Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 3 (1956)

Artikel: Die soziale Natur des Menschen

Autor: Utz, Arthur-Fridolin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761433

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: 05.07.2025

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

Die soziale Natur des Menschen

Von Arthur-Fridolin Utz O. P.

Das Problem der sozialen Anlage des Menschen gehört zu den fundamentalen Fragen der Sozialethik. Es geht dabei um den Nachweis der Existenz des Objektes der Sozialethik. Ist das Soziale, von dem bereits gesprochen wurde [1], etwas Naturhaftes, d. h. etwas, das von der menschlichen Natur gefordert ist, oder nur ein durch den freien Willen geschaffenes Faktum wie alle andern Tatsachen des menschlichen Daseins.

Das Thema kann von zwei Gesichtspunkten aus gesehen werden : vom ontischen und vom ethischen. Bei der ontischen, d. h. der Wesensbetrachtung des Menschen ergibt sich, daß der Mensch aus seinem inneren Wesen heraus, nicht nur auf Grund einer Tradition oder Anerziehung, den Mitmenschen sucht. Und zwar sucht er ihn, weil er von ihm abhängt, sei es, daß er seiner Hilfe bedarf, sei es, daß er nach jenem « anderen » Ausschau hält, dem er sich mitteilen möchte. Man stellt bei der ontischen Schau also eine natürliche, d. h. im Wesen des Menschen liegende Tendenz fest, soziale Relationen zu begründen. In die eigentliche Sozialnatur führt uns jedoch erst die zweite Betrachtungsweise. Hier geht es um die Frage, ob und wie jene natürliche Veranlagung im Menschen, den Nächsten zu suchen und soziale Relationen herzustellen, ein natürlicher *Auftrag* an jeden Menschen ist. Es geht also um die entscheidende Frage : führt die ontische Anlage des Menschen zum Sozialen notwendigerweise in die Sozialethik ?

I. Die ontische Grundlegung der sozialen Natur des Menschen : Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen im Hinblick auf die Vervollkommnung ihrer personalen Natur

Jede menschliche Person ist zur Erreichung des letzten Zieles dreifach von der Hilfe der Mitmenschen abhängig : 1. in materieller, 2. in kultureller, 3. in sittlicher Hinsicht.

[1] Vgl. FZPT 2 (1955) 401-422.

1. Die materielle Abhängigkeit des einzelnen Menschen von den Mitmenschen

Ganz abgesehen davon, daß jeder Mensch auf Grund eines sozialen Aktes, nämlich der Zeugung, in diese Welt kommt und gleich von Anbeginn auf die Mithilfe seiner Erzeuger angewiesen ist, unterliegt er diesem Angewiesensein auf andere in nicht geringerem Maße auch später bezüglich der Besorgung der irdischen Mittel zur Ernährung und vor allem zur Hebung der äußeren Lebensumstände. Die materiellen Güter sind auf den Menschen hingeordnet, damit er sie voll und ganz ausschöpfe und dadurch seine geistigen Belange fördere. Der marxistische Gedanke, daß einmal eine Zeit kommen müsse, in der alle Menschen unbesorgt die Güter dieser Welt genießen werden, mag vielleicht utopisch sein, er spricht aber die natürliche Sehnsucht aus, die ein jeder in seinem Innern empfindet, die sichtbare Welt, soweit wie möglich, sich dienstbar zu machen, um für geistige Tätigkeit frei zu sein. Diese Sehnsucht wird aber nur in gemeinschaftlicher Arbeit einigermaßen gestillt.

Und zwar ist hierzu eine gemeinschaftliche Leistung körperlicher wie geistiger Art aller, nicht nur der Menschen einer Epoche, sondern der Menschheit im gesamten erforderlich. Man kann also,wie J. MESSNER [2] hervorhebt, nicht einfach erklären, die Abhängigkeit des einzelnen Menschen von den Mitmenschen sei auf die durch Kultureinflüsse, also gerade durch gesellschaftlich verursachte Schwächung der naturhaften Instinkte des Menschen zurückzuführen. Es geht in der gegenseitigen materiellen Abhängigkeit von Mensch zu Mensch nicht nur darum, die gerade notwendige Nahrung zu finden, sondern den höchstmöglichen Lebensstandard zu erreichen, was niemals das Werk eines Robinson sein kann.

2. Die kulturelle Abhängigkeit der Menschen untereinander

So sehr die Kultur von außergewöhnlichen Persönlichkeiten entscheidend gefördert wird, so sind diese schöpferischen Geister doch nur denkbar als « partes principales », als hervorragende und erstrangige Teile des Ganzen der menschlichen Gesellschaft. Ihre geistige Leistung drängt sie in die Gesellschaft, wie ja überhaupt die kulturelle Abhängigkeit nicht nur im Empfangen, sondern auch im Geben und damit im Empfangenwerden vonseiten des andern besteht. Das naturgegebene Mittel dieses Austausches ist die Sprache.

[2] Das Naturrecht, Innsbruck 1950, S. 110.

3. Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in sittlicher Hinsicht

Während der Soziologe gerade auf sittlichem Gebiet die soziale Verflochtenheit stärkstens unterstreicht, macht hier der Sozialethiker einige Einschränkungen. Der Mensch ist für seine Handlungen in seinem persönlichen Gewissen verantwortlich. Er kann diese Verantwortung nicht auf andere abwälzen. Die sittliche Abirrung oder Verirrung hat darum, sofern sie sittlich, d. h. verantwortlich ist, immer etwas mit persönlichem Abfall und persönlicher Sünde zu tun. Sünde als soziales Geschehen gibt es nicht, es sei denn, man denkt an den theologischen Begriff des « sündhaften Zustandes » in der Erbsünde.

