt es aber noch zwei andere Weisen, auf die sich die beiden sinnlichen Strebevermögen zu den vom Willen begehrten Gütern verhalten können. Die erste liegt im einfachen Un-

[1] C. G. IV 52.

bewegtbleiben. Man nennt den Zustand, in dem sich die Seele dann befindet, geistige Trockenheit. Auch er ist nichts weniger als beglückend. Die dritte Weise der sinnlichen Strebevermögen, sich zu einem vom Willen begehrten geistigen Gute zu verhalten, ist die des freudigen Mitmachens. In diesem Zustand erfreut sich die Seele eines vollkommenen Friedens. Mit ihm ist notwendig auch eine gewisse Glückseligkeit verbunden. Denn sind sowohl das geistige als die beiden sinnlichen Begehrungsvermögen befriedigt, dann ist der ganze Mensch befriedigt und somit alles gegeben, was zum Wesen der Glückseligkeit gehört.

8. *Die Glückseligkeit ist eine Beschaffenheit und zugleich ein Zustand.* In der Kategorientafel hat die Glückseligkeit ihren Platz offenbar im Prädikament der Beschaffenheit. Aber die Glückseligkeit ist keine Beschaffenheit, die nur ein Vermögen zu ihrem unmittelbaren Träger hat, wie die Wissenschaft oder die Tugend der Gerechtigkeit, sondern sie findet sich gleichzeitig in mehreren. Bezüglich der vollkommenen Glückseligkeit streiten die Scholastiker nur darüber, ob sie der Natur oder Ursächlichkeit nach früher im Verstande oder im Willen sei. Daher bestimmt sie *Boethius* mit Recht nicht als eine einfache Beschaffenheit, sondern als den durch den Besitz alles Guten vollkommenen *Zustand.* Denn sie ist wirklich ein Zustand voller Befriedigung, der dann eintritt, wenn Verstand und Wille bestimmte Beschaffenheiten erhalten haben. Näherhin gehören diese Beschaffenheiten zu denen, die zugleich Tätigkeiten sind, aber keine physischen Tätigkeiten, durch die etwas nach außen hervorgebracht wird, sondern rein metaphysische, in sich bleibende ; denn sowohl das Erkennen als das Begehren hat an sich nur die Vervollkommnung seines Subjektes zum Ziele. Daher rechnen die Logiker Erkennen und Begehren zu den Habitus oder Gehaben [1].

9. *Plötzliches Entstehen der Glückseligkeit.* Ihrem Ursprung nach teilt man die Beschaffenheiten ein in solche, die aus ihrem positiven, und solche, die aus ihrem negativen Gegenteil entstehen. Die Glückseligkeit gehört zu diesen letzteren. Daher entsteht sie plötzlich.

10. *Steigerung der Glückseligkeit.* Wir haben schon im vorausgehenden gesagt (Nr. 2), daß Gott, die geschaffenen reinen Geister und der Mensch nicht auf die gleiche Weise glücklich sind. Es gibt wesent-

[1] Vgl. *Jos. Gredt,* Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae. Freiburg 1937 [7], Nr. 188.

lich verschiedene Formen der Glückseligkeit. Aber diese Verschiedenheiten kommen nicht daher, daß eine Form der Glückseligkeit ein Merkmal mehr hat als die andere, sondern sie haben ihren Grund darin, daß ihre Subjekte Gott nicht auf die gleiche Weise erkennen und lieben können. So wie Gott Sich erkennt und liebt, kann kein Geschöpf Ihn erkennen und lieben, und so wie ein reiner geschaffener Geist Gott erkennt, tut es nicht einmal die Seele des Menschen im Zustande der Trennung vom Leibe. Daher ist unser Begriff von der Glückseligkeit, ähnlich wie die von « Intellekt » und « Wille », nur analog. Aber so verschieden diese Glückseligkeiten unter sich auch sein mögen, darin kommen sie doch überein, daß sie alle absolut einfach und unteilbar sind. Die Glückseligkeit des Menschen hier auf Erden hat das Besondere, daß sie in einem fort ihren Stärkegrad ändert, indem sie bald größer und bald kleiner ist. Die Zunahme einer Beschaffenheit ihrem Stärkegrad nach nennt man Steigerung (intensio). *Gredt* [1] bestimmt diese Steigerung : « Die Bewegung vom unvollkommenen Zustande einer Beschaffenheit zu ihrem vollkommeneren in demselben Untergrunde. »

In der Frage, wie eine solche Steigerung der Beschaffenheiten stattfindet, gehen die Ansichten weit auseinander. Nach thomistischer Lehre findet die Steigerung des Stärkegrades dadurch statt, daß « die Beschaffenheit in vollkommenerer Weise ihrem Untergrund mitgeteilt wird und diesen in vollkommenerer Weise verwirklicht » [2]. So hat der Mensch in seinem Verstande die Möglichkeit Gott zu erkennen. Diese Gotteserkenntnis ist eine Beschaffenheit, die den menschlichen Verstand gleich bei der ersten Ahnung von einem höheren Wesen zu verwirklichen beginnt, dann aber immer mehr verwirklicht, bis die Seele vom Leibe getrennt wird. Daher sind die vielen Stärkegrade dieser Gotteserkenntnis keine Beschaffenheiten, von denen eine der anderen hinzugefügt wird — auf diese Weise kann nur die Ausdehnung zunehmen — sondern sie verhalten sich so zueinander, daß jede folgende alle vorausgehenden vertieft und immer nur eine Beschaffenheit im Verstande ist, die Gotteserkenntnis genannt wird.

Bei unserer Glückseligkeit liegt die Sache insofern anders als bei unserer Gotteserkenntnis, als sie weder ein so einfaches Subjekt noch ein so einfaches Objekt hat. Denn wie wir sahen, sind unmittelbare Träger unserer Glückseligkeit im Zustande der Vereinigung unserer

[1] Die aristotelisch-thomistische Philosophie. I 254.
[2] A. a. O. 256.

Seele mit dem Leibe nicht nur der Verstand und der Wille, sondern kommen auch noch die Sinne und die sinnlichen Strebevermögen dazu. Denn auch diese müssen ja befriedigt sein, damit der Mensch sagen kann, es sei ihm recht wohl. Und auf der anderen Seite hat unser unvollkommenes Erdenglück eine noch weit größere Vielheit von Dingen zum Objekt, so daß sie verschieden umfangreich sein kann, was sich von der Gotteserkenntnis nicht sagen läßt. Diese hat sowohl ein ganz einfaches Subjekt als ein einfaches Objekt, nämlich auf der einen Seite den Verstand und auf der anderen Gott. Nichtsdestoweniger gilt auch von unserer Glückseligkeit das gleiche wie von einer Beschaffenheit mit einem einfachen Subjekt und einem ebenso einfachen Objekt. Auch sie wird in der Weise vollkommener, daß sie das Bedürfnis nach ihr tiefer und vollkommener befriedigt, m. a. W., die Möglichkeit, das Gute zu erkennen und sich an ihm zu erfreuen, mehr und mehr verwirklicht. Denn sie ist ja aus metaphysischen Tätigkeiten des Erkennens und Liebens zusammengesetzt, die als Beschaffenheiten dadurch vollkommener werden, daß sie höhere Stärkegrade erhalten. Was aber von ihren Teilen gilt, muß für sie auch als Ganzes zutreffen.

Was den Umfang oder die Zahl der geschaffenen Güter betrifft, die ein Mensch braucht, um sich glücklich zu fühlen, so haben wir schon bei der Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Glückseligkeit bemerkt, daß dieselbe um so größer sein müsse, je weiter die Güter von dem unendlichen Gute entfernt liegen. In bezug auf ihren Glückswert gleichen die verschiedenen Güterarten einer Pyramide, die um so mehr an Umfang abnimmt, je weiter sie sich über dem Erdboden erhebt. Der ins Sinnliche verstrickte Sünder sucht in einem fort andere Dinge, die sein Glück vermehren können, dem Heiligen genügt das eine Notwendige.

