Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 30 (1952)

Artikel: Anteil der vernunftlosen Geschöpfe an der Gottesverherrlichung des Menschen

Autor: Thiel, Matthias

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762304

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: 15.07.2025

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

Anteil der vernunftlosen Geschöpfe an der Gottesverherrlichung des Menschen

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

Atheistische und theistische Weltanschauung

Die Menschen bilden nur einen sehr kleinen Teil der Welt. Versenkte einer sie alle in einem Ozean, dann würde dessen Wasserspiegel kaum merklich steigen. Trotzdem haben sie sich von jeher für die Herren der Welt gehalten. Ist das nur eine Anmaßung, und hat die vom Menschen wirklich ausgeübte Herrschaft über die vernunftlosen Dinge ihren einzigen Grund in der Schlauheit des menschlichen Geistes, oder ist sie dem Menschen durch das Naturgesetz gegeben ? Für den Atheisten, den Darvinisten und überhaupt alle Leugner einer weisen Weltordnung bleibt keine andere Möglichkeit als das erste anzunehmen. Und daraus ergibt sich für sie die weitere Folgerung, daß zwischen den rein körperlichen Dingen und dem Menschen oder, wie sie zu sagen pflegen, zwischen Natur und Geist ein Verhältnis größter Feindschaft besteht. Sieht einer immer nur auf das, was unmittelbar in die Erscheinung tritt, dann findet er in der Natur auch wirklich keine Bereitschaft diesem Machtbedürfnis des menschlichen Geistes entgegenzukommen, vielmehr auf der ganzen Linie ein Widerstehen bis zum Äußersten. So weit hat Heraklit recht, wenn er den Krieg als den Vater aller Dinge bezeichnet.

Auch der Theist gibt zu, daß in der Körperwelt jede Einwirkung des einen auf das andere einen Widerstand findet und es insofern berechtigt ist von einem Krieg aller gegen alle zu sprechen. So total aber dieser Krieg nach außen erscheint, er erstreckt sich überall nur auf die Seinsform. Denn wie der Mensch kein Atom erschaffen kann, so vermag er auch keines wieder aus der Welt zu entfernen. Darüber sind Atheisten und Theisten ebenfalls einig, so verschieden die Gründe

sind, aus denen sie das erklären. Ob man diesen unaufhörlichen Formenwechsel im Sinne des Hylemorphismus versteht oder anders, spielt so weit keine Rolle. Auch der extremste Materialist leugnet nicht, daß der Stoff als solcher einem beständigen Kreislauf der verschiedensten Formen unterworfen ist. Während aber der Atheist bei diesem Kreislauf des Stoffes stehen bleibt, und den Stoff nur der Herrschaft seines Geistes immer vollkommen zu unterwerfen sucht, geht der Theist noch einen Schritt weiter, indem er einen zweiten Kreislauf ins Auge faßt, den nicht nur der Stoff durchmachen muß, sondern auch die Form eines jeden Geschöpfes. Denn, so lehren die Theisten, Gott ist nicht bloß der erste Ausgangspunkt aller Geschöpfe, sondern zugleich ihr Endziel. Dadurch aber erhalten die Geschöpfe eine gewisse Ähnlichkeit mit der Kreislinie, zu deren Wesen es ja auch gehört, daß sie zu ihrem Anfang zurückkehrt. Im Vergleich zu diesem zweiten Kreislauf der Geschöpfe ist der des Stoffes in der Welt nur von untergeordneter Bedeutung [1].

I. Anteil der vernunftlosen Geschöpfe an dem Zustandekommen der menschlichen Gottesverehrung

1. *Wie die Geschöpfe zugleich von Gott ausgehen und zu Gott zurückkehren können.* In dieser Kreislaufbewegung der Geschöpfe liegt ein Geheimnis, das wir niemals restlos ergründen können, weil bei ihm Gott selbst in einer Weise mitwirkt, daß zu seinem vollen Verstehen auch ein Mitbegreifen Gottes gehört. Das aber übersteigt unsere schwachen Kräfte so sehr, daß im alten Griechenland Simonides meinte, es sei besser, Göttliches überhaupt nicht erkennen zu wollen, sondern seinen Geist nur mit menschlichen Dingen zu beschäftigen ; denn es gebühre sich, daß der Mensch Menschliches und der Sterbliche Sterbliches weiß. Aber dazu bemerkte Aristoteles mit Recht, im Gegenteil, der Mensch solle sein Interesse so weit als möglich den unsterblichen und göttlichen Dingen zuwenden, weil es besser sei, von den höheren Dingen auch nur weniges zu wissen als alles von den niedrigeren. So wenig nämlich wir auch von den höheren Dingen zu erkennen imstande seien,

[1] THOMAS, In IV Dist. 49, q. 1 a. 3 sol. 1 (Editio Rom. 1570, fol. 236a) : « Quia omnia procedunt a Deo, in quantum bonus ; ... ideo omnia creata secundum impressionem a Deo receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum : ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. »

dieses Wenige bereite uns mehr Freude und sei darum von uns mehr begehrt, als alle Erkenntnisse der niedrigeren Dinge. Und der hl. Thomas gibt dem Stagiriten in seiner Summa contra Gentiles (1 5) vollkommen recht, indem er hinzufügt, daß schon die geringste Erkenntnis der erhabensten Dinge die menschliche Seele aufs höchste vervollkommne.

