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: 11 (1964)

Artikel: Thomistischer Humanismus

Autor: Thiel, Matthias

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761587

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: 08.07.2025

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

MATTHIAS THIEL OSB (*)

Thomistischer Humanismus

In der Gegenwart wird über nichts so viel philosophiert wie über den Menschen. *Gebsattel* sagt darüber : « Psychologie und Psychopathologie, Ausdrucks-Charakterkunde, Tiefenpsychologie, Persönlichkeitslehre und Typenforschung, Konstitutions-, Rassen- und Erbforschung, biologisch und spiritualistisch orientierte Anthropologie haben eine Inventarisierung des menschlichen Funktionsganzen vorgenommen, der keine Bestandesaufnahme früherer Zeiten sich auch nur im entferntesten vergleichen läßt. Und doch hinterläßt die Übersicht über diese um den Menschen kreisenden Bemühungen den deutlichen Eindruck, daß sie sich nur im Vorhof des Wissenswürdigen ansiedeln » [1]. Der Grund für diese niemals endenden Fragen über den Menschen liegt nicht bloß darin, daß der Mensch naturgemäß für sich selbst das größte Interesse hat, sondern auch darin, daß in ihm alle Vollkommenheiten des Universums zusammenkommen. Denn der Mensch hat mit allen Dingen des Universums etwas gemeinsam : nämlich mit den Mineralen das Sein, mit den Pflanzen das Leben, mit den Tieren das Empfinden und mit den reinen Geistern das Verstandes- und Willensleben. Daher wird er mit Recht ein Mikrokosmos genannt [2], und deshalb kann jede Kenntnis der anderen

* Unser langjähriger Mitarbeiter entschlief im Frieden Christi am 14. Mai 1962 in der Abtei Maria Laach.

[1] Zitiert nach R. LÖHRER : Christlicher Humanismus. Civitas, Monatsschrift des Schweizerischen Studentenvereins. 7 (1952) 565-578 ; 640-652.

[2] Papst Gregor d. Gr. schreibt in seiner Erklärung des Auftrages an die Apostel, jeder Kreatur das Evangelium zu verkündigen : « Omni creaturae nomine signatur homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus sentire cum animalibus, vivere cum angelis. (MPL 76, 1214, n. 2). Und Thomas v. Aquin schreibt in seiner S. Th. I 97,1 : « Homo dicitur *minor mundus*, quia omnes creaturae quodammodo inveniuntur in eo ». Vgl. auch I 96, 2.

Wesen etwas zum besseren Verstehen des Menschen beitragen. In der Genesis wird berichtet, daß der Mensch von Gott an letzter Stelle erschaffen wurde. Wie der Mensch Minerale, Pflanzen und Tiere braucht, um sein leibliches Leben zu erhalten und zu vervollkommnen, so bedarf er ihrer auch, um sich selbst zu verstehen. Aus diesem Grunde müssen alle Versuche, den Menschen aus sich allein zu verstehen, mißlingen.

I. Das Problem des Humanismus

Von den unzähligen Fragen, die über den Menschen schon gestellt worden sind und noch gestellt werden können, lautet eine, wie der in einem embryonalen Zustande geborene Mensch sich entwickeln und entfalten muß, um ein vollkommener Mensch zu werden. Ein vollkommener Mensch ist nicht das gleiche wie vollkommen Mensch sein. Dieses zweite ist jeder Mensch, sobald Gott eine menschliche Seele in den von den Eltern gelieferten Stoff hineinerschaffen hat. Aber ein vollkommener Mensch zu werden, das fordert eine so vielfache und lange Entwicklung, daß mit Recht gefragt wird, wo der Gipfelpunkt dieser Selbstentfaltung und weiteren Entwicklung liege. Man nennt diese Frage das Problem des *Humanismus*.