11. *Glückseligkeit und menschliche Willensfreiheit.* Auch in Bezug auf die Glückseligkeit kommt dem Menschen eine große Freiheit zu. Denn er kann sowohl die vollkommene als die unvollkommene Glückseligkeit mit sehr verschiedenen Mitteln anstreben. Aber bei diesem freien Streben nach Glückseligkeit erlebt er die bittersten Enttäuschungen. Es heißt zwar im Sprichwort, des Menschen Wille sei sein Himmelreich, aber das ist durchaus nicht immer wahr. Des Menschen Wille kann auch seine Hölle sein. Um das zu verstehen, müssen wir uns an eine sehr wichtige Unterscheidung der Psychologie erinnern.

Dort wird den Beweisen für die menschliche Willensfreiheit die Bemerkung beigefügt, daß es außer dem freien Wollen auch noch ein Naturwollen gebe [1]. Damit dem Menschen ganz wohl ist, genügt es nicht, daß sein freies Wollen erfüllt ist, sondern muß auch sein Wille als Natur befriedigt sein. Der Wille als freier Wille folgt dem Verstande, und damit er etwas will, genügt es, daß dieser daran *eine* gute Seite entdeckt hat. So reicht zum freien Begehren hin, daß eine Speise dem Gaumen zusagt. Damit aber etwas den Willen als *Natur* befriedigt, muß es dem ganzen Menschen in *jeder* Beziehung entsprechen. In der griechischen Philosophie haben der Akademiker *Polemon* und sein Schüler *Zenon*, der Begründer der älteren Stoa, und dann die Stoiker überhaupt als Erste « ein Leben im Einklang mit der Natur » als die notwendige Voraussetzung der Glückseligkeit gelehrt [2]. War auch ihre Auffassung von der Natur nicht ganz richtig, so haben sie doch mit dieser Lehre die immerwährende Philosophie um einen Gedanken bereichert, der später von den Vätern und den Scholastikern mit Freude aufgenommen und, aus seiner pantheistischen Umgebung herausgezogen, zu der heutigen scholastischen Lehre von der Natur als Offenbarungsprinzip der Sittenregel weiter ausgebaut wurde. Dadurch wird das Sprichwort, daß jeder seines Glückes Schmied sei, nicht unwahr, sondern nur auf die Grenzen der menschlichen Willensfreiheit eingeschränkt. Auch innerhalb der Schranken, die unserem freien Wollen durch die Natur gezogen sind, bleiben noch Möglichkeiten genug, unser Leben auf sehr verschiedene Weise zu gestalten und uns glücklich zu machen.

12. *Objektive und subjektive Glücksordnung.* Indem wir nun das Gesagte kurz zusammenfassen, ergibt sich uns eine vollkommene Glücksordnung. Wie wir sahen, liegt die vollkommene Glückseligkeit des Menschen ausschließlich in Gott, können aber zu seinem unvollkom-

[1] Vgl. *Gredt*, Elementa, Nr. 595, 2. — *Thomas*, De Verit. 22, 5 : « Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit ; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni ; et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate ; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. »

[2] Vgl. *Barth-Goedeckemyer*, Die Stoa. Stuttgart 1941 [5], 16 und 24.

menen Erdenglück auch die geschöpflichen Güter beitragen: einmal, weil sie selbst an der Gutheit Gottes teilnehmen und deshalb der Mensch schon in ihnen anfängt Gott zu besitzen; und sodann dadurch, daß sie dem Menschen auf Grund ihrer eigenen mittelbaren Hinordnung auf Gott helfen, dem Gegenstand seiner vollkommenen Glückseligkeit, d. i. Gott, immer näher zu kommen. Beides vermögen die geschaffenen Güter je nach dem Grade ihrer eigenen Seinsvollkommenheit. Deshalb kann man sagen, die Güterordnung sei für den Menschen zugleich seine Glücksordnung. Aber die menschliche Glückseligkeit hat noch ein zweites Ordnungsprinzip. Erinnern wir uns an den sachlichen Unterschied zwischen Erkennen und Streben. Man beweist ihn aus der Verschiedenheit ihrer Gegenstände. Gegenstand des Erkennens ist nämlich ein Ding nach seinem Erkanntsein, das Streben dagegen geht auf dessen Wirklichsein. Daraus erklärt sich, daß der Mensch zu den Dingen, die er begehrt, in einem Verhältnis weit größerer Abhängigkeit steht als zu den von ihm erkannten. Von diesen hängt er in der Weise ab, daß jedes von ihnen ihm erst ein Erkenntnisbild einprägen muß, damit er es wirklich erkennen kann. Aber dann hindert ihn keines von ihnen, beliebig viele andere Dinge in gleicher Weise zu erkennen. Wenn uns auch im Erkennen Grenzen gezogen sind, so kommt das nicht von unserem Erkennen als solchem, sondern einerseits von der Schwachheit unseres menschlichen Verstandes und andererseits von der Unfähigkeit der aus Potenz und Akt zusammengesetzten Dinge, sich uns ganz erkennbar zu machen. Anders verhält es sich mit den Dingen, die wir erstreben. Von diesen flößt uns jedes sofort eine Abneigung, ja einen förmlichen Haß ein gegen alles, was sein Erreichen erschwert oder gar unmöglich macht. Will jemand z. B. ein großer Gelehrter werden, dann flieht er jede Beschäftigung, die ihn von seinem Fachstudium ablenkt. Wir haben in unserer Untersuchung über « Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen »[1] ausführlich gezeigt, welche Folgen diese Rückwirkung der von einem Menschen begehrten Güter für die Bildung des Charakters hat. Der Mensch ist zwar frei in der *Wahl* sowohl seines konkreten Endzieles als auch der nächsten Ziele, aber nicht für die *Dauer* seines Strebens nach ihnen. Indem der Mensch sich ein Ziel setzt, nimmt er notwendig einen Zwang auf sich, nunmehr nichts zu begehren, was der Erreichung des gewählten Zieles zuwider ist. Sonst macht er die getroffene Wahl

[1] Divus Thomas 7 (1929) 404 ff.

wieder rückgängig. Daher kommt es, daß nicht zwei Menschen auf die gleiche Weise glücklich werden. Denn keine zwei Menschen setzen sich immer die gleichen nächsten Ziele, und wenn sie das in einem bestimmten Falle tun, so wenden sie doch vielfach sehr verschiedene Mittel an, um ihr gemeinsames Ziel zu erreichen. Das aber genügt schon, um ihrem Glücke ein ganz individuelles Gepräge zu geben.

III. Das Glück als Sicherung unserer schuldigen Gottesverehrung

13. *Gesetz, Sicherung und Pflicht.* Der hl. Thomas [1] stellt sich in seiner Summa contra Gentiles die Frage, warum die menschlichen Handlungen von Gott belohnt und bestraft werden, und antwortet, das habe darin seinen Grund, daß ihnen von Gott ein bestimmtes Ziel gesetzt sei. Denn eine solche göttliche Zielsetzung enthalte eine Ordnung, deren Einhaltung die Erreichung des Zieles sichere, deren Außerachtlassung dagegen vom Ziele ausschließe. Lohn und Strafe aber seien nichts anderes als eben diese Erreichung und diese Beraubung des Zieles. Jedes Ziel ist ja wesentlich ein Gut, dessen Besitz für die Mühen des Erstrebens entschädigt, und das zu entbehren dem Menschen einen Schmerz bereitet.

Die von Gott unmittelbar oder mittels eines Staatsoberhauptes geschehene Zielsetzung bestimmter menschlicher Handlungen nennt man *Gesetz*, der mit der Beobachtung einer solchen Zielsetzung verbundene Lohn und die entsprechende Strafe für die Nichtbeobachtung sind die *Sicherung* des Gesetzes (sanctio), und die aus dieser Sicherung entstehende moralische Nötigung des menschlichen Willens, das vom Gesetzgeber angeordnete Ziel auch wirklich zu wollen, heißt *Pflicht* oder *Verpflichtung* (obligatio).