Wenn die Theisten lehren, Gott habe Sich selbst zum Endziel der Schöpfung gemacht, und müsse deshalb die Welt zu ihrem Schöpfer zurückkehren, so pflegen sie gleich vor der Vorstellung zu warnen, als habe Gott dabei die Absicht gehabt, Sich Selbst durch die geschaffenen Dinge zu vervollkommnen. Eine solche Auffassung vom Verhältnis der Welt zu Gott ist mit der göttlichen Allvollkommenheit unvereinbar. Vielmehr konnte Gott, wenn Er die Welt erschaffen wollte, das nur tun, um auch andere Wesen an Seinem göttlichen Sein und Seinen Vollkommenheiten teilnehmen zu lassen. Weil niemand sich selbst etwas mitteilen kann, schließt diese Mitteilungslehre von der Weltschöpfung notwendig den Gedanken in sich, daß die Welt von Gott irgendwie *ausgegangen* sein muß. Aber ist die Selbstmitteilung Gottes nach außen wirklich der letzte Zweck der Schöpfung, dann kommen wir an dem weiteren, dem ersten scheinbar widersprechenden Gedanken nicht vorbei, daß die Geschöpfe wieder zu Gott *zurückkehren* müssen. Denn nehmen wir an, die Geschöpfe gingen nur von Gott aus, dann wäre dieses Ausgehen ihr Endziel, nicht Gott. Denn ein Endziel, das nicht angestrebt wird, enthält einen inneren Widerspruch. Wie wir in unserem Aufsatz über « Selbstbehauptung und Selbstverleugnung »[1] zeigten, ist ein solches gleichzeitiges Ausgehen der Geschöpfe von Gott und Zurückkehren zu Gott dadurch möglich gemacht, daß in den Geschöpfen nicht, wie in Gott, Sein und Tätigsein sachlich dasselbe sind. Denn wegen dieses sachlichen Unterschiedes zwischen bloßem Sein und dem Tätigsein der Geschöpfe steht nichts im Wege, daß diese auf Grund des ersten in jeder Beziehung von Gott ausgehen, und auf Grund des zweiten ebenso total zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren. Sind nämlich die Kreaturen auch in ihrem Tätigsein von Gott so abhängig, daß in diesem nichts enthalten ist, was seinem *Sein* nach nicht von Gott hervorgebracht wäre, so hebt das die eigene Wirkursächlichkeit der Geschöpfe doch nicht auf, sondern macht das die Geschöpfe nur zu Zweitursachen, deren Ursächlichkeit darin besteht, daß sie anderen Dingen ein neues Sosein geben. So ist weder in der

[1] Divus Thomas (1946) 311-335.

Tätigkeit des Bildhauers noch in der von ihm geschaffenen Statue irgend etwas zu finden, was unter dem Gesichtspunkte des Seins nicht von Gott hervorgebracht ist, und doch sagt niemand, Gott habe diese Statue geschaffen, weil ihr der Bildhauer das Sosein gegeben hat. Soweit aber die Geschöpfe eine eigene Ursächlichkeit ausüben können, ist ihnen die Möglichkeit gegeben, zu ihrem Schöpfer wieder zurückzukehren. Denn das, was bei ihrem Sein Endpunkt ist, wird ja bei ihrem Tätigsein Anfang einer neuen Vollkommenheit, durch die sie Gott ähnlicher werden und dadurch näher kommen [1].

2. *Unerreichbarkeit Gottes durch die vernunftlosen Geschöpfe.* Jede Bewegung hat nur so weit einen Sinn, als sie ihr Ziel erreicht. Denn ohne das ist sie bloße Kraftverschwendung. Daher müssen wir hier gleich fragen, wie denn die Geschöpfe Gott erreichen können. Bei Beantwortung dieser Frage sind zwei Dinge zu beachten: nämlich erstens, daß Gott als unendliches Wesen mit nichts anderem eine physische Verbindung eingehen kann, weil Er dadurch Teil eines Dritten würde. Wenn daher die Geschöpfe zu Gott, ja sogar in Gott zurückkehren sollen, so kommt nur eine psychische Vereinigung mit Gott in Frage, wie sie im Erkennen und Lieben statthat, und die so innig ist, daß die Scholastiker sagen: cognoscens fit cognitum, und amans fit amatum. Jede andere Vereinigung der Geschöpfe mit Gott ist pantheistisch. Aber hier ist zweitens nicht weniger zu bedenken, daß Gott als reiner Geist nur von einem Geist erkannt und geliebt werden kann. Dadurch aber sind alle vernunftlosen Geschöpfe scheinbar von Gott ganz ausgeschlossen. Und doch müssen auch sie ihr Endziel auf irgend eine Weise erreichen, weil sonst Gott Selbst das Sich gesetzte Ziel nicht ganz erreichte [2].

3. *Der Mensch als Grenzscheide zwischen den körperlichen und den unkörperlichen Geschöpfen.* Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt darin, daß es einen Geist gibt, der Gott nur mit Hilfe körperlicher Dinge erkennen kann, und an dessen Zielerreichung diese dadurch wenigstens

[1] THOMAS, C. Gent. III 21: « Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. »