Die Frage nach der besten Erziehung des Menschen ist viel älter als dieser Name. Denn es hat niemals eine Zeit gegeben, wo man junge Menschen nicht möglichst vervollkommnen wollte. Aber im vierzehnten Jahrhundert wurde durch Dante, Petrarca und Boccaccio eine neue Fragestellung vorbereitet, die dann auf die ganze Philosophie ausgedehnt wurde. Es wurde gefragt, wie das am besten geschehe. Auf diese Frage wurde gegen die Scholastik des ausgehenden Mittelalters geantwortet, das beste Mittel liege nicht in der scholastischen Methode des Philosophierens, sondern im Studium der antiken griechischen und lateinischen Schriftsteller. An diesen Ursprung des modernen Humanismus erinnert noch immer der Name « humanistisches Gymnasium » für Lehranstalten, in denen Latein und Griechisch die Hauptfächer sind und junge Leute besonders durch Lesen griechischer und lateinischer Schriftsteller, wie Homer, Herodot, Platon, Xenophon, Caesar, Cicero und Tacitus gebildet werden.

II. Dialektischer und scholastischer Humanismus

In der Frage nach dem vollkommenen Menschen kann man jetzt die Philosophen in zwei große Lager aufteilen. In dem einen sind alle zusammengefaßt, die den Menschen nur aus innermenschlichen Ursachen verstehen möchten, in dem anderen diejenigen, die in ihrer Anthropologie auf Gott zurückgehen. Im ersten Lager faßt man mit Kant alles, was man vom Menschen wissen möchte, in die drei großen Fragen zusammen : Was kann ich wissen ? Was soll ich tun ? Was darf ich hoffen ? Die Gottverbundenheit des Menschen im anderen Lager hat schon der hl. Augustinus in seinen Soliloquia (I 2 n. 7) so ausgedrückt : « Deum et animam scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnino ». Und ebenda II 1 n. 1 : « Deus semper idem, noverim me, noverim te ».

Unter sich sind auch die Vertreter desselben Lagers so wenig einig, wie im letzten Weltkrieg die Staaten, die zwar denselben Feind bekämpften, aber im übrigen kaum in einer Frage des sozialen Lebens übereinstimmten. Diejenigen Philosophen, die Gott in der Philosophie möglichst umgehen, haben das Problem gemeinsam, welches der beiden Elemente, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, früher sei, die Materie oder der Geist. Darauf antworten die Materialisten : die Materie ; denn alles wirkliche sei nur Materie, die sich bis hinauf zu den von uns geistig genannten Funktionen des menschlichen Verstandes entwickelt habe. Die Idealisten antworten, zuerst sei der Geist oder das Bewußtsein gewesen ; denn die Unterschiede aller Dinge seien nur Stufen der Selbstentfaltung, die der absolute Geist durchgemacht habe. Die so entstandenen zwei Richtungen des Materialismus und des Idealismus kommen in drei Punkten überein. Fürs erste darin, daß sie beide nur innerweltliche Ursachen zulassen und damit eine säkularisierte Lebensauffassung vom Menschen haben. Zweitens wollen beide alles aus der Entwicklung eines einzigen Urelementes erklären, das für die Materialisten die Materie ist, und für die Idealisten der Geist oder das Bewußtsein. Das dritte gemeinsame Merkmal liegt darin, daß sie diese Entwicklung mittels der sogenannten dialektischen Methode erklären wollen. Nach dieser Methode soll jeder Fortschritt zu einem Besseren auf dem Wege der Zerstörung vor sich gehen, ähnlich wie in einer Diskussion ein Problem in der Weise gelöst wird, daß ein Partner die Ansicht des anderen widerlegt. Ist diese Methode richtig, dann hat in der Welt jeder Fortschritt seine Wurzel in einem Widerspruch. In der scholastischen Philosophie ist der Grundsatz des