Der Begriff « Gesetz » wird auch auf die untermenschlichen Handlungen und Tätigkeiten bis hinunter zu denen der Mineralien angewandt, denn auch ihnen ist vom Schöpfer ein Ziel gesetzt, auf das sie notwendig hinstreben. Aber diese physischen Gesetze haben weder

[1] C. G. III 140 : « Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet, quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat : ea enim quae sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine ; ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi ; et eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni ... Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, quod incedentes per illum ordinem finem boni consequuntur, quod est praemiari : recedentes autem ab illo ordine per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri. »

eine Sicherung noch verpflichten sie ihre Subjekte, sondern zwingen diese einfach zu bestimmten Tätigkeiten. So zwingt das Fallgesetz den Stein, beim Fallen eine bestimmte Geschwindigkeit einzuhalten. Wir denken hier nur an den Menschen und jene Handlungen, die er als vernunftbegabtes, freies Wesen setzt. Denn nur soweit er überlegte, freie Handlungen setzen kann, wird er belohnt und bestraft, ist er darum auch im eigentlichen Sinne imstande, Pflichten auf sich zu nehmen. Die Pflicht ist mit der Freiheit des Willens vereinbar, der physische Zwang hebt die Freiheit auf.

14. *Einteilung der Pflichten.* Aber auch die Pflichten verhalten sich zur menschlichen Willensfreiheit nicht alle auf die gleiche Weise. Man kann die menschlichen Handlungen unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachten: einmal, sofern sie notwendig wegen eines *letzten* Zieles gesetzt werden, und sodann, sofern durch sie *auch* noch ein nichtletztes Ziel erstrebt werden kann. Indem ich z. B. jetzt schreibe, setze ich eine menschliche Handlung. Als solche ist mein Schreiben notwendig auf ein letztes Ziel hingeordnet, denn es ist unmöglich, daß mein Wollen bei einem nichtletzten Ziele stehen bleibt. Aber ich erstrebe dieses mein letztes Ziel beim Schreiben nicht unmittelbar, sondern ich will zunächst ein anderes, nicht letztes Ziel erreichen. Beide Ziele, sowohl das nächste als das letzte, haben ihre Sicherung, und legen mir auch besondere Verpflichtungen auf. Denn auch wenn ich mein nächstes Ziel erreiche, bin ich schon bis zu einem gewissen Grade für die Mühe des Schreibens belohnt. Und der Gedanke an diesen Lohn hat in meinem Willen auch schon eine gewisse Nötigung zur Folge, alles zu tun, was zur Erreichung dieses *nächsten* Zieles notwendig ist. Aber die Sicherung und die Verpflichtung des nächsten Zieles verhalten sich zur Sicherung und Verpflichtung des letzten Zieles genau so, wie das nächste Ziel zum Endziel. Wie das nächste Ziel dem Endziel, so sind auch seine Sicherung und die von ihm dem Menschen auferlegte Verpflichtung der Sicherung und der Verpflichtung des Endzieles untergeordnet.

Das nächste Ziel ist dem letzten Ziele entweder so untergeordnet, daß es selbst schon unter dessen Sicherung und Verpflichtungen fällt, oder so, daß sein Erstreben der freien Wahl des Menschen überlassen bleibt. So ist eine gewisse Kultur des Verstandes und des Herzens ein nächstes Ziel, das der Mensch anzustreben verpflichtet ist, weil er sonst sein Endziel nicht erreicht. Dagegen läßt ihm sein wirkliches

Endziel volle Freiheit, z. B. Arzt oder Lehrer, Schneider oder Schuster zu werden.

Die Verpflichtungen, die dem Menschen aus diesen frei gewählten nächsten Zielen entstehen, haben eine nur bedingte Geltung, denn sie ändern sich, je nachdem einer sich dieses oder jenes Gut als nächstes Ziel erwählt. Jene nächsten Ziele dagegen, die sich zu setzen der Mensch verpflichtet ist, enthalten für ihn eine unbedingte Verpflichtung. Sie verpflichten ihn, wie Kant sich ausdrückt, kategorisch, während die Verpflichtung der ersten nur eine hypothetische ist. Soweit nämlich ein nächstes Ziel schon selbst unter die aus der Sicherung des Endzieles entstandenen Verpflichtungen fällt, ist die Freiheit des Menschen bezüglich seiner nicht größer als die in bezug auf das Endziel. Das Endziel aber ist dem Menschen von Gott so bedingungslos gesetzt, daß von dem Streben nach ihm die ganze Glückseligkeit des Menschen abhängt.

15. *Stellung der Glückseligkeit zum eigentlichen Endziel des Menschen.* Indem wir so die eigene Glückseligkeit des Menschen zur Sicherung und damit zur gemeinsamen Wurzel aller Verpflichtungen machen, bringen wir sie in so enge Beziehung zum Endziel, daß es kaum noch möglich erscheint, unsere Ethik von der sokratisch-stoischen Glücksethik zu unterscheiden [1]. Aber sehen wir genauer zu. Wir zeigten schon (Nr. 6), daß Gott nur sich selbst zum Endziele des Menschen, wie überhaupt der gesamten Schöpfung, machen konnte. Gott aber ist als reiner Geist von uns einzig durch die geistigen Akte des Verstandes und des Willens erreichbar. Daher bezieht sich die Hinordnung des Menschen auf Gott als Endziel durch das Gesetz in erster Linie auf das menschliche Erkennen und Wollen. Daß der Mensch auf Erden ist, um Gott zu erkennen und zu lieben, ist nicht nur eine übernatürlich geoffenbarte, sondern auch eine streng philosophische Wahrheit.

Diese vom Gesetze geforderten geistigen Akte des Gotterkennens und Gottliebens haben zwei Seiten: nach der einen sind sie eine Verherrlichung Gottes. Denn Gott als das erkennen was Er ist und auch dementsprechend lieben ist nicht möglich, ohne zugleich Gottes Größe und Vollkommenheit anzuerkennen. Darin aber besteht die Verherrlichung Gottes. Nach der anderen Seite sind diese Akte des Gott-

[1] Vgl. *Barth-Goedeckemeyer*, a. a. O. 8.

erkennens und Gottliebens die subjektive Glückseligkeit des Menschen; denn durch sie kommt ja der Mensch in den geistigen Besitz jenes Gutes, das allein ihn ganz befriedigt.

So ist also die eigene Glückseligkeit des Menschen unabtrennbar mit seiner Beobachtung des göttlichen Gesetzes verbunden, und alles Bemühen, sie nicht mitzuwollen, umsonst. Aber das beweist nicht, daß das Gesetz den Menschen auf die eigene Glückseligkeit genau so hinordnet wie auf die Verherrlichung Gottes. Gewiß, Gott will auch, daß der Mensch durch die Beobachtung des Gesetzes glücklich werde, aber die Frage ist, wie der Mensch sein Glück zugleich mit der Verherrlichung Gottes erstreben darf und sogar soll.

Um eine klare Antwort auf diese Frage zu finden, muß man beachten, daß unser menschlicher Verstand keine Sache, die zwei Seiten hat, auf einmal ganz erfassen kann, sondern dazu zwei Begriffe benötigt. Er kann also auch unser Erkennen und Lieben Gottes nicht zugleich als Verherrlichung Gottes und als unsere subjektive Glückseligkeit denken, sondern muß diese Akte in zwei Gedankeninhalte aufteilen. Diese Unterscheidung aber hat trotz ihrer reinen Gedanklichkeit etwas sehr Wirkliches zur Folge. Weil nämlich das Gute unseren Willen nur auf dem Wege über das Verstandeserkennen anzieht — nihil volitum nisi cognitum —, ist auch der Wille überall, wo der Verstand zwei Begriffe bilden muß, um das Wesen einer Sache ganz zu erfassen, genötigt, zweimal zu der gleichen Sache Stellung zu nehmen. Aus dieser ersten Notwendigkeit entsteht für ihn unmittelbar die weitere, sich zu entscheiden, welchem Gesichtspunkt er den Vorzug geben will. In unserem Falle also, ob er die Gotteserkenntnis und Gottesliebe in erster Linie will, um Gott zu verherrlichen, oder um durch sie sein Subjekt, die menschliche Natur, glücklich zu machen. Nur wenn der Mensch die Verherrlichung Gottes zum letzten Beweggrund seines Wollens und dadurch zum eigentlichen Endziele aller seiner menschlichen Handlungen macht, erfüllt er das Gesetz; denn sonst müßte ihn Gott auf ein geschöpfliches Gut als Endziel hingeordnet haben, was dem Wesen Gottes zuwider ist.