Wenngleich im innersten Bereich der menschlichen Freiheit der Mensch seiner selbst Herr, also unabhängig ist, so sind doch die sittlichen Vorstellungen und Wertschätzungen engstens mit der Umwelt verbunden. Allerdings beruhen die sittlichen Wertungen nicht auf rein intellektuellen Einsichten, sondern sind vom Willen getragene und beeinflußte intellektuelle Abwägungen. Hier gilt das aristotelische Axiom, das in der Wertlehre des hl. Thomas eine so entscheidende Rolle spielt : « Qualis unusquisque est, talis finis ei videtur » — « Jeder formt sich sein Ziel gemäß dem, was er ist ». Es wäre aber verkehrt, mit der modernen Wertphilosophie die sittliche Wertabschätzung einzig ins Empfinden und Fühlen zu verlegen. Sie ist vielmehr entscheidend ein intellektueller Akt, wie Thomas sagt : die Klugheit als Wertungskraft des Individuums gehört zum Verstand. Sittliches Handeln ist vernunftgemäßes Handeln. Auf dem Weg über die Vernunft kann darum auch ein Einbruch des Sozialen in den einzelnen erfolgen. Wie nämlich einerseits das sittliche Empfinden einer Gesellschaft die Rechtsordnung bestimmt, so ist anderseits gerade auch das Rechtsgefüge der Gesellschaft von Einfluß auf das sittliche Denken des einzelnen. Wo die Blutrache zum rechtlich verankerten Denken der Gesellschaft gehört, wird sich kaum einer zur sittlichen Erkenntnis aufschwingen, daß das Töten aus privaten Gründen sittlich verwerflich sei. Die von den positiven Gesetzen geprägte Einstellung der Römer zum Leben des Menschen hat weithin die Unsittlichkeit des Selbstmordes zugedeckt.

Und doch behält jeder Mensch die naturhafte Ausrichtung seines Verstandes auf das Wahre und seines Willens auf das vernünftige Gute. Und wo mehrere Menschen in ehrlichem Bemühen um die Vervollkommnung der Werteinschätzung ringen, erreichen sie mehr, als wenn nur ein einzelner tastend sich vorwärts bewegt.

Um die Abhängigkeit des Menschen auf sittlichem Gebiete zu belegen, verweist man gerne auf die Tatsache, daß bestimmte Tugenden wie Großmut, Freigebigkeit, vor allem aber die Liebe, nicht erworben oder geübt werden können ohne Leben in der Gemeinschaft. Jedoch setzt der Beweis für die Notwendigkeit dieser Tugenden bereits die Erkenntnis der sozialen Anlage voraus. Etwas anderes dagegen ist es, wenn man vom naturhaften Drang des Menschen, seine Liebe andern mitzuteilen, spricht. Hieraus läßt sich ein Argument für die soziale Anlage formen, wie wir noch in der Darstellung der Lehre des hl. Thomas sehen werden. Treffend bemerkt übrigens der Aquinate in diesem Zusammenhang, daß die Großmut zwei Seiten habe : während sich der (im geistigen oder materiellen Sinne) Begüterte in seinem Handeln Großes zutraut, erwartet von ihm der weniger Begüterte entsprechende großmütige Taten [3]. Ein deutlicher Hinweis auf die Gegenseitigkeit sittlichen Verhaltens.

II. Das Sozialethische in der menschlichen Natur

Es wäre natürlich verfrüht, die Abhängigkeit des einzelnen Menschen von den andern in der materiellen Beherrschung der Welt und in der Aneignung kultureller und sittlicher Werte bereits als die soziale Anlage des Menschen zu bezeichnen. Man verbleibt nämlich bei diesem Gedanken immer noch in der kausalen Ordnung, in welcher das Soziale vielleicht begründet liegt, nicht aber eigentlich besteht. Abhängigkeit schart übrigens auch Tiere zusammen, ohne daß sich daraus etwas Soziales bildet. Beim Begriff der Abhängigkeit ist noch zu sehr der Blickpunkt des Eigenvorteils und der personalen Vollkommenheit vordringlich. Wenn ein kapitalreicher Mann für sich selbst ein Haus bauen will, braucht er Bauleute. Solange ihm aber diese helfenden Kräfte nur Mittel zu seinem persönlichen Zweck sind, kann von sozialer Zusammenarbeit unter dem Gesichtspunkt des ethisch Sozialen nicht die Rede sein. Erst wenn sowohl die Bauleute wie auch der Bauherr in der Erstellung des Hauses ein gemeinsames Anliegen sehen, läßt sich von einem Unternehmen im sozialethischen Sinne sprechen. Ohne den Begriff eines wahren Gemeinwohls, in welchem die Handlung des einzelnen als Teilbeitrag steht und auch als Teilbeitrag beabsichtigt ist, kann man dem ethisch Sozialen nicht beikommen. Zur Erläuterung mag folgendes Beispiel dienen : drei Menschen in einem Boot sind sich klar, daß jeder sein Leben

[3] II-II 129, 6 ad 1.

nur retten kann, wenn er das Leben der andern mitrettet, d. h. wenn er trotz seiner persönlichen Absicht, sein eigenes Leben zu bewahren, die Zwischenabsicht setzt, es nur retten zu wollen, wenn er das der andern mitrettet, und dies sogar derart, daß er seinen eigenen Untergang der egoistischen Absicht, nur das eigene Leben zu retten, also den Tod der Untreue vorzieht. Unter diesem Betracht erfüllt jeder eine Teilfunktion und will auch (streng unter diesem Betracht) nur Teilfunktion sein. Erst so ergibt sich ein sozialethisches Objekt. Damit ist in keiner Weise gesagt, daß der einzelne von diesen dreien auf das Personsein verzichte. Jeder weiß von seinem Personsein aus, daß er in einer bestimmten Situation sein Sein nur rettet, wenn er, und zwar als Person, d. h. mit seinem ganzen sittlichen Wollen, Teilfunktion zu übernehmen gewillt ist. Dieser Gedanke ist unschätzbar wichtig für die Erklärung des Gemeinwohls. So sehr das Gemeinwohl Dienstwert sein mag im Hinblick auf das persönliche Ziel der Gesellschaftsglieder, — innerhalb des *Rahmens des Gemeinwohls* ist es ein Unfug, von Dienstwert zu sprechen. Doch davon später in einer besonderen Arbeit über das Gemeinwohl.

Um zur sozialen Natur des Menschen zu kommen, genügt also noch nicht der Nachweis der gegenseitigen Abhängigkeit in der Verfolgung des individuellen Zieles. Man muß vielmehr erkennen, daß dem einzelnen ein sittliches Objekt aufgetragen ist, bei dessen Verwirklichung er nur Teilfunktion hat. Die Sehnsucht nach dem ruhigen und ungestörten Besitz der irdischen Güter muß also nicht nur als ein dem einzelnen dienendes Streben betrachtet werden, der einzelne muß vielmehr erkennen, daß das Nahrungsproblem nicht nur ihn angeht, sondern zugleich auch den anderen, daß er also dieses Problem nur auf der Basis der Gemeinsamkeit lösen soll. Es gilt also nicht nur der solidarische Grundsatz : einer für alle, alle für einen, sondern vielmehr : einer für alle, alle für alle. Tatsächlich hat die materielle Welt nur diesen kommunitären Sinn für den Menschen : alles mit allen für alle. Sie gehört dem Menschen überhaupt, nicht diesem oder jenem. Man muß die materielle Wohlfahrt darum in erster Linie als eine Gemeinwohlfahrt betrachten. Aus diesem Grunde ist Enteignung des « Privatbesitzes » zugunsten des Gemeinwohls sittlich nicht nur erlaubt, sondern sogar gefordert.