Widerspruches die absolute Grenze alles Möglichen. Er lautet : Nichts kann unter dem gleichen Gesichtspunkte zugleich sein und nicht sein. Wesentlich anders wird dieser Grundsatz in der dialektischen Philosophie gefaßt. Nach den Dialektikern ist der Widerspruch der tätige Ursprung jeder fortschrittlichen Bewegung. Dafür aus dem modernen Idealismus und dem dialektischen Materialismus je ein Beispiel. Chr. Joh. *Deter* [3], gibt die Lehre Hegels kurz so wieder : « Was die Welt überhaupt bewegt, ist der Widerspruch. Der Widerspruch ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit ». Und Engels, der mit Marx den dialektischen Materialismus begründet hat, vergleicht alles Werden mit dem Entstehen neuen Hafers. Zuerst wird ein Haferkorn in die Erde gesenkt. Damit eine neue Pflanze entsteht, muß dieses Samenkorn sterben. Diese neue Pflanze ist also die Negatio, das Nicht-Korn. Aber auch diese Pflanze stirbt, sobald aus ihr neue Körner entstehen. Das heißt Verneinung der Verneinung. Daß aber jetzt an die Stelle des einen Samenkorns viele Körner getreten sind, bedeutet offenbar einen Fortschritt.

Auf die soziale Ordnung angewandt bedeutet die dialektische Fassung des Widerspruchsgrundsatzes soviel wie : es gibt in der Gesellschaft keine Tradition, sondern das Bessere liegt ganz in der Zukunft. Die Vergangenheit hat auch kein Vorbild, das man nachahmen dürfte, sondern alles Vergangene ist zu überwinden. Danach ist leicht zu verstehen, wie es im Bolschewismus einen eigenen Beruf von Revolutionären geben kann. Denn Revolution ist ja nach der Bedeutung des Wortes Umwälzung. Wie eine in diesem Sinne geschriebene Moral aussieht, dafür nur ein Beispiel. Der bekannte russische Bolschewist *Lenin* beschreibt die kommunistische Moral folgendermaßen : « Der Klassenkampf geht weiter, unsere Aufgabe ist es, alle Interessen diesem Kampfe unterzuordnen. Und wir ordnen unsere kommunistische *Sittlichkeit* dieser Aufgabe unter. Wir sagen : *Sittlichkeit* ist, was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft dient (er meint die kapitalistische Gesellschaft) und dem Zusammenschluß aller Werktätigen um das Proletariat, das die neue kommunistische Gesellschaft errichtet. Wenn man uns von Sittlichkeit redet, so sagen wir : für den Kommunisten besteht die Sittlichkeit ganz und gar in dieser festen, solidarischen Disziplin und in dem bewußten Kampf der Massen gegen die Ausbeuter. An eine *ewige* Sittlichkeit glauben wir nicht, und wir entlarven den Betrug aller möglichen Märchen über Sittlichkeit » [4].

[3] Abriß d. Geschichte d. Philosophie, 12. Aufl., Berlin 1918, S. 174.

[4] Aus H. Falk: Die Weltanschauung des Bolschewismus. Würzburg. 7. Aufl. S. 22.

Die erste Frage, die hier gestellt werden muß, ist, ob man einen so gedachten Fortschritt noch wirklich eine Entwicklung nennen darf. Otto *Willmann* bemerkt mit Recht, für die durch den Materialismus geschaffene Anschauung könnte man gar keinen unpassenderen Namen finden als den der Entwicklung. Und er zitiert Rudolf *Eucken*, der schon in der ersten Auflage seiner « Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart (1878, 134) geschrieben habe : « Es ist gar nicht zu verkennen, daß der Ausdruck (Entwicklung) strenggenommen gar nicht dem Begriffe entspricht, den die Neuzeit bezeichnet haben möchte. Denn bei Entwicklung wird an ein von Anfang an mit bestimmten Eigenschaften und Kräften Ausgestattetes gedacht, so daß das Spätere sich wie aus einem organischen Keim heraus entfaltet ... Die neue Zeit möchte aber die spezifische Gestaltung gerade nicht als fertig vorhanden und das Geschehen nicht als ein bloßes Nach-außen-treten fassen, sondern die Gestaltung soll sich ursprünglich und letzthin in dem Prozesse selber vollziehen ». Willmann fügt hinzu : « Die Modernen wollen eine Entwicklung ohne Keim, ein Werden ohne innere Kräfte, aus bloßem Zusammentreffen äußerer Ursachen, aus Druck und Stoß resultierend, wonach also die Dinge sich nicht formen, sondern von außen zurechtgestoßen werden » [5].