Eine Hinordnung der menschlichen Handlungen auf die subjektive Glückseligkeit des Menschen als Endziel widerspricht auch dem Wesen dieser Glückseligkeit. Denn das Glück des Menschen kann zu Gott in keinem anderen Verhältnis stehen als der Mensch selbst. Dieser aber hat als Geschöpf sowohl sein Sosein als sein Dasein ganz von Gott. Dadurch wird das ganze Sein des Menschen wesentlich relativ

und dem göttlichen Sein in jeder Beziehung untergeordnet. Folglich muß es sich mit dem menschlichen Glück genau so verhalten. Auch das menschliche Glück kann nur ein relatives, am göttlichen Glücke teilhabendes und diesem in jeder Hinsicht untergeordnetes sein. Daher ist es gegen die Natur dieses Glückes, als Endziel erstrebt zu werden. Und wer das dennoch versucht, zerstört es. Jede schwere Sünde enthält einen solchen Versuch, aber auch einen solchen Mißerfolg. Denn was tut der Sünder anders als daß er sein eigenes Glück der Ehre Gottes vorzieht? Auch er läßt sich gerne einen Gott gefallen, der ihn glücklich macht, aber er rückt Gott an die zweite Stelle. Gott ist für ihn nur da, um den Menschen glücklich zu machen, während es in Wirklichkeit umgekehrt ist: das Glück des Menschen hat die Aufgabe, den Menschen dahin zu bringen, daß er an erster Stelle Gott zu verherrlichen sucht.

Für den, der sich dieses Verhältnis des menschlichen Glückes zum eigentlichen Endziel des Menschen einmal klar gemacht hat, ist sein Bedürfnis nach Glück so wenig ein Hindernis, Gott auch mehr als sein subjektives Wohlsein zu lieben, daß es ihn vielmehr erst recht dazu antreibt. Wäre das Glück des Menschen nicht wesentlich ein nur untergeordnetes Ziel, dann hörte die Sünde auf, eine Selbsttäuschung des Menschen zu sein.

Wie sich aus dem Gesagten ergibt, müssen wir auch in Gott eine gedankliche Unterscheidung machen. Gott ist für uns sowohl Gegenstand der Verherrlichung als auch Gegenstand des Glückes. Und wir dürfen Gott auch unter beiden Gesichtspunkten erstreben. Aber als unser objektives Glück ist Gott zugleich ein *Mittel* für die Erreichung des eigentlichen Endzieles, das in Gott als Gegenstand der Verherrlichung liegt. Das Gesetz ordnet den Menschen und seine Handlungen auch auf Gott als Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit hin, aber unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, bedarf das Gesetz keiner eigentlichen Sicherung. Denn sein Glück sucht der Mensch, wo immer er glaubt, es finden zu können. Zu diesem Suchen seines eigenen Glückes hat er eine angeborene Hinneigung. Aber daß er dieses Suchen seines eigenen Glückes der Verherrlichung Gottes vollkommen unterordnet, das hat seine großen Schwierigkeiten, und deshalb bedarf die dem Menschen in seinem Glücksbedürfnis schon angeborene Hinneigung zu Gott, obwohl sie nach dem bekannten Ausspruch des hl. Augustinus so groß ist, daß sie den Menschen niemals zur Ruhe kommen läßt, bis er Gott gefunden hat, doch noch einer Ergänzung durch die in der sub-

jektiven Glückseligkeit gelegene Sicherung und die aus dieser Sicherung erwachsende Pflicht. Über das Verhältnis der angeborenen Neigungen zu dieser Pflicht soll das folgende Kapitel einiges sagen.

IV. Neigung und Pflicht

16. *Unterscheidung zwischen Naturgesetz und positivem Gesetz nach ihrem Verhältnis zu den Neigungen der Menschen.* Weil Gott das einzige wahre Endziel des Menschen ist, ist Er auch der einzige Gesetzgeber. Wenn auch Menschen Gesetze geben, so können sie das nur im Auftrage Gottes. « Non est potestas nisi a Deo », schreibt der hl. Paulus an die Römer (Rom. 13, 1). Dadurch wird jedes Gesetz zu einer Mitteilung dessen, was Gott von Ewigkeit her über den Menschen bestimmt hat.

Wie schon diese Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Gesetzgeber anzeigt, kann Gott sein ewiges Gesetz dem Menschen unmittelbar oder mittelbar kundtun. Die unmittelbare Verkündigung des göttlichen Gesetzes läßt wieder zwei Formen zu. In der einen teilt Gott dem Menschen sein Gesetz durch die menschliche Natur, durch eine Naturneigung, mit, in der anderen offenbart Er es ihm von außen. Für uns kommt hier nur die erste Form unmittelbarer Verkündigung des göttlichen Gesetzes in Betracht. Man bezeichnet sie allgemein als *Naturgesetz.*

Der Streit, ob es wirklich ein Naturgesetz gebe, kann so lange nicht zur Ruhe kommen, als nicht die rein mechanische Weltanschauung ganz überwunden ist. Daß aber gegenwärtig auch solche, die sonst teleologisch denken, einen großen Widerwillen gegen die traditionelle Lehre vom Naturgesetz zeigen, scheint mir zwei Gründe zu haben: einmal darin, daß man jetzt den Begriff « Natur » nicht mehr im gleichen Sinne nimmt wie die Alten, als Gegensatz zur Kultur und Kunst, sondern als den Gegensatz zum Geist [1]. Im Naturgesetz, wie die Scholastiker es verstehen, ist der Geist schon vorausgesetzt. Denn es ist ja wesentlich nur das Verbindungsglied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geiste. Daher kann bei unserer Lehre vom Naturgesetz von einem Naturalismus im modernen Sinne keine Rede sein. Der andere Grund liegt darin, daß das Naturgesetz seine Verpflichtungen nur in ganz abstrakter Form vorlegt, alles Abstrahieren aber vielen

[1] Vgl. *R. Eisler,* Wörterbuch d. philos. Begriffe. Berlin 1924 [1], unter « Natur » und « Naturalismus ».

einen förmlichen Schrecken einflößt. Weil nämlich das Naturgesetz dem Menschen mittels einer allen Menschen gemeinsamen Hinneigung, z. B. das eigene Leben zu erhalten oder sich Wissen zu erwerben, kundgetan wird, kann sein Inhalt immer nur so allgemein sein wie die Natur des Menschen, wenn von allen Einzelmerkmalen abgesehen wird. Die nähere Bestimmung wird erst durch positive Gesetze gegeben. Erst diese nehmen auf die Besonderheiten der Menschen Rücksicht. So ist allen Menschen eine große Hinneigung zum Leben in der Gesellschaft gemeinsam. Deshalb hält man das Leben des Menschen in einem gesellschaftlichen Verbande für eine Anordnung des Naturgesetzes. Aber wie die Gesellschaft, der einer angehört, konkret gestaltet werden soll, das läßt sich nicht aus der allen Menschen gemeinsamen Hinneigung zum gemeinschaftlichen Leben mit anderen erkennen. Das hängt ab von den besonderen Neigungen derer, die zusammenleben wollen. Auch das dadurch geforderte positive Gesetz darf nicht willkürlich erlassen werden. So wie der Einzelmensch notwendig alle Eigenschaften hat, die dem Menschen im allgemeinen wesentlich sind, so darf das positive Gesetz zu nichts anderem verpflichten als das Naturgesetz. Aber im Unterschiede von diesem nimmt es auch Rücksicht auf die *besonderen* Neigungen derer, die in der gleichen Gesellschaft leben wollen. Denn den einen sagt z. B. mehr die monarchische Regierungsform zu, den anderen die demokratische.