Das gleiche gilt für die Kulturwerte. Gewiß sucht jeder Mensch soweit wie möglich in den ganzen Besitz der Kulturwerte wie Wissenschaft und Kunst zu kommen. Anderseits aber weiß ein jeder, daß, wenngleich die subjektive Aktion des Besitzens (scholastisch ausgedrückt : « beatitudo subjectiva ») etwas Individuelles bedeutet, das Objekt, nämlich die

Kultur, ein Gemeingut ist und auch als solches erstrebt werden muß, d. h. der einzelne muß mit den andern zusammen die Kultur als gemeinsamen Wert aufbauen. Sofern er in dieser Teilfunktion bleibt, wird er auf anderer Ebene, nämlich im personalen Bereich, von selbst sein persönliches Glück finden. Es geht hier nicht anders als etwa beim Fußballspiel. Der einzelne Spieler gewinnt nur, wenn die ganze Mannschaft den Sieg davonträgt. Diese Gedanken nehmen sich zwar aus wie ein waschechter Kommunismus, gemäß welchem der einzelne nur in Teilfunktion Nutznießer der Güter ist. Jedoch wird der Mensch, der in der menschlichen Gesellschaft in Teilfunktion steht, vom christlichen Denken in ganz anderer Weise begriffen als im Kommunismus, d. h. es wird ein anderer Mensch eingesetzt.

Sogar für den sittlichen Bereich treffen diese Darlegungen über die naturhafte soziale Veranlagung des Menschen zu. Allerdings ist gerade hier der personale, alles Soziale übersteigende Bereich ausschlaggebend. Denn das Sittliche als Ausrichtung des Menschen auf sein letztes Ziel liegt in der rein personalen Sphäre. Anderseits bietet jedes sittliche Tun zugleich auch einen sozialen Aspekt. Die Maßhaltung als Tugend verpflichtet nicht nur einen einzelnen, auch nicht nur alle einzeln genommen, sondern bedeutet vielmehr zugleich ein echt soziales Gut, insofern alle in gemeinsam geübter, d. h. einander verbundenen Maßhaltung die Vollkommenheit des Ganzen auferbauen sollen. Dabei denke man nicht etwa nur an die Pflicht, den anderen ein Beispiel keuschen Lebens zu geben. Dies wäre eine individualethische Betrachtung, denn die « anderen » würden nicht als Ganzheit gefaßt, in welcher derjenige, der beispielhaft zu leben beabsichtigt, ein Teil wäre, sondern wären gleichsam ein « Gegenüber ». Im sozialen Raum gibt es aber kein reines Gegenüber. Der sozial Verbundene steht *im* Ganzen. Die gegenseitige Aneiferung soll also die Vollendung des *Ganzen* bewirken (und von da aus natürlich der vielen einzelnen) [4]. Der Stand der Jungfräulichkeit z. B. ist nicht nur persönliche Vollendung des jungfräulich Lebenden, auch nicht nur Aneiferung anderer zu sexuell sauberem Leben, sondern zugleich ein integrierender Teil des gesellschaftlich sittlichen Ganzen, ein unschätzbar wertvolles Glied am großen sittlichen « Organismus ». Man sieht gerade hier, wie brauchbar die analoge und symbolische Ausdrucksweise sein kann. Sie

[4] Vgl. hierzu, was Thomas von der iustitia legalis sagt : « iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum immediate, quantum autem ad bonum unius singularis personae mediate » (II-II 58, 7 ad 1).

rührt an einen Sachverhalt, der dem Menschen lebensnäher nicht besser einleuchten könnte. Die Theologie hat diese soziale Funktion des Sittlichen in ihrer Lehre vom « Corpus Christi mysticum » trefflich zum Ausdruck gebracht, indem sie erklärt, daß die Heiligkeit des einzelnen den « mystischen Leib Christi » auferbaue.

So mag die Lehre des hl. Thomas [5], die Gemeinwohlgerechtigkeit richte alle Akte aller Tugenden (!) auf das Gemeinwohl aus, verständlich sein. Thomas will damit sicherlich nicht sagen, der Mensch sei mit allem, was er habe, unter jedem Gesichtspunkt dem Gemeinwohl unterstellt. Er weiß sehr gut um einen Teil des Menschen, der nicht zum Gemeinwohl gehört, aber er meint damit, daß der ganze sittliche Mensch *auch* einen sozialen Bezug hat.

III. Die Lehre von der Sozialnatur bei Aristoteles und Thomas von Aquin

1. Aristoteles

a) *Die aristotelischen Grundanschauungen*

Aristoteles würde schlecht verstanden, wollte man seine Lehre von der sozialen Naturanlage des Menschen einzig als eine biologische Theorie erklären, wonach der Mensch ein in Herden und Schwärmen lebendes Sinnenwesen ist. Allerdings nennt er die auf solche Weise lebenden Tiere « staatliche Wesen » [6] und er scheut sich nicht, den Menschen zwischen den Pferden, Rindern, Schweinen, Schafen, Ziegen und Hunden zu nennen [7]. Diese biologischen Erörterungen sind jedoch nichts mehr als

[5] II-II 58, 6.

[6] Vgl. Tiergeschichte I, 1, 488 a 7 ff. (deutsche Übersetzung : ARISTOTELES, Tierkunde, hrsg. von Paul GOHLKE, Paderborn 1949, S. 50) : « Von den Herdentieren bilden die einen Staaten, während die andern für sich bleiben. Herden bilden unter den Vögeln die Gattung der Tauben, der Kranich und der Schwan ; Krummklauige bilden niemals Herden. Unter den schwimmenden Tieren bilden viele Gattungen der Fische Herden, z. B. die sogenannten Zugfische, Thunfische, Pelamyden (Bonitos), Makrelen. Der Mensch kennt beide Lebensweisen. Einen Staat bilden solche, die ein gemeinsames Arbeitsziel haben, was ja nicht bei allen Herdentieren der Fall ist. Dazu gehören Mensch, Biene, Wespe, Ameise, Kranich. Diese leben wieder teils unter einem Führer, teils führerlos, z. B. der Kranich und die Gattung der Bienen unter einem Führer, Ameisen und tausend andere ohne Führer. » Politik I, 2, 1253 a 7 : « Daß aber der Mensch noch mehr als jede Biene und jedes schwarm- und herdenweise lebende Tier ein Vereinswesen ist, ist offenbar. »

[7] Tiergeschichte I, 1, 488 a 29 ff. : « In etwas anderem Sinne kann man sagen, daß alle gezähmten Arten auch wild vorkommen, wie Pferde, Rinder, Schweine, Menschen, Schafe, Ziegen, Hunde. »

das unterste Geschoß in der Lehre von der sozialen Naturanlage des Menschen. Entscheidend ist für Aristoteles die im eigenmenschlichen Bereich erfahrene Tatsache, daß der Mensch eben nicht zur Vollkommenheit, zum letzten Ziel zu gelangen imstande ist, ohne über die Gemeinschaft zu gehen [8].