Daß nicht jeder Fortschritt die Zerstörung oder Aufhebung eines weniger Vollkommeneren fordert, zeigt schon unsere wissenschaftliche und sittliche Vervollkommnung. Muß einer, um eine Wahrheit besser zu erkennen, etwa seine bisherige Erkenntnis derselben vergessen ? Oder kann einer sich nicht sittlich vervollkommnen, ohne seinen bisher geführten guten Lebenswandel aufzugeben ? Es gibt nicht nur eine Wandlung vom Schlechten zum Guten, sondern auch eine solche vom Guten zum Besseren.

Wie leicht einzusehen ist, ist nach dem dialektischen Humanismus schon das Menschsein einer Entwicklung unterworfen. Nach ihm verhält es sich mit der Vollkommenheit des Menschen ähnlich wie mit den Stationen einer Straßenbahn, von denen immer die als letzte bezeichnet wird, über die hinaus die Strecke noch nicht vorbereitet ist. Der Grad der Vollkommenheit, der jetzt für die Menschen der höchste ist, wird es nach so und so vielen Jahren nicht mehr sein. Und Menschen, die vor Jahrhunderten gelebt haben, können nicht mehr unsere Vorbilder

[5] O. Willmann, Aus der Werkstatt der Philosophia perennis, Freiburg i. Br. 1912, S. 124 f.

sein, weil sie noch auf einer niedrigeren Stufe des Menschseins standen. Daß in einer solchen Moral die sogenannten *passiven* Tugenden des geduldigen Ertragens von Krankheit und Widerwärtigkeiten keinen Platz haben, braucht kaum eigens gesagt zu werden.

III. Die Hauptfrage des scholastischen Humanismus

Wie schon gesagt, sind auch die Philosophen, die Gott in ihre Erforschung des Menschen hineinnehmen, und die man deshalb Theisten nennt, unter sich durchaus nicht einig. Im Folgenden berücksichtigen wir nur die scholastische Anthropologie, und zwar so, daß wir der Lehre des hl. Thomas besondere Aufmerksamkeit schenken.

Alle Scholastiker kommen darin überein, daß sie Gott als den Schöpfer der Welt ansehen, der wegen seiner unendlichen Vollkommenheit die Welt nur auf sich selbst als Endziel hinordnen konnte. Dadurch wird der scholastische Humanismus im vollen Sinne des Wortes *theozentrisch*. Der Gedanke, daß die Welt zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren müsse, ist viel älter als die Scholastik. Wir finden ihn schon in den Religionen der primitiven Völker. Denn so sehr diese Religionen sonst voneinander verschieden sind, stimmen sie doch wenigstens in diesem Gedanken überein. So geht nach dem altindischen Brahmanismus alles von Atman aus und wird am Ende wieder alles von Atman absorbiert. Selbst der dialektischen Philosophie ist dieser Gedanke nicht ganz fremd. Sowohl bei Hegel als bei Karl Marx vollzieht sich die dialektische Bewegung in einer Spirale, die auf höherer Ebene zum Ausgangspunkte zurückkehrt. Denn nach ihnen waren die Menschen im Anfang eine klassenlose Urgemeinschaft, und sollen sie das am Ende der Entwicklung auf vollkommenere Weise wieder werden [6]. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, unterscheidet sich der scholastische Humanismus von dem dialektischen vor allem dadurch, daß er dem einzelnen Menschen einen eigenen Zweck zuerkennt. Nach dem dialektischen Humanismus ist der Mensch so auf die Gesellschaft hingeordnet wie ein Werkzeug auf bestimmte Arbeiten des Menschen oder wie in einem physischen Organis-

[6] Vgl. I. Fetscher, Von Marx zur Sowjetideologie. Sozialkundebriefe für Jugend und Schule, hsg. von der hessischen Landeszentrale für Heimatdienst. Ausg. A, 6. April 1956, 5.