[2] THOMAS, In IV Dist. 49, q. 1 a. 3 sol. 1: « Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae, quae non ordinantur, ut pertingant ad illud primum bonum, a quo processerunt, sed solummodo ad consequendum eius similitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem, sed solum illae creaturae, quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est creaturarum rationalium, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem. »

teilnehmen. Dieser Geist ist die menschliche Seele in ihrem Zustande der Vereinigung mit dem Körper. Um das zu verstehen, muß man die Sonderstellung des Menschen im Universum in Betracht ziehen. Denn auf Grund seiner wesentlichen Zusammensetzung aus Leib und geistiger Seele unterscheidet er sich sowohl von allen reinen Geistern als auch von allen reinen Körperwesen. Von den ersten unterscheidet er sich dadurch, daß er seine Erkenntnisse nicht von oben, sei es unmittelbar von Gott eingegossen oder von einem höheren Geiste mitgeteilt erhält, sondern von unten empfängt. Denn die Sinne, durch die alle Erkenntnisse des menschlichen Verstandes vermittelt werden müssen, können immer nur rein körperliche Dinge wahrnehmen. Wie uns die Gottesbeweise belehren, kommt der Mensch nicht einmal zur Gotteserkenntnis auf einem anderen Wege. Von allen reinen Körperwesen aber unterscheidet sich der Mensch eben durch die Geistigkeit seiner Seele, die es ihm möglich macht, selbst Gott zu erkennen und zu lieben. Durch diese Eigenartigkeit seines Wesens wird der Mensch, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, gewissermaßen zur Grenzscheide zwischen den körperlichen und den unkörperlichen Dingen. Auf der anderen Seite hat diese Zwischenstellung des Menschen zwischen der reinen Körperwelt und den reinen Geistern zur Folge, daß er mit beiden vieles gemeinsam hat, so daß man ihn nicht ohne Grund einen Mikrokosmos genannt hat, oder wie der hl. Thomas sagt, einen mundus minor, eine Welt im Kleinen [1].

4. *Totale Abhängigkeit des Menschen von den körperlichen Dingen.* Daß der Mensch in seinem leiblichen Leben von den reinen Körperwesen abhängt, ist kaum schon bestritten worden. Dafür aber um so mehr seine Abhängigkeit von den körperlichen Dingen auch in seinem geistigen Leben. Denn wie weit einer auch sie zugibt, hängt ab von seiner Stellung in der Frage nach der Bewußtseinsjenseitigkeit unserer menschlichen Erkenntnisgegenstände. Macht einer mit Protagoras den Menschen zum Maß aller Dinge, dann wird er kaum noch eine geistige Abhängigkeit des Menschen von den körperlichen Dingen annehmen können. Und ebenso wenig, wenn einer sich zu dem idealistischen Prinzip bekennt : esse est percipi. Vertritt einer dagegen den realistischen Standpunkt, daß nicht erst der Mensch die Dinge erkennbar macht, sondern umgekehrt die menschlichen Erkenntnisvermögen durch die eingeprägten Erkenntnisbilder der Dinge bestimmt und geformt

[1] Vgl. unseren Aufsatz, « Was ist der Mensch ? » in Divus Thomas 20 (1942) 3-34

werden müssen, damit sie wirklich erkennen, dann ergibt sich ihm daraus ein ganz anderes Weltbild. Dann erscheint ihm der Mensch in seinem geistigen Leben nicht weniger abhängig von den rein körperlichen Dingen als in seinem leiblichen Leben. Denn selbst sein höchstes Erkenntnisvermögen, der Verstand, hat ja nur körperliche Dinge zu seinem eigentümlichen Gegenstand. Daß der menschliche Verstand die körperlichen Dinge viel vollkommener erkennt als die Sinne, nämlich so, daß er ihre Wesenheiten erfaßt, ändert nichts an seiner Abhängigkeit von ihnen. Und ebenso wenig beweist etwas dagegen der Umstand, daß der menschliche Verstand von den reinen Körperwesen auch zum Erkennen rein geistiger Dinge aufsteigen kann. Denn wie in der Psychologie gezeigt wird, muß unser Verstandeserkennen selbst dann von einem Phantasiebild begleitet sein, wenn es Gott zum Gegenstand hat. Jedes Phantasiebild aber ist wesentlich an körperliche Dinge gebunden, sowohl subjektiv als objektiv. Daraus erhellt, daß auch die Abhängigkeit des menschlichen Geistes von rein körperlichen Dingen in dem Sinne total genannt werden darf, daß von ihr keine geistige Tätigkeit ganz ausgenommen ist.

5. *Führung des Menschen zu Gott durch die körperlichen Dinge.* Würden die rein körperlichen Dinge sich auf diese Weise nur selbst dem menschlichen Verstande offenbaren, dann müßte man sagen, dieser werde durch sie beständig von seiner geistigen Höhe hinabgezogen. Aber die rein körperlichen Dinge tun mehr. Zu ihrer Selbstoffenbarung gehört auch, daß sie den menschlichen Verstand förmlich zwingen, nach einer Ursache für ihr Sein und Sosein zu forschen. Wird diese Ursache nicht sofort gefunden, dann entsteht im Verstande ein Zustand geistiger Spannung, die man Erstaunen nennt, und die bereits Platon und Aristoteles als die Mutter des Philosophierens bezeichnet haben, weil sie nicht aufhört, bis der Verstand die letzten Ursachen gefunden hat [1]. Wir haben im Vorausgehenden schon an die Gottesbeweise erinnert. Der hl. Thomas nennt seine fünf Gottesbeweise « Wege zu Gott » [2]. Und um auszudrücken, daß die von den Sinnen wahrgenommenen körperlichen Dinge unseren Verstand nicht bloß zum Suchen nach den Ursachen anstoßen, sondern daß sie ihn förmlich zu

[1] THOMAS, S. Th. I 12, 1 : « Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum ; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. » C. Gent. III 101 : « Admiramur enim cum, effectum videntes, causam ignoramus. »

[2] S. Th. I 2, 3 : « Quod Deum esse, quinque viis probari potest. »