Diese Erfahrung im eigenmenschlichen Bereich umfaßt zwei Feststellungen: erstens, daß der einzelne Mensch sich die materiellen und geistigen Güter nicht selbst beschaffen kann, sondern der Mithilfe der andern bedarf, zweitens, daß es jeden Menschen zur Mitteilung drängt. Wo dieser Drang in die Gemeinschaft und zu guter Letzt in den Staat fehlt, kann es sich nach Aristoteles nur um ein untermenschliches oder ein übermenschliches Wesen handeln, um ein Tier oder einen Gott [9]. Natürlich bedeutet diese Notwendigkeit der Eingliederung in die Gemeinschaft insofern eine Unvollkommenheit, als sie die Unzulänglichkeit des

[8] Vgl. Polit. I, 2, 1252 b 27 ff.: « Endlich ist die aus mehreren Dorfgemeinden gebildete vollkommene Gesellschaft der Staat, eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeten Selbstgenügens erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht. Darum ist alles staatliche Gemeinwesen von Natur, wenn anders das gleiche von den ersten und ursprünglichen menschlichen Vereinen gilt. Denn der Staat verhält sich zu ihnen wie das Ziel, nach dem sie streben. Das ist aber eben die Natur. Denn die Beschaffenheit, die ein jedes Ding beim Abschluß seiner Entstehung hat, nennen wir die Natur des betreffenden Dinges, sei es nun ein Mensch oder ein Pferd oder ein Haus oder was sonst immer. Auch ist der Zweck und das Ziel das Beste. Nun ist aber das Selbstgenügen Ziel und Bestes.

Hieraus erhellt also, daß der Staat zu den von Natur bestehenden Dingen gehört oder der Mensch von Natur ein staatliches Wesen ist, und daß jemand, der von Natur und nicht bloß zufällig außerhalb des Staates lebt, entweder schlecht ist oder besser als ein Mensch, wie auch der von Homer als ein Mann 'ohne Geschlecht und Gesetz und Herd' gebrandmarkte. Denn er ist gleichzeitig von Natur ein solcher (staatsloser Mensch) und 'nach dem Kriege begierig', indem er isoliert dasteht wie ein Stein im Brett (Vergleich aus einem antiken Brettspiel).

Daß aber der Mensch mehr noch als jede Biene und jedes schwarm- oder herdenweise lebende Tier ein staatliches Wesen ist, ist offenbar. Die Natur macht, wie wir sagen, nichts vergeblich. Nun ist aber einzig der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache begabt. Die Stimme ist das Zeichen für Schmerz und Lust und darum auch den andern Sinnenwesen verliehen, indem ihre Natur so weit gelangt ist, daß sie Schmerz und Lust empfinden und beides einander zu erkennen geben. Das Wort aber oder die Sprache ist dafür da, das Nützliche und das Schädliche und so denn auch das Gerechte und das Ungerechte anzuzeigen. Denn das ist den Menschen vor den andern Lebewesen eigen, daß sie Sinn haben für Gut und Bös, für Gerecht und Ungerecht und was dem ähnlich ist. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat. »

[9] Polit. I, 2, 1253 a 27 ff.: « Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann, oder ihrer, weil er sich selbst genügt, gar nicht bedarf, ist kein Glied des Staates und demnach entweder ein Tier oder ein Gott. »

einzelnen offenbart. Anderseits aber ist die Gemeinschaft das einzige Mittel, um dieser Unvollkommenheit zu begegnen.

b) *Die Abhängigkeit der Menschen untereinander als Grundlage der Sozialnatur des Menschen*

Aristoteles hat sehr gut erkannt, daß die rein physische Abhängigkeit noch nicht imstande ist, ein soziales Ganzes zu begründen. Zum sozialen Ganzen gehört, wie er ausdrücklich sagt [10], eine gewisse « Gemeinsamkeit ». Damit ist nicht nur die Gemeinsamkeit in der Natur gemeint, sondern in erster Linie etwas Gemeinsames in der Intention. Wenn der eine Mensch den andern brauchte und ihn dann zu seinem Instrument machen würde, entstünde noch keine soziale Verbindung. Wir hätten dann nur das Verhältnis von Hauptursache zur Instrumentalursache [11]. Indem aber die Menschen erkennen, daß ein jeder dieselbe Abhängigkeit in sich fühlt wie der andere, und daß ein jeder dasselbe Ziel erstreben möchte, erkennen sie zugleich die Notwendigkeit der *gegenseitigen* Hilfeleistung. Hierin liegt bei Aristoteles das Entscheidende in der sozialen Anlage. Diese gegenseitige Hilfeleistung vollzieht sich zunächst im kleinen Kreis der Familie zur Deckung der wichtigsten Lebensbedürfnisse. Je höher die Anforderungen steigen, d. h. je mehr der Mensch sich bemüht, das Leben vollkommen zu gestalten, um so mehr wird er den umfangreicheren Zusammenschluß suchen : in der Dorfgemeinde und schließlich im Staat [12]. Die soziale Anlage ist darum eine Naturanlage zur Staatenbildung. Aristoteles sieht in der politischen Naturanlage nichts anderes als die Konsequenz der menschlichen Vernunft, die physisch gegebene Beschränktheit des einzelnen durch gemeinschaftliche Zusammenarbeit zu beheben.

Es ist also in der aristotelischen Erklärung der sozialen Anlage des Menschen *nicht der Instinkt*, der den Ausschlag gibt, *sondern vielmehr die Erkenntnis der gleichen natürlichen Zielrichtung und der gleichen Hilfsbedürftigkeit im Hinblick auf dieses Ziel.* Auf Grund dieser Erkenntnis

[10] Polit. VII, 8, 1328 a 25.