mus die verschiedenen Organe auf besondere Funktionen des Ganzen, gibt es also für den einzelnen Menschen keinen Selbstzweck im wahren Sinne des Wortes. Es sei nur erinnert an den politischen Humanismus der Nationalisten in Deutschland. Die Folge einer solchen Lehre ist, daß man annimmt, nach dem Tode des Menschen höre für ihn alles auf. Für diesen Zustand des Menschen nach dem Tode paßt dann wirklich der viel gebrauchte Ausdruck « Nichts ». Denn ein unbrauchbares Werkzeug ist ein innerer Widerspruch. Der Mensch ist wirklich so auf die Gesellschaft hingeordnet, daß Aristoteles ihn als Gesellschaftswesen bestimmen konnte. Und die Menschen derselben Gesellschaft sind untereinander so eng verbunden, daß man diese von altersher mit einem organischen Körper verglichen hat. Aber man darf diese Analogie nicht übersteigern. In einem Organismus sind die Glieder nur Mittel des Ganzen, in einer Gesellschaft haben die Glieder ihren eigenen Zweck. Die Gesellschaft fordert von ihren Gliedern bestimmte Handlungen, weil ihr Zweck das Gemeinwohl ihrer Glieder ist, und dieses nur durch gemeinsame Arbeit erreicht wird. Aber diese sozialen Pflichten des einzelnen dürfen ihn niemals hindern, sich selbst zu einer Persönlichkeit zu vervollkommnen. Der einzelne muß unter allen Umständen eine eigene Persönlichkeit bleiben. Denn jeder Mensch hat eine von Gott eigens erschaffene Seele, mit der er zu Gott zurückkehren soll. Diese persönliche Lebensaufgabe kann ihm keine Gesellschaft abnehmen. Ihr ist auch sein Verhältnis zur Gesellschaft untergeordnet. Max *Scheler* nennt diese Überordnung der Person « absolute Einsamkeit der Person », womit er sagen will, daß die Ethikform der sittlichen Person niemals von Sozialbeziehungen aufgezehrt werden kann. Diese mögen noch so zahlreich sein, « niemals geht sie doch in diese Gliedschaften auf, niemals ihre Pflichten und Rechte in jene Pflichten und Rechte, die ihr aus ihren Gliedstellen erwachsen (Familienpflichten, Amtspflicht, Berufspflicht, Staatsbürgerpflicht, Standespflicht usw.). (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Ethik. 3. Aufl. 1927,584). Obwohl *Scheler* einen anderen Personbegriff hatte als Thomas, hätte er sich in diesem Punkte auf ihn berufen können. Denn auch Thomas schreibt in seiner S. Th. I-II 21,4 ad 3 : « Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum totum, et secundum omnia sua » (vgl. auch II-II, 5 ad 2). Um diese Lehre des Aquinaten besser zu verstehen, sei wenigstens kurz an seine Unterscheidung zwischen den natürlichen Gesellschaften und der Vereinigung der Menschen in der von Christus gestifteten Kirche erinnert. In dieser übernatürlichen Gesellschaft gibt es keine Vielheit von Personen mit eigenen Zwecken, sondern

nur ein einziges Ich. Wie der göttliche Heiland dem die Kirche verfolgenden Saulus auf dem Wege nach Damaskus mit der Frage : Warum verfolgst du mich ? anzeigte, ist dieses eine Ich in der Kirche Christi Christus selbst mitsamt seiner ganzen Kirche. Thomas drückt diese größere Einheit der Menschen in der Kirche in S. Th. III, 48, 2 ad 1 so aus : « Caput et membra sunt quasi una persona mystica et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra ». In der übernatürlichen Ordnung sind also die Menschen sowohl unter sich als mit Gott viel enger vereinigt als in der natürlichen Ordnung. Aber auch schon in der natürlichen Ordnung wird der Mensch dadurch, daß er Gott als sein Endziel anstrebt, als Mensch vervollkommnet. Wie das geschieht, das ist die Zentralfrage des scholastischen Humanismus.