Gott führen, m. a. W. nicht nur Wirkursachen, sondern auch Formalursachen unserer Gotteserkenntnis sind, gebraucht der Aquinate in seiner Quaestio disputata [1] für ihre Mitwirkung an dem Zustandekommen unserer Gotteserkenntnis den bildlichen Ausdruck des an die Hand Nehmens. Das gilt nicht nur von den körperlichen Dingen insgesamt, sondern von jedem einzelnen. Denn weil jedes Ding seine eigene Seinsform hat, durch die, wie bereits Aristoteles bemerkte, etwas Göttliches in ihm ist [2], kann auch jedes noch so geringfügige Ding etwas zu der Form der menschlichen Gotteserkenntnis beitragen. Daraus erklärt sich, daß sich die Menschen Gott so verschieden vorstellen. Obwohl sie alle darin übereinkommen, daß sie Gott für unendlich vollkommen halten, also mit allen erdenklichen Vollkommenheiten im höchsten Grade ausgestattet, geht doch in die Gottesvorstellung eines jeden Menschen etwas von den Dingen ein, durch die er persönlich zu Gott geführt wurde oder in denen er das Göttliche am stärksten erlebt. So betrachtet der Biologe Gott unter einem anderen Gesichtspunkte als der Mathematiker, und der Historiker anders als der Jurist. Denn, wie bereits bemerkt, ist ja jede menschliche Verstandeserkenntnis notwendig von einem Phantasiebild begleitet. Dieses aber kann beim gleichen Begriffe sehr verschieden aussehen. So stellen wir Europäer uns den Menschen weiß vor, der Afrikaner aber schwarz, und sieht z. B. der Künstler in Gott vor allem das Urbild alles Schönen, während in der Gottesvorstellung des Metaphysikers das Bild von einer absoluten Ruhe stärker in den Vordergrund tritt.

Das gleiche, was wir bis jetzt von der Gotteserkenntnis des Menschen sagten, gilt auch von seiner Gottesliebe. Denn der unmittelbare Träger dieser Liebe, der Wille, folgt ja wesentlich dem Verstande. Wie die körperlichen Dinge den Menschen zur Gotteserkenntnis führen, so auch zur Gottesliebe. Nur ist die Weise, auf die dieses zweite geschieht, eine andere. Die körperlichen Dinge stellen nämlich dem menschlichen

[1] De Verit. q. 10 a. 6 ad 2 : « Per formam quae a rebus accipitur sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus : sed sensus per eam *manuducitur* in cognitionem exteriorum accidentium ; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat ; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora *manuducitur*, sicut etiam sensibilia intellecta *manuducunt* in intelligibilia divinorum. »

[2] Thomas, C. Gent. III 97 : « Aristoteles ... de forma loquens, dicit, quod est divinum quoddam et appetibile. »

Verstande nicht nur die Frage, woher sie sind, sondern mit der gleichen Aufdringlichkeit auch die andere, *warum* sie denn eigentlich da sind. Denn das Prinzip vom hinreichenden Grunde gilt nicht allein von der Wirkursache, sondern ebenso notwendig vom Zweck der Dinge. Daher kann der Verstand nicht ohne Selbstvergewaltigung bei der Erkenntnis Halt machen, daß alle Dinge von Gott erschaffen sind, sondern muß er weiter fragen, warum denn Gott sie erschaffen wollte. Auf diese letzte Frage läßt die Allvollkommenheit Gottes keine andere Antwort zu, als die, daß das nur aus reinster wohlwollender Liebe geschehen sei. Wir nannten im vorausgehenden Gottes Endziel bei der Schöpfung Selbstmitteilung. Nach dem Gesagten können wir nun das *Motiv* dieser göttlichen Selbstmitteilung bestimmen als die Absicht Gottes, Sich den Geschöpfen in der Weise mitzuteilen, daß das Maß der Teilnahme an den göttlichen Vollkommenheiten zugleich von der Mitwirkung der Geschöpfe abhängen sollte. Und zwar sollte diese Mitwirkung von den vernunftlosen Geschöpfen unbewußt und mit physischer Notwendigkeit durch einfaches Tätigsein nach strengen Naturgesetzen geleistet werden, vom Menschen aber so, daß er zuerst die über die ganze Schöpfung ausgebreitete Liebe Gottes erkennt und sich dadurch moralisch gezwungen fühlt, Gott frei wiederzulieben und aus dieser Liebe heraus die Rückkehr zu seinem Schöpfer, von der wir im vorausgehenden sprachen, auch frei zu wollen.

6. *Eigentliche Gottesverehrung des Menschen und bloß gegenständliche der vernunftlosen Geschöpfe.* In den scholastischen Lehrbüchern wird allgemein als letzter Zweck der Schöpfung die Ehre und Verherrlichung Gottes angegeben. Nach dem Gesagten dürfte es nicht mehr schwer sein, den Sinn dieser Zweckbestimmung zu verstehen. Die Ehre (gloria) wird vom hl. Augustinus bestimmt als clara cum laude notitia, d. h. als klares Gekanntsein, verbunden mit Lob [1]. Sie ist also kein einfacher seelischer Vorgang, sondern wesentlich zusammengesetzt aus zwei Verstandesakten, von denen der erste dem Wollen vorausgehen kann, der zweite aber die Mitwirkung des Willens einschließt. Denn jemanden loben bedeutet so viel wie das Gute an ihm anerkennen. Das aber tut jeder nur so weit, als er selbst will. Daraus ersehen wir, daß von einer eigentlichen Gottesverherrlichung durch vernunftlose Geschöpfe ebenso wenig die Rede sein kann wie von einem eigentlichen Erreichen Gottes durch sie. Und doch verherrlichen auch sie ihren Schöpfer so weit,

[1] Übersetzung von Gredt.