[11] Polit. VII, 8, 1328 a 28 ff. : « Wenn nun aber von zwei Dingen das eine nur zu einem bestimmten Zwecke existiert und das andere selbst dieser Zweck ist, so findet sich bei ihnen nichts Gemeinsames, als nur, daß das eine schafft, was das andere empfängt. Ich denke hier an ein Verhältnis wie das zwischen Werkzeug und Meister einerseits und dem herzustellenden Werke anderseits ... Der Staat aber ist eine Gemeinschaft Gleichberechtigter, die aber ein möglichst vollkommenes Leben zum Zwecke hat. »

[12] Polit. I, 2, 1253 a 30 f. Vgl. Anm. 8.

« begründen » die Menschen die Gemeinschaft. Darum ist der Mensch, der als erster den Staat geschaffen hat, « der Urheber der größten Güter » [13].

Nun ist man allerdings mit diesem Gedanken noch nicht mitten in der Ethik, sondern vielmehr erst in der ontischen Entelechie, also erst in der ontischen Finalität. Wenn z. B. jemand erkennt, daß er einen schweren Ballen Stoff nur mit Hilfe eines Wagens befördern kann, dann wird er eben « notwendigerweise » einen Wagen zur Hand nehmen, wenn er überhaupt an seinem Vorhaben, nämlich der Beförderung des Ballens Stoff, festhalten will. Es besteht aber keinerlei sittliche Verpflichtung, den Wagen zu benützen. Diese tritt erst in Erscheinung, wenn die Beförderung des Stoffes sittlich aufgetragen ist. Unter der Voraussetzung also, daß die Erreichung des letzten Zieles der menschlichen Person nicht bloß im Sinne einer seinshaften Finalität, also nicht nur im Sinne der ontischen Entelechie gilt, sondern zugleich auch *aufgetragen* ist durch eine sittliche Autorität, wird der Zusammenhang mit der Moral offenbar [14]. Erst dann also befindet sich die Sozialnatur im Bereich der *sittlichen* Finalität. Nun ist gerade die aristotelische Ethik zu stark und einseitig eine ontische Entelechie. Aus diesem Grunde wird der sittliche Gehalt der Sozialnatur des Menschen eigentlich nicht recht sichtbar. Thomas hat hier mit seiner Lehre von der Begründung aller Gesetze, vor allem auch des Naturgesetzes, im Gesetz Gottes (lex aeterna) diese Seite der aristotelischen Ethik vertieft, übrigens hierin der augustinischen Lehre von der lex aeterna folgend.

c) *Die Mitteilsamkeit des Menschen*

Es ist nicht nur die in gewissem Sinne eigennützige Tendenz, den Nächsten auf dem Weg zum letzten Ziel des Lebens für sich in Dienst zu nehmen, um so die persönliche Beschränktheit und Begrenztheit zu überwinden, sondern auch der Drang des Menschen zum andern, der zur Gründung der Gemeinschaft führt. Die Sprache gilt Aristoteles als das offenbarste Zeichen dieser Mitteilsamkeit. Nicht viel weniger offenkundig wird sie aber im Bedürfnis des Menschen nach Freundschaft. Aristoteles hat im achten und neunten Buch seiner Ethik der Freundschaft seine ganze Aufmerksamkeit gewidmet. Im Drang zur Freundschaft spricht

[13] Vgl. Polit. I, 2, 1252 b 9 ff.

[14] Wir können uns hier nicht weiter mit dem Problem der Begründung der Sittlichkeit befassen. Es sei nur erwähnt, daß die kantische Begründung durch den kategorischen Imperativ völlig unzureichend ist. Es bedarf der höheren Autorität.

sich nicht so sehr das Empfinden aus, den andern in Dienst nehmen zu müssen, sondern vielmehr das Bedürfnis, mit ihm gemeinsam dasselbe Ideal liebenden Zusammenlebens zu verwirklichen. Aus diesem Grunde ist gerade die uneigennützige Freundschaft die wertvollste. Aristoteles sieht in diesem Drang zur Freundschaft etwas typisch Naturhaftes: « Jeder Mensch ist jedem Menschen Freund. »[15] Selbst dem, der in reichster Fülle alle Güter besitzt und in gewissem Sinne sich selbst genügt, ist die Freundschaft als höchstes Gut begehrenswert[16]. Die Gemeinsamkeit der höchsten Ideen und Ideale, nämlich jene von Gut und Gerecht, sind Ursache der Familien- und Staatenbildung[17]. Gerade dieser Gedanke beweist, daß Aristoteles die soziale Naturanlage des Menschen nicht nur in einem gemeinsamen Artinstinkt sieht, sondern sie tief in der persönlichen Erkenntnis verwurzelt, wonach dieselben Ideen und Ideale die Gemeinschaft fordern.

2. Thomas v. Aquin

a) *Was versteht Thomas unter dem Begriff « Natur », wenn er sagt, der Mensch sei « natürlicherweise sozial » (naturaliter animal sociale) ?*

Thomas geht von dem Gedanken aus, daß dasjenige einem Wesen « natürlicherweise » zukomme, was für es notwendig ist. Denn gemäß Aristoteles (III De Anima 9, 6, 432 b 21 f.) « versagt die Natur in notwendigen Dingen nicht »[18], noch « tut sie etwas umsonst »[19]. Der Fisch kann außerhalb des Wassers nicht leben, also ist er naturgemäß ein Wassertier. Die unmittelbar sich aufdrängende Frage aber lautet: ist diese Anlage unabänderlich ? Die heutige Naturwissenschaft wird erklären, daß der Fisch sich sehr wohl zum Landtier umwandeln kann, wie es ja auch tatsächlich schon Tiere, nämlich die Amphibien, mit beiderlei Anlagen gibt. Wenn also Thomas, wie wir noch sehen werden, erklärt, der Mensch könne als Einzelgänger nicht leben, d. h. seine Vollendung nicht erlangen, dann erwidert ihm die Evolutionslehre, der Mensch vermöge sich ganz gut zu einem Einzelgängerwesen zu entwickeln, die soziale « Natur »-anlage sei also etwas sehr Relatives. Thomas würde darauf antworten: Wie der zum Landtier verwandelte Fisch eben kein Fisch mehr ist, so ist der zum Einzelgängerwesen entwickelte

[15] Eth. VIII, 1, 1155 a 22. [16] Eth. VIII, 1, 1155 a 5 ff.
[17] Polit. I, 1, 1252 a 15 ff. [18] CG III 129.
[19] In I Polit. lect. 1 (Ed. Marietti, Nr. 37).