17. *Aufteilung des einen Naturgesetzes in viele Vorschriften.* Es gibt viele Neigungen, die allen Menschen angeboren sind, aber diese Neigungen sind von der menschlichen Natur nicht sachlich verschieden, sondern die menschliche Natur selbst, sofern dieselbe noch auf mannigfache Weise einer weiteren Vervollkommnung bedürftig ist. Deshalb gibt es nicht viele Naturgesetze, sondern nur eines, in dem wir aber so viele *Vorschriften* unterscheiden, als es allgemein menschliche Neigungen gibt.

Diese vielen Vorschriften des einen Naturgesetzes kommen darin überein, daß sie noch keine Rücksicht nehmen auf die besonderen Bedürfnisse des Einzelmenschen. Daher sind sie für sich allein noch ebenso wenig erfüllbar, wie die menschliche Natur im allgemeinen daseinsfähig. Die einzige Verpflichtung, die sie dem Menschen *unmittelbar* auferlegen, besteht darin, daß sie ihn nötigen, eine Form der Erfüllung zu suchen, die so weit als möglich auch den besonderen Bedürfnissen der einzelnen Rechnung trägt, m. a. W. sie durch nähere Bestimmun-

gen zu ergänzen. So offenbart der soziale Trieb den Menschen die Pflicht, sich in Gesellschaften zusammenzuschließen, aber unmittelbar verpflichtet er den Menschen nur, eine Regierungsform zu bestimmen, die den zu einem Staate verbundenen Bürgern wenigstens der Mehrzahl nach zusagt. Diese Verpflichtung wird in den sogenannten positiven Gesetzen erfüllt, die deshalb, weil sie die Vorschriften des Naturgesetzes nur vervollständigen, von diesem auch ihre erste Sicherung und Verpflichtung erhalten.

Was nun die Befriedigung der Neigungen betrifft, aus denen diese verschiedenen Vorschriften des einen Naturgesetzes erkannt werden, so gilt für sie dasselbe Gesetz, wie für die Vermögen desselben Organismus. Der *hl. Thomas* [1] nennt dieses Gesetz « abstractio » und « distractio ». Es lautet : « Wird die Tätigkeit des einen Vermögens gesteigert, dann wird dadurch das andere in seinem Handeln geschwächt oder gar gehindert. » [2] Der Aquinate denkt bei diesem Gesetze nur an die menschlichen Handlungen. Wie weit das Gesetz auch für die rein physiologischen Vorgänge im Menschen gilt, mögen die Biologen entscheiden. Seine Geltung im Bereiche der unter der Herrschaft des freien Willens stehenden Seelenvermögen kann jeder an sich selbst erfahren. Die Enge des menschlichen Bewußtseins ist schuld, daß unsere Aufmerksamkeit auf eine Sache in dem Maße abnimmt, in dem sie auf eine andere hingelenkt wird. Das aber hat zur Folge, daß es sich mit der Befriedigung der verschiedenen Neigungen genau so verhält wie mit der Tätigkeit der verschiedenen Vermögen. So hat jeder sowohl die Naturneigung, sich Wissen zu erwerben, als auch die andere, nach außen tätig zu sein. Das sind zwei einander so entgegengesetzte Neigungen, daß niemand sie zugleich befriedigen kann. Je mehr einer der ersten folgt, desto weniger kann er der zweiten nachgeben.

Daher würde das Naturgesetz den Menschen zu etwas Unmöglichem verpflichten, wenn dieser alle seine Naturneigungen ganz befrie-

[1] S. Th. I-II 77, 1 : « Passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest ; et hoc dupliciter : uno quidem modo secundum quandam *abstractionem ;* cum enim potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur. ... Et secundum hunc modum per quandam *distractionem*, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. »

[2] Vgl. *Karl Schmid*, « Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften ». Engelberg 1925, 150.

digen müßte. Die Pflichten des Naturgesetzes sind zwar aus den allen Menschen gemeinsamen Naturneigungen erkennbar, aber sie decken sich nicht mit ihnen. Zwischen Pflicht und Neigung besteht ein sachlicher Unterschied. Gegenstand der Pflicht ist eine *Handlung*, Gegenstand der Neigung dagegen ist das mit einer Handlung verknüpfte *Ergötzen* [1]. Daher erfüllt die Naturneigung eine doppelte Aufgabe: sie offenbart dem Menschen das Bestehen einer Vorschrift des Naturgesetzes, und sie spornt ihn zugleich zur Erfüllung dieser Vorschrift an. Man kann hier sogar eine gewisse Proportion feststellen: je schwerer eine Pflicht, desto größer auch die Neigung oder der Reiz nach dem mit der entsprechenden Handlung verbundenen Ergötzen. So sind unter den Pflichten, die dem Menschen als Sinnenwesen vom Naturgesetz auferlegt werden, die ehelichen Pflichten die schwersten, aber dafür ist auch unter allen sinnlichen Neigungen keine so stark, wie diejenige, aus der diese Pflichten erkannt werden. Aber, wie sich aus dem Gesagten ergibt, sind diese Naturneigungen nicht maßgebend für die *Erfüllung* der entsprechenden Pflichten. Wie weit die einzelnen Vorschriften des Naturgesetzes erfüllt werden müssen, das läßt sich nicht aus den Neigungen erkennen, sondern nur aus der dem Menschen gestellten Gesamtaufgabe. So ist es zwar eine Vorschrift des Naturgesetzes, daß der Mensch eine eheliche Verbindung eingeht, aber wenn wir diese Vorschrift nach ihrem Verhältnis zu allem anderen betrachten, was der Mensch zu seiner eigenen Vervollkommnung und zur Ehre Gottes tun kann, was aber mit dem ehelichen Leben nicht recht vereinbar ist, wenigstens nicht in seiner Vollendung, dann kommen wir zu der Erkenntnis, daß es sich hier um eine Vorschrift handelt, von deren Erfüllung ihn andere, höhere Aufgaben befreien können [2].

18. *Verhältnis des menschlichen Glücksbedürfnisses zu den übrigen angeborenen Neigungen des Menschen.* Denken wir nun wieder an die allen Menschen angeborene Hinneigung zum Glücklichwerden. Wir sagten schon, dazu, daß der Mensch sein Glück erstrebt, bedürfe er keiner besonderen Pflicht. Das ist eine Naturnotwendigkeit, die vor jeder Verpflichtung liegt. Der Trieb, glücklich zu werden, gehört noch ganz der physischen Ordnung an. Keine Naturneigung kann einen umfangreicheren Gegenstand haben als dieser angeborene Glückstrieb. Denn er erstreckt sich auf alles, was überhaupt ein Sein hat. Wie wir

[1] Vgl. *Thomas* C. G. III 26.
[2] Vgl. C. G. III 136.

ja schon sahen, kann alles etwas zum menschlichen Glücke beitragen. Auf der anderen Seite kann auch keine Naturneigung mehr die ganze menschliche Natur zu ihrem Träger haben, als dieses Glücksbedürfnis. Denn wie wir gleichfalls schon sahen, ist zum Glücklichsein nicht weniger erfordert, als daß *alle* Neigungen des Menschen so weit als möglich befriedigt sind. Wenn daher überhaupt jede Naturneigung des Menschen mit seiner Natur identisch ist, dann erst recht die Neigung zum Glücklichwerden. Wir haben im ersten Kapitel unserer Untersuchung die Glückseligkeit mit Boethius einen Zustand der Vollendung genannt, der durch den Besitz jeglichen Gutes gegeben ist. Dementsprechend können wir nun das Verhältnis des Bedürfnisses nach Glück zu den übrigen Naturneigungen in der Weise bestimmen, daß wir das Glücksbedürfnis als die Hinneigung zu einem Zustand bezeichnen, in dem alle Neigungen der menschlichen Natur so weit als möglich befriedigt sind.