IV. Thomistische Antwort auf diese Frage

Zwei Dinge können sich auf eine doppelte Weise verbinden. Die eine ist physisch, die andere psychisch. Die erste geschieht so, daß aus den zwei sich vereinigenden Dingen ein drittes wird. So wird aus einem Menschen und einem Werkzeug, das er zu gebrauchen versteht, ein Handwerker, der weder bloß ein Mensch noch ein Werkzeug ist. Auf diese Weise kann Gott von keinem Geschöpfe erreicht werden ; denn Teil eines anderen werden widerspricht der Allvollkommenheit Gottes. Die andere Verbindung zweier Dinge findet sich im Erkennen und Lieben. Wer etwas erkennt oder liebt, wird mit dem Erkannten oder Geliebten eines, ohne daß ein Drittes entsteht. Denn der Erkennende, und das gleiche gilt vom Liebenden, läßt seinen Gegenstand in seinem Sosein unberührt, er gibt ihm nur in seinem Erkenntnisvermögen, bzw. seinem Begehrungsvermögen eine neue Seinsweise, die man Erkanntsein oder Begehrtsein nennt. Der Völkerapostel drückt diese Lehre in seinem Briefe an die Philipper (Phil. 1,7) in der Weise aus, daß er sagt, er habe die Philipper in sein Herz eingeschlossen (eo, quod habemus vos in corde). Diese psychische Vereinigung ist so innig, daß man sagen kann, der Erkennende werde das Erkannte. In diesem Sinne kann man sogar von einer deificatio oder Vergöttlichung dessen sprechen, der Gott erkennt oder Gott liebt. Wer immer also mit Gott auf diese zweite Weise vereinigt ist, Gott erkennt, hat Gott in vollkommenster Weise erreicht.

Damit aber ist unsere Frage, wie der Mensch zu Gott zurückkehrt, noch nicht ganz beantwortet. Es bleibt noch zu sagen, wie der Mensch zu jener Erkenntnis und Liebe gelangt, in denen seine wahre Rückkehr zu Gott besteht. Das geschieht nämlich nicht auf einem direkten Wege, sondern auf dem Umwege über die rein körperlichen Dinge. Diese können zwar nicht selbst Gott erkennen, aber sie helfen dem Menschen in der Weise, daß Thomas zu sagen wagt, sie führten den Menschen gleichsam an der Hand zu Gott [7]. Denn sie stellen dem menschlichen Verstande Fragen, die ihn nicht ruhen lassen, bis er Gott gefunden hat. Zum Beleg sei nur an die bekannten fünf Gottesbeweise unserer Philosophie erinnert, die alle Aufstiege des menschlichen Verstandes von der sinnlich wahrnehmbaren Welt zu Gott sind. In der Psychologie wird gesagt, es gebe im menschlichen Verstande keinen Begriff, der nicht von einem Sinnenbilde begleitet sei. Die Sinne aber können nur körperliche Eigenschaften wahrnehmen. Durch diese Abhängigkeit des menschlichen Verstandes von den Sinnen erhält unsere Gotteserkenntnis ein Merkmal, das sie wesentlich von der Gotteserkenntnis der reinen Geister unterscheidet, und wird bewirkt, daß der Mensch Gott niemals so verherrlichen kann wie die Engel. Diese loben Gott wegen der Vollkommenheiten, die sie in Gott selbst erkennen. Wir Menschen aber loben Gott wegen der Vollkommenheiten, die uns Gott durch rein körperliche Dinge offenbart. Unsere menschliche Gottesverherrlichung ist daher das gemeinsame Werk des Menschen und der rein körperlichen Dinge. Die Scholastiker nennen den Anteil der rein körperlichen Dinge an unserer Gottesverherrlichung gloria Dei *obiectiva* oder gegenständliche Gottesverherrlichung, und den Anteil des Menschen gloria Dei externa *formalis*, das will sagen, Gottesverherrlichung im eigentlichen und vollen Sinne.

Aber leider hat unser Verhältnis zu den rein körperlichen Dingen eine weniger erfreuliche Kehrseite. Als unser Endziel muß Gott von uns nicht nur erkannt, sondern auch über alles geliebt werden, damit wir unsere letzte Vollkommenheit erlangen. Dieses zweite aber erschweren uns die rein körperlichen Dinge durch die zahllosen Freuden und Genüsse, die auch sie dem Menschen bereiten können.

[7] De veritate, q. 10, a. 6 ad 2 : Quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora *manuducitur*, sicut etiam sensibilia intelligibilia *manuducunt* in intelligibilia divinorum. Vgl. meinen Aufsatz über den Anteil der vernunftlosen Geschöpfe an der Gottesverherrlichung des Menschen, in Divus Thomas (Fr) 30 (1952) 182-200.