Mensch kein Mensch mehr. Diese Antwort enthält jedoch eine noch nicht gelöste Schwierigkeit. Beim Menschen nämlich, der sich vom sozialen zum solitären Wesen entwickelt, bleibt dieselbe Personalität, dasselbe Ich, das es beim Tier nicht gibt. Dieses Ich, das jetzt noch von sich sagt, es sei sozial, behauptet später, wenn es das letzte Stadium vom sozialen zum solitären Wesen durchschritten hat, es sei nun solitär. Die soziale « Natur »- anlage des Menschen wäre demnach eine ziemlich relative Angelegenheit. Tatsächlich nimmt Thomas, hierin Aristoteles folgend und ihn sogar um vieles weiterführend, an, daß einzelne Menschen in jenen vollkommenen Zustand versetzt werden können, in dem sie ohne gemeinschaftliches Leben auskommen. In dieser Weise erklärt er das Ideal des Einsiedlers. Und dennoch verteidigt Thomas auch im Einsiedler noch die soziale Natur. Er sieht sie nur ergänzt und sublimiert durch die Gemeinschaft mit dem über alle Kreatur erhabenen Wesen Gottes [20]. Der Einsiedler erweist sich übrigens auf der übernatürlichen Ebene der menschlichen Gemeinschaft als nützlich [21].

Selbstredend schwebt dem Aquinaten wie dem Stagyriten als höchste Form der Vollendung das absolute Sichselbstgenügen vor. Jedoch erkennen sowohl Thomas wie auch Aristoteles, daß diese Höhe für den Menschen unerreichbar bleibt. Im Anschluß an Aristoteles bespricht nämlich Thomas [22] den gegen die Sozialanlage ins Feld geführten Einwand, der Großmütige zeichne sich eben dadurch aus, daß er selbst auskomme und um anderer Hilfe nicht zu bitten brauche. Thomas erklärt, Aristoteles habe nicht gesagt, der Großmütige bedürfe fremder Hilfe überhaupt nicht, sondern vielmehr, er bedürfe ihrer « beinahe » nicht, « denn es ist übermenschlich, keines Hilfe zu benötigen ».

Die kategorische Erklärung des Stagyriten, der nicht sozial lebende Mensch sei entweder ein Tier oder ein Gott, wird also grundsätzlich auch von Thomas festgehalten : der Mensch ist und bleibt naturgemäß sozial, d. h. er hat keine natürliche Anlage zur Entwicklung zum Einzelgängerwesen. Und dennoch kann Thomas, von der Theologie her um das starke göttliche Eingreifen ins menschliche Leben wissend, das Ideal des Einsiedlers retten. Es handelt sich hier nicht um eine Wesensverwandlung, nicht um eine Tilgung einer natürlichen Anlage, sondern nur um eine Ergänzung durch ein höheres Wesen. Thomas konnte übrigens

[20] Vgl. II-II 188, 8. Die Summa theol. präzisiert den theologischen Standpunkt klarer als der Kommentar zur Politik (I Polit. lect. 1, Ed. Marietti, Nr. 35).

[21] II-II 188, 8 ad 4.

[22] II-II 129, 6 ad 1.

für diese Lehre nicht nur typisch christliches Gedankengut verwerten, sondern auch aus der Welt des Plato und Aristoteles schöpfen. Das Griechentum kannte nämlich Tugenden im Menschen, die göttlich genannt werden, weil sie erstens weit über das Maß des Menschen, wenigstens des Durchschnittsmenschen, hinausreichen, und zweitens sogar — so wenigstens bei Plato und in der eudemischen Ethik des Aristoteles — aus unmittelbarer göttlicher Mitteilung stammen [23].

Wie sehr nach Thomas die soziale Naturanlage im Menschen als wesensnotwendig begriffen wird, geht aus der von Aristoteles übernommenen Lehre hervor, gemäß welcher der am Endziel, nämlich der Glückseligkeit angekommene Mensch noch der Freunde bedarf [24]. Ja, Thomas greift mit einem typisch theologischen Gedanken noch weit über Aristoteles hinaus, indem er nicht nur für den wirklich existenten Menschen, nachdem er zur Vollkommenheit gelangt ist, das soziale Leben als notwendig erklärt, sondern sogar noch für den mit den überhaupt *denkbar* besten Naturanlagen ausgerüsteten Menschen, nämlich für den Menschen im Paradies, das Leben in der Gemeinschaft als unabdingbare Lebensweise verteidigt [25]. Selbst in seiner übernatürlichen Vorsehung, d. h. in der Gnadenmitteilung, berücksichtigt Gott den sozialen Charakter der menschlichen Natur, und zwar einmal durch das besondere Gebot der Liebe [26], dann durch die Einsetzung von Sakramenten, die engstens mit der sozialen Natur des Menschen in Zusammenhang stehen [27]. Wenn Thomas an einer Stelle [28] sagt, der Mensch sei naturhaft ein staatliches, d. h. soziales Wesen und daher « aptus » zum Leben in der Gemeinschaft, dann bedeutet dieser Terminus « aptus » mehr als nur « geeignet », er besagt « der Natur nach so angelegt ».

b) *Die rationale Seite der Sozialnatur des Menschen*

Daß der einzelne Mensch sein persönliches Ziel als Einzelgänger nicht erreichen kann, wird durch nichts offenbarer, als durch die Tatsache der Unzulänglichkeit für die Besorgung der lebensnotwendigen

[23] Vgl. hierzu Rudolf HOFMANN, Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes. (Münchener Studien zur historischen Theologie, hrsg. von G. Pfeilschifter, Heft 12.) München 1933, 3-17.

[24] I Eth. lect. 9 (Ed. Marietti, Nr. 112).

[25] I 96, 4.

[26] CG III 117, 128.

[27] III 65, 1.

[28] IX Eth. lect. 10 (Ed. Marietti, Nr. 1891).

Dinge. Thomas zieht also den Schluß: der Mensch ist sozial, weil er sich selbst nicht genügt [29].