als sie dem Menschen die Akte möglich machen, in denen die eigentliche Gottesverherrlichung besteht. Um dieses kausale Verhältnis der vernunftlosen Geschöpfe zur eigentlichen Gottesverherrlichung des Menschen auszudrücken, bezeichnen die Scholastiker ihre Mitwirkung als gegenständliche Gottesverherrlichung (gloria Dei obiectiva). Damit soll gesagt sein, daß die rein körperlichen Dinge dem Menschen den Gegenstand und das Material für seine Gottesverherrlichung liefern. Während nämlich für die reinen Geister Gegenstand und Motiv ihrer Gottesverherrlichung unmittelbar Gott selbst ist, Den sie ohne eingeprägtes Erkenntnisbild schauen dürfen, erhält der Mensch sein Motiv der Gottesverherrlichung wesentlich durch die unvernünftigen Geschöpfe, da er ja, wie wir zeigten, ohne sie Gott weder erkennen noch lieben könnte. Daher lobt der reine Geist Gott wegen der Vollkommenheiten, die Gott in Sich Selbst besitzt, der Mensch aber in erster Linie wegen der *Werke* Gottes. Jesus Sirach drückt das schön aus mit den Worten: « Er (Gott) setzte ihm (dem Menschen) sein Auge ins Herz, um ihm die Größe seiner *Werke* zu zeigen, auf daß er die Herrlichkeit seiner *Werke* preise und seinen heiligen Namen lobe » (Sir. 17, 8). Daraus folgt, daß das Gotteslob des Menschen und das der unvernünftigen Geschöpfe sich anders zueinander verhalten als das des Menschen zu dem der reinen Geister. Der Mensch und der reine Geist loben Gott zwar gemeinsam, aber doch jeder selbständig für sich; das Gotteslob der unvernünftigen Geschöpfe aber verhält sich zu dem der Menschen wie das Objekt zum Subjekt und wie der Grund zur Folge. Nur so wird verständlich, warum die Heilige Schrift den Menschen so oft auch die vernunftlosen Geschöpfe zum Lobpreise Gottes auffordern läßt. Indem der Mensch auch die vernunftlosen Geschöpfe einlädt, Gott zu loben, vervollständigt er deren bloß gegenständliche Gottesverherrlichung zu einer eigentlichen, und spornt er damit unmittelbar sich selbst zum Loben Gottes an. Ein schönes Beispiel ist der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen. In ihm heißt es: « Preiset den Herrn, all ihr Werke des Herrn ... Preiset den Herrn, ihr Wasser am Himmel, ihr Himmelskräfte, preiset den Herrn, du Regen und Tau, all ihr Stürme Gottes, preiset den Herrn. » Wußte der Verfasser dieses Lobgesanges vielleicht nicht, daß Sonne, Mond und Sterne diese seine Aufforderung zum Gotteslob nicht hören können?

II. Anteil der vernunftlosen Geschöpfe an der Gestaltung der menschlichen Gottesverherrlichung

Das Werden ist der Weg zum Sein. Daher müssen diese beiden Dinge sich entsprechen. Ist also die Gottesverherrlichung des Menschen von den unvernünftigen Geschöpfen in ihrem Werden abhängig, dann notwendig auch in ihrem Sein. Wir haben diese Abhängigkeit im vorausgehenden als eine formalursächliche erkannt. Um deren Fortdauer auch in der Ausübung und Ausgestaltung der menschlichen Gottesverherrlichung klar und tief zu erfassen, müssen wir auf drei Dinge achten : nämlich erstens darauf, daß die vollkommene Gottesverherrlichung des Menschen nicht in seinem Inneren bleiben kann, sondern notwendig äußere Kulthandlungen fordert ; zweitens, auf die große Bedeutung der äußeren Kultur für die Gestaltung dieser äußeren Gottesverherrlichung ; und endlich darauf, daß die Menschen ihre große Aufgabe, Gott im Namen der gesamten Körperwelt zu verherrlichen, nur mittels gesellschaftlicher Zusammenschlüsse genügend erfüllen können.

1. *Bedürfnis des Menschen, seine Gottesverherrlichung sinnlich wahrnehmbar auszudrücken.* Der hl. Thomas behandelt in seiner Theologischen Summe (II-II 83, 12) die Frage, ob das Gebet mündlich sein müsse. Bei Beantwortung dieser Frage unterscheidet er zuerst zwischen dem gemeinsamen Gebet, das die Diener der Kirche im Namen des Volkes verrichten, und dem Privatgebet. Daß das erste mündlich sei, hält er deshalb für notwendig, weil es dem Volke, für das es verrichtet wird, auch bekannt werden soll. Denn das Wort, so erklärt er an anderer Stelle [1], ist ein notwendiges Mittel der Menschen, um miteinander zu verkehren. Das Privatgebet braucht an sich nicht mündlich zu sein, aber aus drei Gründen ist es entsprechend, auch dieses mündlich zu verrichten : nämlich erstens, weil Worte — und das gleiche gilt von allen anderen Ausdrucksformen des inneren Lebens — die Wirkung haben, den Menschen zu noch größerer Andacht zu stimmen ; zweitens, weil der Mensch Gott nicht nur mit seiner Seele, sondern auch mit

[1] In Perih. I lect. 2 n. 2 : « Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur ut earum notitiam in se haberet ; sed quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit, quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem : et ideo necesse fuit esse voces significativas ad hoc quod homines ad invicem convenirent. »

seinem Leibe dienen soll; und drittens, weil die menschliche Seele ein angeborenes Bedürfnis hat, alles, was sie tiefer bewegt, auch dem Körper mitzuteilen und durch den Mund auszusprechen.