V. Theoretische und praktische Gotteserkenntnis

Daher gibt es leider auch ein Gotterkennen ohne Gottesliebe. Die Verdammten in der Hölle haben eine vollkommenere Gotteserkenntnis als wir sie hier auf Erden aus den rein körperlichen Dingen gewinnen können. Trotzdem lieben sie Gott nicht, sondern zittern vor Gott, wie es in der Hl. Schrift heißt (Jak. 2,19). Man bezeichnet eine solche Gotteserkenntnis ohne Gottesliebe als eine rein spekulative oder theoretische Gotteserkenntnis. Damit zu dieser theoretischen Gotteserkenntnis die Liebe hinzukommt, muß der Verstand des Erkennenden miterkennen, daß Gott nicht nur an sich gut und erstrebenswert ist, sondern auch der Beschaffenheit des Erkennenden entspricht. Machen wir uns das gleich durch ein Beispiel aus dem täglichen Leben klar. Da ist ein Mensch, der eine Speise für besonders schmackhaft hält. Nun aber wird er krank und kann diese Speise nicht mehr vertragen. Daher weist er sie zurück, ohne damit aber leugnen zu wollen, daß diese Speise an sich gut sei. So kann der Mensch auch in eine Verfassung kommen, in der er trotz aller Gotteserkenntnis Gott nicht liebt. Welches diese Verfassung ist, braucht kaum gesagt zu werden. Sie ist uns allen unter dem Namen « Todsünde » bekannt. Jede schwere Sünde steht zur Gottesliebe in einem inneren Widerspruch. Daher sind die sittlichen Tugenden das einzige Mittel, sich so zu formen, daß man Gott auch liebt. Denn diese unterscheiden sich von allen anderen Tugenden oder Fertigkeiten dadurch, daß sie nicht nur fähig machen, bestimmte Werke gut zu verrichten, sondern ihrer Natur nach den Menschen so zum guten Handeln hinneigen, daß jeder Mißbrauch ausgeschlossen ist. Ein Gelehrter kann sein Wissen auch zu schlechten Zwecken gebrauchen, ein Maler auch Karikaturen zeichnen, und ein Musiker auch Disharmonien komponieren. Daß aber ein gerechter Mensch eine Ungerechtigkeit begeht oder ein kluger Mensch unklug handelt, ist unmöglich [8]. Während alle anderen Tugenden den Menschen nur beziehungsweise vervollkommnen, so daß man z. B. nicht sagen kann, ein guter Mathematiker oder ein guter Komponist sei auch ein guter Mensch, vervollkommnet jede sittliche Tugend das ganze sittliche Handeln des Menschen. Um das zu verstehen, muß man bedenken, daß der eigentümliche Träger der sittlichen Ordnung nicht solche Tätigkeiten sind, durch die nach außen etwas hervorgebracht wird, also die sogenannten

[8] Vgl. S. Th. I-II 56,3.

actiones transeuntes des Menschen, sondern die überlegten Tätigkeiten des Wollens, durch die der Wille sich selbst auf ein bestimmtes Ziel hinordnet, die actiones immanentes. Daher wird die sittliche Güte eines Menschen nicht berührt durch den Erfolg oder Mißerfolg seines Handelns. Sittlich gut ist ein Mensch soweit, als er das Gute *will*, und damit einen guten Willen hat. Man wirft der thomistischen Ethik vor, sie sei zu intellektualistisch und komme dem modernen Rationalismus zu nahe. Dagegen sprechen aber folgende Stellen aus der Summa Theologica des Aquinaten. I 5,4 ad 3 sagt er : « Quilibet habens voluntatem dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem, quia non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem », und I-II 34,4 : « Secundum delectationem voluntatis humanae praecipue iudicatur homo bonus vel malus. Est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum, malus autem qui in operibus malis ». Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß ein Mensch, der sich die sittlichen Tugenden erwirbt, um dadurch zu Gott zu gelangen, damit zugleich sich selbst vervollkommnet und das wird, was man eine Persönlichkeit nennt. Wenn ein solcher durch Übung der sittlichen Tugenden gut gewordener Mensch an Gott denkt, dann erscheint ihm Gott nicht nur als an sich gut und begehrenswert, sondern auch für ihn selbst. Eine solche mit Liebe verbundene Gotteserkenntnis kann man im analogen Sinne praktische Gotteserkenntnis nennen ; denn im eigentlichen Sinne des Wortes kann es keine praktische Gotteserkenntnis geben [9].