Dieser Schluß bedarf jedoch einer näheren Erläuterung, denn einzig aus der Unzulänglichkeit will Thomas noch nicht unmittelbar die Notwendigkeit folgern, die Güter dieses Lebens auf dem Weg der Gesellschaftsbildung zu erreichen. Er setzt dabei die Erkenntnis ein, daß der Mensch sich seine Güter wesensnotwendig über die rationale Überlegung sucht. Während das Tier einfach mit Notwendigkeit dem Instinkt folgt, hat die Natur dem Menschen die Vernunft gegeben, die ihm anzeigt, was zum Ziele führt [30]. Wie also der durstige Mensch nicht einfach zum Brunnen läuft, sondern seiner Vernunft folgt, so ist er auch nicht nur herdenmäßiger Mitläufer aus irgendeinem Gefühl besserer Behaglichkeit innerhalb der Menge, sondern verbindet sich mit Vernunft mit den andern zur gemeinsamen Leistung im Interesse der Erhöhung der Leistungskraft eines jeden. Aus diesem Grunde konstituiert der Mensch ein Gemeinwohl, das dem Herdentier fernliegt. Wenn darum Thomas sagt, es sei dem Menschen « naturgemäß eingepflanzt, in Gemeinschaft zu leben », dann versteht er dies in aller erster Linie im Sinne der dem Menschen von der Natur mitgeteilten Vernünftigkeit [31]. Die Vernunft ist die vornehmste Gabe, welche die Natur dem Menschen geschenkt hat. Was immer also der Vernunft entspricht, ist naturgemäß. Dieser Gedanke durchzieht als Grundmotiv die ganze Ethik des hl. Thomas, also auch seine Sozialethik [32].

Tönnies hat es befremdend gefunden, daß der Zweckgedanke in der Gemeinschaft wirksam werde. Er glaubte darum, daß dort, wo zweckhafte Überlegung die Gemeinschaftsbildung beherrscht, nur eine niedere Form der Gemeinschaft, nämlich nur die sog. Gesellschaft gegeben sei. Er hat aber übersehen,

1. daß das menschliche Handeln überhaupt zweckgebunden ist, insofern es nämlich im Dienst der persönlichen Vollkommenheit steht,

2. daß dieses rationale Handeln des Menschen den Mitmenschen nicht nur « benützt », sondern eine wirkliche Gegenseitigkeit begründet, deren tiefste Triebfeder die gegenseitige Hilfsbereitschaft ist,

[29] IV Sent. d. 26 q. 1 a. 1 sol.; I Eth. lect. 1 (Ed. Marietti, Nr. 4); De Reg. princ. I 1; CG III 85, 117, 128, 129; II-II 129, 6 ad 1.

[30] CG III 85: « ... natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare ... »

[31] In diesem Sinne ist der Text in CG III 85 zu verstehen. Vgl. auch IV Sent. d. 26 q. 1 a. 1 sol.; De Reg. princ. I 1.

[32] Vgl. CG III 128.

3. daß die höchsten Güter ausgetauscht werden, die der Mensch überhaupt für sich erstreben kann. — Zu diesen drei Punkten einige Bemerkungen.

Zu 1. Über den ersten Punkt brauchen wir uns hier nicht zu unterhalten. Der mit dem rationalen Handeln verbundene Zweckgedanke gehört zu den Grundfesten der thomasischen Ethik.

Zu 2. Der Gedanke, daß die rationale Überlegung den Menschen nicht nur dazu anleitet, den Mitmenschen in Dienst zu nehmen, sondern mit ihm in einen wirklichen Austausch zu treten unter dem Gesichtspunkt eines gemeinsamen Zieles, dem jeder sich hingibt und sogar unterordnet, ist eine beherrschende Idee der Sozialethik des hl. Thomas. Thomas stellt sich die Gesellschaft nicht als einen Tummelplatz vor, auf dem jeder einzelne seinen größtmöglichen Vorteil erzielen will. Gewiß treibt die Erkenntnis der Unzulänglichkeit im Hinblick auf das persönliche Ziel den Menschen an, die Gemeinschaft aufzusuchen. Aus dieser Zielsetzung aber findet er mit den anderen den Weg zur Konstituierung eines Gemeinwohles, in welchem er sein persönliches Glück nur als ein Teilwohl wiederfindet: « Da der Mensch naturgemäß ein gesellschaftliches Sinnenwesen ist, d. h. zu seinem Leben vieler Dinge bedarf, die er sich selbst nicht beschaffen kann, folgt, daß der Mensch naturgemäß Teil einer Vielheit ist, durch welche (!) ihm die Hilfe zum guten Leben geleistet wird. » [33] Der einzelne Mensch gibt also seine Leistung zunächst in die Vielheit und erhält von dorther den ihm gebührenden Tribut. Bei aller grundsätzlichen personalen Ausrichtung der Gemeinschaft auf die Person (wir würden heute sagen bei dem « subsidiären » Charakter der Gemeinschaft) taucht doch der Mensch im Raum des Gemeinwohls, d. h. sofern er Teil der Gemeinschaft ist, gewissermaßen unter in der Proportionsstellung zu den andern. Darum kann Thomas sagen, « der eine Mensch schulde wegen seiner sozialen Gebundenheit dem andern all das, *ohne welches die menschliche Gesellschaft nicht bestehen könnte* » [34]. Ja, er meint sogar, daß der persönlichen Hilfsbedürftigkeit des Menschen nicht besser Genüge getan werden könne als durch gegenseitige Liebe [35].

Zu 3. Die gegenseitige Abhängigkeit, welche die menschliche Vernunft in naturhaftem Urteil als zwingenden Grund der Gemeinschaftsbildung erkennt, betrifft nicht nur wirtschaftliche Güter, sondern auch und vor allem die geistigen Werte, wie die Erkenntnis der Wahrheit,

[33] I Eth. lect. 1 (Ed. Marietti, Nr. 4).
[34] II-II 109, 3 ad 1.
[35] CG III 117. Vgl. auch CG III 131.

die Unterscheidung von Gut und Bös. Der Mensch ist sich auch bewußt, daß er nicht nur Belehrung vom Nächsten braucht, sondern auch Aneiferung, Ermunterung zum Guten [36]. So soll einer den andern durch Mitteilung der Erkenntnis und Aufruf zum Guten fördern in der Erreichung des höchsten Gutes, nämlich Gottes [37]. Als typisches Mittel solchen geistigen Austausches dient die Sprache [38], die ihrerseits ein eigenes Argument für die Sozialnatur des Menschen bildet [39].

Da nun Thomas den Menschen bis in die Spitzen geistigen Lebens in die Gesellschaft einbezieht, wenigstens unter dem Gesichtspunkt, daß die Gesellschaft der einzige Weg ist, der den einzelnen Menschen auf die letzten Höhen führt, so versteht man, daß er alle Kardinaltugenden als irgendwie mit der Gesellschaft verwoben erklärt [40].

c) *Die affektive, gewissermaßen instinktive Seite der menschlichen Sozialanlage*

Dem rationalen Element, von dem soeben die Rede war, entspricht nun nach Thomas ein anderes, das der emotionalen Sphäre der menschlichen Natur angehört. Er stellt nämlich fest, daß es den Menschen auch spontan, ohne weitere Überlegung drängt, Gemeinschaft mit anderen zu pflegen. Natürlich wird dieses zweite Element grundsätzlich der rationalen Überlegung unterstellt. Immerhin aber besitzt auch die emotionale Sphäre eine ihr eigene Ausrichtung auf das Leben in der Gemeinschaft. Daraus entnimmt die Vernunft ein neues Argument für die soziale Struktur der menschlichen Natur. So sieht Thomas die soziale Natur des Menschen auch darin verwirklicht, daß der Mensch ein verträgliches Wesen (animal mansuetum) ist. Ein streitsüchtiger Charakter, so sagt Thomas, entstammt nicht der Natur, sondern der individuell gestörten Erbanlage. In der rein emotionalen Sphäre kann Thomas also den Menschen mit dem herdenweise lebenden Tier vergleichen [41].