19. *Scheinbarer Widerspruch im Wesen des menschlichen Glückes.* Nun ist es aber dem Menschen nach dem Gesetze der Zerstreuung schlechthin unmöglich, alle seine Neigungen auf einmal ganz zu befriedigen, sondern muß er in einem fort die eine der anderen opfern. Diese Notwendigkeit würde allein schon hinreichen, den Menschen hier auf Erden niemals ganz glücklich werden zu lassen. Aber sie ist doch nicht so groß, daß sie den Menschen zwänge, irgend eine Naturneigung einfach zu unterdrücken. Weil sie alle mit der Natur des Menschen identisch sind, ist jeder Versuch, eine von ihnen auszurotten, ein unerlaubter Angriff auf die Natur selbst. Daher hat der Mensch nur das Recht, zu bestimmen, welche von ihnen er besonders befriedigen will. Und auch dieses Recht ist begrenzt. Das Glück selbst, das der Mensch durch die Befriedigung seiner Neigungen erreichen möchte, setzt diesem Rechte bestimmte Grenzen. So wird der Mensch nur in einem bestimmten Berufe recht glücklich. Aber kein Beruf befriedigt alle Neigungen des Menschen. Denn jeder Beruf stellt besondere Aufgaben, die nur unter mannigfachen Opfern erfüllbar sind. Und nicht bloß das, selbst wenn einer zu jedem Opfer bereit ist, kann es sein, daß er in einem bestimmten Berufe doch nicht glücklich wird, weil ihm die notwendige Befähigung dazu abgeht. Daher zwingt schon die Berufsfrage den Menschen zu einer Entscheidung, welche Neigungen er *vor allem* befriedigen, und welche er mehr oder weniger zurückdrängen, ja sogar ganz unbefriedigt lassen will. So scheint es fast, als liege im menschlichen

Glücke eine gewisse Antinomie. Denn einerseits besteht sein Wesen in der Befriedigung möglichst aller Neigungen des Menschen, aber andererseits verpflichtet es ihn doch, daß er nicht alle Neigungen gleich sehr zu befriedigen sucht, sondern sich in einem fort große Beschränkungen auferlegt.

Wie alle Antinomien dadurch gelöst werden, daß man tiefer in das Wesen ihres Gegenstandes eindringt, so schwindet auch der scheinbare Widerspruch im Wesen des menschlichen Glückes, sobald wir uns die Natur der *subjektiven* Glückseligkeit, um die es sich hier handelt, und deren Voraussetzung im Menschen während seines Erdenlebens völlig klar gemacht haben.

20. *Begriffsbestimmung der subjektiven Glückseligkeit im allgemeinen.* Nach den Thomisten besteht das metaphysische Wesen der subjektiven Glückseligkeit in der Gotteserkenntnis. Aber damit soll nicht behauptet sein, daß jede Art von Gotteserkenntnis den Menschen notwendig glücklich mache. Es genügt dazu nicht einmal, daß Gott als das objektiv größte Gut erkannt wird. Sonst könnte es keine Verdammten geben. Denn deren Unglück besteht wesentlich darin, daß sie sich von dem Besitze des höchsten Gutes ausgeschlossen sehen. Eine Gotteserkenntnis begründet die Glückseligkeit nur dann, wenn das erkennende Subjekt Gott als *sein* höchstes und einziges Gut erkennt. Das aber ist nur so weit der Fall, als es zwischen sich und Gott eine Beziehung der Übereinstimmung und des gegenseitigen Entsprechens wahrnimmt. Denn erst dadurch wird Gott *für das erkennende Subjekt* begehrenswert.

21. *Voraussetzung des unvollkommenen Erdenglückes.* Eine solche beglückende Gotteserkenntnis setzt auf seiten des Subjektes eine bestimmte Verfassung voraus. Denn so wie jemand ist, erscheint ihm auch das zur Wahl vorgelegte Ziel [1]. Die menschliche Natur ist zwar schon ohne eigenes Zutun so eingerichtet, daß nur Gott sie ganz befriedigen kann [2]. Aber hier auf Erden genügt dieses Naturstreben (appetitus naturalis) nach Gott nicht, um den Menschen glücklich zu machen. Denn auf Grund ihrer Zusammensetzung aus Leib und Seele hat die menschliche Natur auch noch anderes zum Gegenstand ihres Naturstrebens, nämlich alles das, was imstande ist, sie in irgend einer

[1] *Aristoteles*, Eth. Nic. III 7, 1114 a 32.
[2] Vgl. *Gredt*, Elementa Nr. 892, 1.

Beziehung zu vervollkommnen, z. B. die leibliche Gesundheit, das Wissen, die Mitgliedschaft einer Gesellschaft u. s. f. Das hat zur Folge, daß das Naturstreben des Menschen nach Gott sich in diesem Leben mehr negativ als positiv bemerkbar macht, indem es ihn hindert, in irgend einem geschaffenen Gute seine volle Befriedigung zu finden. Das aber ist zu wenig, um glücklich zu sein. Damit der Mensch wirklich glücklich wird, muß er sich auch mit seinem dem Erkennen *folgenden* Strebevermögen (appetitus elicitus) Gott zuwenden. Das aber ist nicht so einfach. Weil der menschliche Verstand seine Ideen nicht unmittelbar von Gott eingegossen erhält, sondern sie alle aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen gewinnen muß, wird das dem Erkennen folgende Strebevermögen früher auf die *sinnlichen* Gegenstände des Naturstrebens gerichtet als auf Gott. Das gilt vor allem von den beiden sinnlichen Strebevermögen, die dem sinnlichen Erkennen folgen. Wegen der mit ihrer Erregung notwendig verbundenen körperlichen Veränderung nennt man ihre Bewegungen von alters her Leidenschaften. Die nächste Wirkung dieser Leidenschaften besteht darin, daß sie sofort auch die Aufmerksamkeit des Verstandes auf ihren sinnlichen Gegenstand hinlenken. Das aber hat zur Folge, daß nun auch der Wille von den sinnlichen Gütern nicht nur früher, sondern auch stärker angezogen wird als von den geistigen, obwohl diese sein eigentümlicher Gegenstand sind. Daß der Wille sich überhaupt über die sinnlichen Güter erheben kann und von ihnen nicht, wie die sinnlichen Strebevermögen, unwiderstehlich gefesselt wird, hat seinen Grund einzig darin, daß ihm der Verstand diese Güter sofort unter einem doppelten Gesichtspunkte vorstellt. Denn unser Verstand erkennt das Allgemeine vor dem Einzelding. Folglich ist auch der unmittelbare Gegenstand des Willens nicht das konkrete Einzelgut, sondern das Gute im allgemeinen. Wie der Verstand das Einzelding nur erkennt soweit in diesem eine allgemeine Wesenheit, z. B. die menschliche Natur, verwirklicht ist, so wird der Wille von einem bestimmten sinnlichen Gute immer nur deshalb angezogen, weil der Verstand erkennt, in demselben finde sich *etwas Gutes*. Aber weil der Verstand gleichzeitig erkennt, daß in dem wahrgenommenen Einzelding nicht alles Gute enthalten ist, sondern nur *ein* Gut neben vielen anderen, die auch begehrenswert sind, aber nicht gleichzeitig erstrebt werden können, wird der Wille in seinem Streben nach dem wahrgenommenen sinnlichen Gute aufgehalten. Aus dieser Sachlage entsteht dann die Überlegung, über deren Verlauf wir hier nichts zu sagen brauchen. Für unsere Frage

genügt es zu bemerken, daß bei jeder Überlegung zum mindesten zwei Neigungen oder auch Abneigungen miteinander im Streite liegen, und daß keine von diesen Neigungen dadurch, daß nicht sie, sondern eine andere befriedigt wird, einfach aus der Welt geschafft ist, sondern daß auch die nichtbefriedigten sich immer wieder bemerkbar machen. So überlegt einer vielleicht lange, wo er seine Ferien verbringen soll. Er hat mehrere Möglichkeiten, von denen jede viel für sich hat. Schließlich entscheidet er sich für einen bestimmten Ort. Aber dadurch hören die anderen Orte nicht auf, für ihn noch weiter einen gewissen Reiz zu behalten. Und wenn er an dem von ihm ganz frei gewählten Aufenthaltsort an die anderen denkt, dann wird ihm vielleicht wehe ums Herz, weil er nicht auch dort sein kann.