Von allen Ausdrucksmitteln gilt das Wort deshalb als das vollkommenste, weil es am wenigsten stofflich ist, und sodann, weil kein anderes Mittel die Gedanken von einem Menschen zum anderen so klar und verständlich übertragen hilft wie das Wort. Aber ist nicht auch die Luft, die in Bewegung gesetzt werden muß, damit ein Laut entsteht, ein vernunftloses Geschöpf? Und macht etwa das Wort die übrigen, offensichtlicher an den Stoff gebundenen Ausdrucksmittel entbehrlich? Man denke sich einmal alle diese anderen Ausdrucksmittel aus dem Leben der Menschen entfernt, wie arm, ja unerträglich würde dieses dann aussehen. Wie wenig das bloße Wort besonders im religiösen Leben befriedigt, zeigen fürs erste die symbolischen Handlungen, mit denen die Worte begleitet werden, und zweitens die liebevolle Pflege, die von jeher Architektur, Bildhauerei, Malerei und Musik in fast allen Religionen gefunden haben. Alle sinnlichen Ausdrucksformen, einerlei ob sie Wort oder Zeremonie oder Ritus oder Kunst genannt werden, kommen wesentlich darin überein, daß sie erst durch einen Stoff sinnlich wahrnehmbar werden. Aber das hat zur Folge, daß ihr Aussehen auch von der Beschaffenheit des Stoffes abhängt. Erst wenn wir uns das ganz klar machen, kommt uns zum vollen Bewußtsein, wie der Mensch auch in der Ausübung und der Gestaltung seiner Gottesverherrlichung mit der Welt der vernunftlosen Geschöpfe verbunden bleibt, und wie sehr er ihrer bedarf, um Gott nicht nur zu erkennen, sondern auch mit Leib und Seele zu verherrlichen.

2. *Bedeutung der äußeren Kultur für die Gestaltung der menschlichen Gottverherrlichung.* Die Religion nimmt unter den sittlichen Tugenden die höchste Stelle ein. Die Gestaltung unseres gesamten sittlichen Lebens aber hängt bei jedem einzelnen Menschen wesentlich ab von seiner Kultur. Daher muß diese auch für die Form unserer Gottesverherrlichung von Bedeutung sein.

Die Kultur ist weder ein reiner Verstandesakt noch ein reiner Willensakt, auch nicht, wie die Sittlichkeit, etwas dem actus humanus, d. i. der eigentlichen menschlichen Tätigkeit oder dem überlegten freien Willensakt unmittelbar Anhaftendes, sondern wesentlich eine aus dem menschlichen Willen hinausgehende Tätigkeit mit der Wirkung, daß etwas anderes durch sie vervollkommnet wird. Ob das, was so vervollkommnet wird, auch außerhalb des Menschen liegt, z. B. ein Acker

oder ein Baum ist, oder der Mensch selbst, spielt keine Rolle. So bezeichnen wir auch feine Umgangsformen als Kultur, und sprechen wir sogar von einer Herzenskultur, soweit das Vollkommenheiten sind, die nur durch ein Hinausgehen des Verstandes und des Willens aus sich und ein Einwirken sowohl aufeinander als die übrigen menschlichen Vermögen erworben worden sind.

Selbst wenn der Mensch seine Gotteserkenntnis aus den körperlichen Dingen so leicht gewänne, wie seine obersten Erkenntnisprinzipien, brauchte er eine gewisse Kultur, um durch sein Leben Gott zu verherrlichen. Die Kultur kommt mit der Sittlichkeit darin überein, daß sie etwas spezifisch Menschliches ist. Denn wie nur menschliche Tätigkeiten in moralisch gute und schlechte unterschieden werden, so sind sie auch die einzigen, durch die eine Kultur geschaffen wird. Aber während die Sittlichkeit den Blick mehr nach oben und dem letzten Ziele dieses Lebens richtet, wendet ihn die Kultur mehr nach unten auf den Stoff, dem der Mensch neue Formen geben will. Denn über die Dinge über ihm hat der Mensch keine solche Gewalt, daß er in ihnen irgendetwas hervorbringen oder sie im geringsten umgestalten und vervollkommnen könnte. Wie wir in unserem Aufsatz über « Kultur und Sittlichkeit » [1] zeigten, verlangt die sittliche Vervollkommnung zwar nicht, daß ihr eine gleich große kulturelle parallel gehe, und kann man nicht einmal eine allgemeingültige Norm aufstellen dafür, wie weit einer, der ein sittlich vollkommenes Leben führen will, dazu auch einer Kultur bedarf, weil das von der ganzen Veranlagung des Einzelnen abhängt. Nichtsdestoweniger bleibt wahr, daß jeder, der sich über seine sittlichen Pflichten unterrichten läßt, dadurch schon ein gutes Maß von Kultur in sich aufnimmt. Und das gilt in erster Linie von der sittlichen Pflicht des Menschen, Gott zu verherrlichen, weil alle anderen sittlichen Pflichten in ihr ihre gemeinsame Wurzel haben.