Im selben emotionalen Bereich gründet das philanthropische Wesen des Menschen, d. h. die Tatsache, daß ein Mensch den andern als Freund betrachtet, ihm, auch als Fremden, gewissermaßen instinktiv beispringt,

[36] II-II 188, 8.
[37] CG III 128.
[38] CG III 147. Peri Hermen. I lect. 2 (Ed. Leonina, Nr. 2).
[39] I Polit. lect. 1 (Ed. Marietti, Nr. 36).
[40] I-II 61, 5. Der betreffende Artikel steht unter plotinischem Einfluß. Vgl. A. F. Utz, Kommentar zu Bd. 15 der Deutschen Thomasausgabe, Salzburg 1940, S. 586 ff.
[41] VII Eth. lect. 6 (Ed. Marietti, Nr. 1391).

vom falschen Weg abhält, im Unglücksfalle Hilfe leistet [42]. Wer diesen urmenschlichen Affekt verliert, fällt vom wesentlich menschlichen Verhalten ins Tierische ab. Er wird wie einer, der den Verstand verliert [43].

Thomas nennt also den Menschen « naturhaft sozial » aus einem doppelten Grund : einmal, weil die Vernunft gemäß ihrer natürlichen Veranlagung aus der naturgegebenen Tatsache der gegenseitigen Abhängigkeit in der Verfolgung des persönlichen Zieles auf die notwendige Gründung einer Gemeinschaft schließt, sodann, weil der Mensch mit naturhaft instinktivem Drang die Gemeinschaft sucht. Thomas betont aber ausdrücklich, daß dieser soziale Instinkt nur ein Zeichen der eigentlichen, der rationalen Sozialanlage, d. h. der rationalen Forderung gegenseitiger Hilfeleistung ist [44]. Es gilt hier nichts anderes, als was von der naturhaften Neigung des Menschen zum Guten überhaupt zu sagen ist. Sie ist eine Neigung zum Guten, « sofern sie der Natur der Vernunft entspricht, die ihm (d. h. dem Menschen) im eigentlichen Sinne zugehört » [45]. Unter diesem Betracht wird man es daher nicht befremdend finden, wenn Thomas die naturhafte Neigung zur Erkenntnis der Wahrheit Gottes mit jener zum Leben in der Gesellschaft zusammenstellt [46].

d) *Die ethische Struktur der Sozialanlage des Menschen*

Die aristotelische Entelechie, wonach der Mensch gewissermaßen aus seiner Physis heraus an die Gemeinschaft verwiesen wird, wenn er überhaupt zum Ziel gelangen soll, führt Thomas konsequent weiter in das typisch Ethische hinein. Es gehört zu den bevorzugten Gedanken des hl. Thomas, die menschliche Vernunft als eine Teilhabe der göttlichen Vorsehung und damit der gebietenden Vernunft Gottes zu begreifen [47]. Während die übrigen Wesenheiten der sichtbaren Welt von

[42] VIII Eth. lect. 1 (Ed. Marietti, Nr. 1541) ; CG III 117.

[43] II-II 157, 3 ad 3. [44] CG III 117. [45] I-II 94, 2. [46] I-II 94, 2.

[47] CG III 113 : « Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest. Unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit ceteris creaturis, quae solum providentiam participant inquantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. *Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare :* gubernat enim se in suis actibus propriis et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet. »

Gott nur geführt werden, ist dem Menschen in der Vernunft die Kraft verliehen worden, sich als Individuum und Person selbst zu leiten. Erst daraus ergibt sich dasjenige, was wir Naturgesetz im sittlichen Sinne nennen, im Gegensatz zum Naturgesetz in der physischen Welt draußen. So wird die rationale Erkenntnis des Menschen, nur über die Gemeinschaft vollkommen werden zu können, zur Erkenntnis eines ewigen Gesetzes, das alle Menschen verpflichtet. Dieses Gesetz hat aber nicht nur einen personal-moralischen Charakter, sondern zugleich einen sozialen, d. h. es ist ein Organisationsprinzip für die vielen, die unter ihm stehen. Thomas folgert diesen Gedanken aus der Idee, daß jedes Gesetz ein Gemeinwohl konstituiert [48].

Wenn Thomas also erklärt, daß der Mensch gemäß dem « Naturgesetz » sozial sei [49], dann meint er damit nicht nur ein physikalisches Gesetz, gemäß welchem der Mensch außerhalb der Gesellschaft nicht leben kann, sondern auch und gerade ein sittliches, wonach es für den Menschen eine gottaufgetragene Pflicht ist, in der Gemeinschaft mit andern sein Ziel zu suchen. Der Aquinate gibt diesem Gedanken noch eine ganz eigene Note, indem er daraus den Nachweis führt, daß selbst das Offenbarungsgesetz diese ursprüngliche göttliche Disposition nicht aufhebt, sondern durch das positive Gebot der Liebe neu unterstreicht, denn « das göttliche (d. h. Offenbarungs-) Gesetz wird zur Unterstützung des natürlichen Gesetzes erlassen » [50].

Abgesehen davon, daß an sich das ganze natürliche sittliche Leben irgendwie mit der Gemeinschaft in Beziehung steht [51], ergeben sich aus dieser ethischen Einordnung in die Gemeinschaft ganz besondere ethische Pflichten, wie z. B. die Pflicht zur Wahrhaftigkeit [52], zur Freundlichkeit und Heiterkeit im Verkehr mit andern, die letztere deshalb, weil, wie schon Aristoteles bemerkte, niemand einen Tag lang mit einem Traurigen und « Miesmacher » (cum non delectabili) zusammenleben kann [53].

[48] I-II 90, 2.
[49] I-II 95, 4.
[50] CG III 117. Vgl. auch CG III 128 ; CG III 147.
[51] I-II 61, 5.
[52] II-II 109, 3 ad 1 ; II-II 114, 2 ad 1.
[53] II-II 114, 2 ad 1.