In diesem Widerstreit der Neigungen hat die jedem Menschen angeborene Hinneigung zu Gott die schwierigste Stellung. Denn je geistiger der Gegenstand einer Neigung ist, desto weniger ist der sinnliche Teil im Menschen geneigt, das Streben nach ihm mitzumachen. Gott aber ist von allem Geistigen das Geistigste. Und doch haben wir im vorausgehenden gesehen, daß das wahre Glück des Menschen einzig in Gott zu finden ist, und daß alle geschöpflichen Güter nur so weit einen Glückswert besitzen, als sie etwas zum Erkennen und Lieben Gottes beitragen. Darum würde es gegen das Prinzip, daß die Fähigkeiten und ihre entsprechenden Akte durch ihre eigentümlichen Gegenstände artbestimmt werden, verstoßen, wenn die Befriedigung der auf die geschaffenen Güter gerichteten Neigungen aus sich allein schon hinreichte, um den Menschen glücklich zu machen. Wie ihre Gegenstände Gott vollkommen untergeordnet sind, so verlangt das menschliche Glück, daß auch ihre Befriedigung der Befriedigung der auf Gott hingerichteten Neigung ganz unterstellt werde. Nach dem Gesetze der Zerstreuung aber ist das dem Menschen hier auf Erden nur dadurch möglich, daß er sich in bezug auf die Befriedigung aller anderen Neigungen in einem fort allerlei Beschränkungen auferlegt.

So schwer es dem Menschen in der Praxis fällt, sich mit diesem Gedanken zu versöhnen, daß sein eigenes Glück ihm zu einer so umfangreichen Entsagung verpflichtet, ein innerer Widerspruch liegt nicht darin. Im Gegenteil, einzig und allein ein solches unvollkommenes, mit vielen Opfern erkauftes Glück entspricht dem Zustand der menschlichen Seele während der Zeit ihrer Vereinigung mit dem Leibe. Die Abhängigkeit der Seele vom Leibe und ihre Aufgabe, auch für dessen Erhaltung und Vervollkommnung zu sorgen, sind mit einem vollkommenen Glück

gar nicht vereinbar, weil diese « irdischen » Sorgen sie hindern, sich ungeteilt und ausschließlich Gott hinzugeben. Erst wenn die menschliche Seele im anderen Leben nicht mehr vom Leibe abhängt und das ganze Naturstreben bis hinunter zu den letzten Neigungen von oben her befriedigt wird, ist es ihr möglich, in Gott ihr volles Glück zu finden [1].

Wir nannten das unvollkommene Glück dieses Lebens einen Zustand der Zufriedenheit (Nr. 2). Wir können es auch mit dem hl. *Thomas* einen Zustand der Hoffnung auf das vollkommene Glück des anderen Lebens nennen [2]. Denn wer die vom unvollkommenen Glück dieses Lebens auferlegte Pflicht der Unterordnung aller anderen Neigungen unter die eine des Gottfindens erfüllt, darf hoffen, wenigstens im anderen Leben vollkommen glücklich zu werden. Und diese Hoffnung auf ein vollkommenes Glück im Jenseits ist schon imstande, den Menschen bis zu einem bestimmten Grade glücklich zu machen. In der Hölle gibt es nur deshalb nicht einmal mehr ein unvollkommenes Glück, weil in ihr alle Hoffnung aufhört.

Aber das unvollkommene Erdenglück besteht doch nicht einzig in der Hoffnung auf das Glück des anderen Lebens. So behindert der Mensch in diesem Leben auch ist in seinem Gotterkennen und Gottlieben, soweit er Gott wirklich erkennt und liebt, ist er auch schon wirklich glücklich ; er besitzt ja schon dasselbe Gut, das ihn einmal vollkommen glücklich machen wird, er freut sich schon über den Besitz jeglichen Gutes, nur noch nicht so, daß seine Möglichkeit es zu besitzen, ganz verwirklicht wäre. Die Beschaffenheit, in der das Glück besteht, hat nur noch nicht ihre vollkommenste Form.

22. *Ordnung der dem Menschen von seinem Glücke auferlegten Pflichten.* Die dem Menschen von seinem unvollkommenen Erdenglück auferlegten Pflichten haben dieselbe Einteilung wie die Pflichten überhaupt. Denn ist die Glückseligkeit ihrem Wesen nach die allgemeine Sicherung des Gesetzes, daß der Mensch bei allen seinen menschlichen Handlungen die Verherrlichung Gottes als sein Endziel anstreben soll, dann sind schlechthin alle Pflichten Glückspflichten. Die übliche Unterscheidung dieser Pflichten ist dreiteilig. Man unterscheidet nämlich

[1] Vgl. *Thomas*, S. Th. II-II 184, 2.

[2] S. Th. I-II 5, 3 ad 1 : « Beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud Rom VIII, 24 : Spe salvi facti sumus ; vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem. »

Pflichten gegen Gott, Pflichten des Menschen gegen sich selbst und Pflichten gegen den Mitmenschen. Gegen die untermenschlichen Dinge, sagt man, habe der Mensch deshalb keine Pflichten, weil diese ihm gegenüber keine Rechte haben. Nimmt man Pflicht in diesem engeren Sinne als Gegensatz zum Recht, dann ist das auch richtig. Aber das bedeutet nicht, daß der Mensch die untermenschlichen Dinge ganz nach Belieben gebrauchen kann. In dem weiteren Sinne hat der Mensch auch gegen die Minerale, die Pflanzen und die Tiere seine großen Pflichten, besonders die, den Schöpfer auch in ihrem Namen zu verherrlichen. Das ergibt sich am klarsten aus den Strafen, die mit ihrem Mißbrauch verbunden sind. Auch schon die untermenschlichen Dinge strafen den, der ihren Gebrauch nicht seinem höheren Ziele unterordnet und genau anpaßt.

Gegen Gott hat der Mensch eigentlich nur die eine Pflicht, Ihn in allem seinem Tun und Lassen zu verherrlichen. Denn der hl. Augustinus sagt von der in diesem Streben sich auswirkenden, jeder anderen Liebe übergeordneten Gottesliebe mit Recht, sie gleiche einer Wurzel, aus der nur Gutes herauswachsen kann [1].

Wie unmittelbar nach der Gottesliebe die Selbstliebe kommt, so schließen sich gleich an die Pflicht gegen Gott die Pflichten des Menschen gegen sich selbst an. Sie sind zu zahlreich, als daß sie hier alle genannt werden könnten. Ihr erster Einteilungsgrund sind die verschiedenen Leidenschaften. Denn jede Leidenschaft enthält in sich die doppelte Möglichkeit: sie kann sowohl eine sittlich gute, das will sagen, der Verherrlichung Gottes dienende Handlung einleiten, als auch zu deren Gegenteil, der Sünde führen. Daraus entsteht die Notwendigkeit, sich gegen jede Leidenschaft durch eine besondere sittliche Tugend zu festigen. Man unterscheidet in der Ethik mehr als vierzig solcher sittlichen Tugenden, die alle erforderlich sind, um ein sittlich vollkommener und dauernd auf Gott hingeordneter Mensch zu sein. Daher ist auch jede von ihnen Gegenstand einer besonderen Pflicht.