In der Ethik wird unterschieden zwischen der Substanz einer sittlichen Handlung und den Umständen, unter denen sie gesetzt wird, und gezeigt, daß der sittliche Wert einer Handlung zwar in erster Linie durch ihren Gegenstand bestimmt wird, daß er aber auch von den Umständen abhängt. Man pflegt diese Umstände in dem von der römischen Rhetorik übernommenen Vers zusammenzufassen : Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Von der jeweiligen Kultur hängen besonders ab die *Mittel* zur Erfüllung der einzelnen sittlichen Pflichten

[1] Divus Thomas (1941) 49-74.

und die *Weise*, auf die der Mensch sie erfüllen muß. Man denke z. B. an den reichen Wechsel der Formen, in denen im Laufe der Jahrhunderte und unter dem Einflusse der verschiedenen Kulturen die Gastfreundschaft schon ausgeübt worden ist und noch immer ausgeübt wird. Sodann an die mannigfache Umgestaltung des Kirchenraumes, der gottesdienstlichen Geräte, Gewänder, Zeremonien unter der Einwirkung der von Jahrhundert zu Jahrhundert wechselnden Kultur. König David begleitete den Psalmengesang mit der Harfe, heute geschieht das mit der Orgel. Die Bedeutung der Kultur für das sittliche Leben und insbesondere für die Gottesverherrlichung des Menschen reicht nicht hin, um wesentlich verschiedene sittliche Ordnungen zu schaffen, die Sittengesetze bleiben in allen Kulturen die gleichen, wohl aber kann man sagen, durch die Kultur werde die Erfüllung aller sittlichen Pflichten jeweils bis zu einem bestimmten Grade individualisiert oder vereinzelt. Das aber wäre nicht möglich, wenn nicht zwischen der schuldigen Gottesverehrung des Menschen und jener der vernunftlosen Geschöpfe ein ursächlicher Zusammenhang bestände. Wären die vernunftlosen Geschöpfe auf den Menschen nicht anders hingeordnet als die Minerale auf die Pflanzen und diese auf die Tiere, dann gäbe es keine Kultur, weil der Mensch sie dann nur *verbrauchen* würde, und sie sich dann vom Menschen auch gar nicht vervollkommnen ließen. Schon die Möglichkeit einer äußeren Kultur setzt voraus, daß die unvernünftigen Geschöpfe dem gleichen Ziele zustreben wie der Mensch.

3. *Die rein körperlichen Dinge als notwendige Werkzeuge der Menschen, um Gott gemeinsam zu verherrlichen.* Um den wesentlichen Anteil der vernunftlosen Geschöpfe an der Gestaltung der menschlichen Gottesverherrlichung nach allen Seiten zu würdigen, darf man endlich auch ihre große Rolle im Gesellschaftsleben nicht übersehen, dessen der Mensch zu einer vollkommenen Gottesverherrlichung ebenso benötigt wie zu seiner leiblichen und kulturellen Vervollkommnung. Wir werden uns dieser Rolle am ehesten bewußt, wenn wir ausgehen von der Frage nach dem Wesen einer jeden Gesellschaft. Die Gesellschaft wird bestimmt als eine « rechtliche Vereinigung (unio moralis) zur Förderung des Gemeinwohles. Zweckursache der Gesellschaft ist somit das Gemeinwohl, das die Einzelnen für sich allein nicht erreichen können. »[1] Zu diesem Gemeinwohl aber gehört auch die dem Menschen zur ersten sittlichen Pflicht gemachte Verherrlichung Gottes. Denn wie wir sahen,

[1] GREDT, Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg 1935, II 330.

soll ja der Mensch Gott verherrlichen im Namen der gesamten Körperwelt und für alles, was immer in der Welt Gottes Wirken nach außen offenbart. Diese gewaltige Aufgabe aber ist nicht so unter die Menschen aufgeteilt, daß jedem ein Stück der Welt zugewiesen wäre, für das er Gott loben muß [1]. Vielmehr erstreckt sich die Pflicht eines jeden, Gott zu verherrlichen, über das Ganze. Das aber übersteigt die Kräfte des Einzelnen ebenso sehr, wie daß ein einziges Geschöpf uns eine Vorstellung von Gottes Größe geben könnte. Das scholastische Axiom: omne agens agit sibi simile auf Gott anwendend, lehrt der hl. Thomas in seiner Summa contra Gentiles (II 45), daß Gott bei der Erschaffung der Welt die Absicht gehabt habe, die Welt zu einem Spiegelbilde seiner göttlichen Größe zu machen. Nun aber sei Gott zu groß, als daß eine einzige Art von Geschöpfen hinreiche, um einen Begriff von Gottes Größe zu geben. Deshalb habe Gott so viele und so verschiedene Arten von Dingen erschaffen, damit sie wenigstens zusammen ein einigermaßen entsprechendes Abbild von Gottes unendlicher Vollkommenheit darstellten. Etwas Ähnliches gilt von der Aufgabe der Menschen in der Welt, Gott zu verherrlichen. Einer mag noch so begabt sein, im Vergleich zu allem, was in der Körperwelt Gottes Größe offenbart, und zum Lobe Gottes aufruft, muß er als sehr beschränkt bezeichnet werden. Erst dadurch, daß alle Menschen sich zu Gesellschaften zusammenschließen und mit vereinten Kräften an der Erfüllung dieser großen Aufgabe arbeiten, kommt eine Gottesverherrlichung zu Stande, wie sie der Naturordnung entspricht. Daß die Menschen durch das Naturgesetz auf ein Leben in der Gesellschaft hingeordnet sind, wird gewöhnlich aus ihrer absoluten Hilfsbedürftigkeit bewiesen. Wo aber bedürfte der Mensch mehr der Hilfe anderer als in der Erfüllung der eben genannten Aufgabe? Daraus erhellt, daß unter allen sozialen Pflichten die der Gottesverherrlichung die erste Stelle einnimmt.