Ein zweiter Einteilungsgrund der Pflichten des Menschen gegen sich selbst liegt darin, daß er aus Leib und Seele zusammengesetzt ist und weder seine leibliche noch seine seelische Entwicklung so wie

[1] In epist. S. Joannis ad Parthos, tract. VII Nr. 8 (P. L. 35, Nr. 2033): « Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur, dilige et quod vis fac; sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas; radix est intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere. »

bei den Pflanzen und Tieren nur nach physischen Gesetzen vor sich geht. Denn aus diesem Grunde unterscheidet man Pflichten gegen die Seele und Pflichten gegen den Leib.

Der dritte Einteilungsgrund der Pflichten des Menschen gegen sich selbst ist der unvollkommenste, weil er keine Einteilung ermöglicht, deren Glieder sich gegenseitig ausschließen. Alle Menschen haben die gleichen Neigungen, daher haben auch alle Menschen die gleichen Pflichten, aber keine zwei Menschen haben diese allgemeinmenschlichen Neigungen alle gleich stark. Man unterscheidet da verschiedene Temperamente. Jedes Temperament hat seine Vorzüge, aber auch seine Gefahren, der einen oder der anderen Neigung zu viel nachzugeben. So entstehen für jeden einzelnen ganz besondere Pflichten. Diese besonderen Pflichten der einzelnen sind von den Pflichten der anderen nicht wesentlich verschieden, sondern verhalten sich zu diesen genau so wie der Einzelmensch zu der menschlichen Natur im allgemeinen. Und doch bestehen auch schon unter ihnen große Verschiedenheiten.

Die Pflichten des Menschen gegen die Mitmenschen unterscheiden sich von denen gegen die untermenschlichen Dinge dadurch, daß sie nicht nur den rechten Gebrauch von *Sachen* regeln, die er benötigt, um selbst sein Endziel zu erreichen, sondern vor allem die soziale Hilfe betreffen, die er einer anderen *Person* mit gleichen Pflichten und Rechten schuldig ist. Denn nichts läßt sich der Mensch weniger gefallen, und darum macht ihn nichts mehr unglücklich, als wenn er sieht, daß er von anderen nur wie eine Sache behandelt wird. Die Pflichten des Menschen gegen die Mitmenschen fordern von ihm vor allem, daß er gegen alle vollkommen gerecht sei.

23. *Pflicht, das eigene Glück dem eigentlichen Endziel unterzuordnen.* Damit glauben wir unser Problem genügend gelöst zu haben. Wir wollten wissen, wie sich Endziel, Glück und Pflicht des Menschen zueinander verhalten. Die auffallende Erscheinung, daß der Mensch ohne Gesetze nicht menschenwürdig und darum auch nicht glücklich leben kann, daß ihn aber andererseits auch die von den Gesetzen ihm auferlegten Pflichten hindern, ganz glücklich zu sein, hatte uns vor das Problem gestellt, wie der Mensch zu einem noch höheren Ziele als sein eigenes Glück verpflichtet werden könne. Wie wir jetzt gesehen haben, liegt darin, daß die Gesetze den Menschen nicht auf sein eigenes Glück, sondern auf etwas anderes, nämlich die Verherrlichung Gottes, als Endziel hinordnen, kein innerer Widerspruch, vielmehr ver-

langt das Glück des Menschen wesentlich selbst eine solche Unterordnung, so daß es ein Erstreben als letztes Ziel überhaupt nicht verträgt.

24. *Begriffsbestimmung der scholastischen Ethik.* Wir bemerkten schon in der Einleitung, es sei unsere Absicht, zugleich mit der Lösung dieses Problems eine Antwort zu finden auf die Frage, wie man die Eigenart unserer scholastischen Ethik am besten bestimmen könne. Von den Namen, die ihr zur Unterscheidung von anderen Ethiken gegeben werden können, sei hier nur der berücksichtigt, der sie am klarsten von der kantischen Pflichtethik unterscheidet. Ihre Bezeichnung als « Glücksethik » hat deshalb vieles für sich, weil sie aus dem griechischen Eudämonismus entstanden ist. Aber schon dieser ihr Ursprung macht den Namen verdächtig. Dazu kommt, daß dieser Name durch die von Kant so bekämpfte Glückseligkeitslehre seiner Zeit stark belastet ist. Der Hauptgrund aber, warum er uns nicht recht gefällt, liegt darin, daß er nicht die erste Eigenschaft unserer Ethik bezeichnet, nicht ihr metaphysisches Wesen, wie man in der Lehre von den Definitionen zu sagen pflegt, sondern nur eine Eigentümlichkeit, die schon eine andere zu ihrer Wurzel hat. Aristoteles hat den Menschen als ζῶον πολιτικόν bestimmt. Das war nicht falsch, aber wir tun es doch nicht mehr, weil die Eigentümlichkeit des Menschen, sich mit anderen zu Gemeinschaften zusammenzuschließen, in den beiden ersten, ein Sinnenwesen und vernünftig zu sein, ihre Wurzel hat. Ebenso ist unsere Ethik nur deshalb eine Glücksethik, weil sie das Glück zur *Sicherung* des vom Sittengesetz vorgeschriebenen Strebens nach dem eigentlichen Endziele des Menschen macht. Nach ihr trägt zwar alles sittlich gute Handeln etwas zum Glück des Menschen bei, aber deshalb darf das Glück doch niemals der letzte Beweggrund unseres sittlichen Handelns sein. Das Glück hat dadurch einen Vorrang vor der Pflicht, daß es wenigstens ein untergeordneter Beweggrund des Handelns sein darf. Die Pflicht ist überhaupt kein Beweggrund, sondern ihrer ganzen Natur nach die Wirkung eines Beweggrundes, mag dieser nun, wie von uns, in Gott und das Glück gelegt werden, oder in etwas anderes, z. B. in den Gedanken, daß jeder, der seiner Pflicht zuwiderhandelt, verdient, von allen verachtet zu werden. Man kann seine Pflicht auch lieben, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern nur, weil sie von einer geliebten Person auferlegt ist, oder weil sie ein Ideal verwirklichen hilft, z. B. ein anständiger Mensch zu sein. Aus dem ersten Grund ist z. B. der Verfasser des Psalmes 118 geradezu begeistert für

das Gesetz des Herrn, und aus dem zweiten Beweggrund singt Kant seinen Hymnus auf die Pflicht [1]. Gleichwohl stände an sich nichts im Wege, unsere Ethik auch eine Pflichtethik zu nennen. Denn sie ist das im vollen Sinne des Wortes. Die Pflicht ist ihr ebenso wesentlich wie das Glück. Nichtsdestoweniger möchten wir für sie auch die Bezeichnung « Pflichtethik » nicht empfehlen. Vielmehr scheint uns ihre Eigenart am besten durch die Bezeichnung « *theozentrische Ethik* » oder « Ethik der Gottesverherrlichung » ausgedrückt zu werden. Denn indem sie die Verherrlichung Gottes zum eigentlichen Endziel des Menschen macht, rückt sie Gott in den Mittelpunkt des ganzen sittlichen Lebens. Das tut keine andere Ethik mit solcher Entschiedenheit und mit gleicher Folgerichtigkeit einer theistischen Weltanschauung und Lebensauffassung wie sie. Dieser Name hat auch den Vorzug, daß er zugleich jede Art von ethischem Subjektivismus ausschließt und schon die Gegenständlichkeit unserer Ethik ausdrückt. Denn der Subjektivist macht sich selbst zum Mittelpunkt seines Lebens und zum Gegenstand, auf den er alles hinordnet.

[1] Vgl. *Hans Reiner*, Der Grund der sittlichen Bindung und das sittlich Gute. Ein Versuch, das Kantische Sittengesetz auf dem Boden seiner heutigen Gegner zu erneuern. Halle 1932.