Was aber kann die Gesellschaft zur Verherrlichung Gottes beitragen? Im 19. Jahrhundert kam die liberalistische Theorie auf, daß der Staat lediglich Rechtssicherung sei und nur für die persönliche, allen gemeinsame Freiheit zu bürgen habe. Ist das richtig, dann hat sich der Staat auch nicht um die Gottesverherrlichung seiner Bürger zu kümmern. Daß der Staat als solcher Gott nicht in der gleichen Weise verherrlichen kann wie seine Bürger, versteht sich von selbst.

[1] C. Gent. III 112: « Non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum tantum, sed propter totam speciem humanam. »

Weil er selbst kein Organismus ist, kann er als solcher Gott weder erkennen noch lieben. Aber er ist wesentlich eine Organisation, d. h. eine Ordnung der Zusammenarbeit seiner Bürger zwecks Erreichung des Gemeinwohles. Und damit eine solche zweckdienliche Zusammenarbeit wirklich zustande kommt, gehört zu jeder Gesellschaft eine Autorität oder Obrigkeit, deren Aufgabe es ist, die zur Erreichung des gemeinsamen Zieles notwendigen Arbeiten unter die einzelnen Mitglieder zu verteilen und ihre Ausführung zu leiten. Das aber ist nicht möglich durch rein innerliche Akte des Erkennens und Wollens, sondern verlangt in einem fort Tätigkeiten, die aus ihrem Subjekt hinausgehen und in anderen etwas hervorbringen. Erinnern wir uns nun wieder an das im vorausgehenden bereits Gesagte, daß solche aus dem tätigen Subjekt hinausgehenden Tätigkeiten, auch wenn sie nur Worte sind, ohne Ausnahme an rein körperliche Dinge gebunden sind, und wenden wir das gleich auf die Gottesverherrlichung an, so erkennen wir leicht, worin die besondere Aufgabe der Gesellschaft bei der allen Menschen zur Pflicht gemachten Gottesverherrlichung liegt. Unter den Beweisen für die Falschheit der Theorie, daß der Staat sich nicht um die Religion seiner Bürger zu kümmern habe und er selbst « gottlos » sein müsse oder wenigstens sein dürfe, findet sich auch der, daß in einem Staate ohne Religion die sittliche Ordnung nicht aufrecht erhalten werden könne und die Bürger nur äußerlich durch Gewaltmaßregeln zusammengehalten würden. Man faßt daher die Aufgabe der Obrigkeit in einer Gesellschaft viel zu eng, wenn man nur an das ungestörte Zusammenleben oder Miteinanderauskommen denkt. Ist die Religion die notwendige Voraussetzung dafür, daß dieses ungestörte Zusammenleben der Bürger möglichst ohne unnatürliche Zwangsmaßregeln erreicht wird, dann muß sich die Obrigkeit auch um die Aufrechthaltung und Vervollkommnung der *ganzen* sittlichen Ordnung kümmern : natürlich nicht in der Weise, daß sie sich in die persönlichsten Angelegenheiten der Einzelnen einmischen dürfte, wie das leider in den sogenannten totalitären Staaten geschieht, vielmehr nur so weit als das Gemeinwohl in Frage kommt. Die sittliche Ordnung aber fordert außer dem rechten Verhältnis der Menschen zueinander auch ein rechtes Verhältnis der Menschen zu den rein körperlichen Dingen und vor allem ein rechtes Verhältnis der Menschen zu Gott. Diese drei Teile der sittlichen Ordnung verhalten sich so zueinander, daß das rechte Verhältnis der Menschen zu den rein körperlichen Dingen die Voraussetzung ist für das rechte Verhältnis der Menschen zueinander, dieses aber wieder die

Voraussetzung, um gemeinsam Gott verherrlichen zu können. Danach können wir den Beitrag der Gesellschaft zur schuldigen Gottesverherrlichung des Menschen so bestimmen, daß wir sagen, diese werde erst durch die Gesellschaft ganz ermöglicht. Er kommt uns am klarsten zum Bewußtsein bei einem feierlichen Gottesdienst, an dem eine große Gemeinde teilnimmt, und in dem nicht nur alle Rubriken der Kirche auf das genaueste beobachtet werden, sondern auch Blumenschmuck, Chorgesang und Musik mithelfen, die Teilnehmer in heilige Stimmung zu versetzen. Der Wert der Schönheit, die ein solcher wohlgeordneter liturgischer Gottesdienst hat, wird deshalb viel verkannt, weil man Wert mit Nützlichkeit gleichsetzt. Aber in der Metaphysik werden drei Arten des Guten unterschieden : das ehrbare (bonum honestum), das angenehme (b. delectabile) und das nützliche (b. utile). Die beiden ersten Arten werden als Ziele begehrt, die dritte nur als Mittel. Die Gottesverherrlichung selbst ist ein bonum honestum, denn was könnte mehr der Ehre und des Menschen würdiger sein als den Schöpfer zu loben und zu preisen ? Die Schönheit eines feierlichen Gottesdienstes aber ist ein bonum delectabile. Dieses kommt mit dem bonum honestum darin überein, daß es kein Nützlichkeitswert ist. Es unterscheidet sich aber von ihm wesentlich dadurch, daß es auch keinen Selbstwert besitzt, sondern seinen ganzen Wert vom bonum honestum erhält. Daher ist es nicht erlaubt, die Schönheit eines Gottesdienstes als Hauptziel anzustreben. Aber als zweitrangiges Ziel hat sie den großen Wert, daß sie die Gottesverherrlichung angenehm macht und dadurch zu dieser *antreibt*. Auch an dieser Schönheit eines wohlgeordneten gemeinsamen Gottesdienstes haben die vernunftlosen Geschöpfe einen so wesentlichen Anteil, daß sie ohne deren Mitwirken nicht denkbar ist.