Damit haben wir schon die erste Antwort gefunden auf unsere Frage, wie der Mensch mit seinem Streben nach Gott als seinem Endziel zugleich sich selbst zu einem vollkommenen Menschen mache. Weil die rein theoretische Gotteserkenntnis den Menschen nur beziehungsweise vervollkommnet, muß sie durch die Gottesliebe vervollständigt werden, damit der ganze Mensch vollkommener wird. Diese Liebe aber wird nur mittels der sittlichen Tugenden erlangt. Wie aber geschieht das ?

VI. Besonderes Verhältnis der sittlichen Tugenden zueinander

In unserer scholastischen Ethik werden über 50 sittliche Tugenden unterschieden, die alle dasein müssen, damit ein Mensch schlechthin vollkommen ist, obwohl, wie bereits gesagt, jede sittliche Tugend zur Voll-

[9] Vgl. GREDT, Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae, Freiburg 1937, n. 593.

kommenheit des Menschen als Menschen beiträgt. Wäre es deshalb notwendig, daß jeder Mensch alle diese Tugenden im einzelnen übt, um sie durch Gewohnheit zu erwerben, dann müssten wir an unserer sittlichen Vollkommenheit verzweifeln. Wie soll z. B. einer, der nicht verheiratet ist, die Tugenden eines guten Familienvaters üben, oder ein einfacher Bürger die Klugheit eines guten Herrschers ? Aber zu unserem Glücke verhalten sich die sittlichen Tugenden anders zueinander als die theoretischen und die übrigen praktischen Tugenden. Wie schon gesagt, vervollkommnen diese anderen Tugenden ihren Träger nicht in jeder Beziehung, sondern nur in einer Richtung. Daher kann einer ein guter Historiker sein, und von Mathematik nichts verstehen. Bei den anderen Tugenden besteht sogar das Gesetz, daß in dem Maße, in dem einer eine Wissenschaft oder eine Kunst betreibt, andere Anlagen unausgebildet bleiben. Und nehmen wir den moralisch unmöglichen Fall, daß einer alle Wissenschaften und alle Künste vollkommen besäße, es fehlte ihm aber auch nur eine sittliche Tugend, dann wäre er noch kein guter Mensch. Im sittlich guten Leben gibt es keinen solchen Partikularismus oder Spezialismus. Die sittlichen Tugenden unterscheiden sich sogar von den Lastern dadurch, daß ein Laster den Menschen sogar unfähig macht, zugleich ein anderes Laster zu haben. So kann niemand zugleich Geizhals und Verschwender, oder feige und tollkühn sein. Die sittlichen Tugenden hängen so zusammen, daß jeder Fortschritt in einer Tugend den Menschen geneigter macht, auch alle anderen Tugenden zu üben. So wird einer dadurch, daß er klüger wird, zugleich geneigter, gegen andere Menschen auch gerecht zu sein, und in allem Maß zu halten. Thomas von Aquin gebraucht das Bild vom Wachsen der Finger in der gleichen Hand [10]. Wie diese nicht nacheinander wachsen, sondern zugleich, ohne deshalb gleich lang oder stark zu werden, so kann es zwar geschehen, daß ein Mensch sich durch eine sittliche Tugend mehr auszeichnet als durch andere, niemals aber, daß er die anderen Tugenden überhaupt nicht besitzt. Gegen die Stoiker ist zu sagen, daß in diesem Leben ein gleich vollkommener Besitz aller sittlichen Tugenden ein unerreichbares Ideal ist. So kommt es, daß auch Menschen, die ernstlich nach Vollkommenheit streben, unter sich sehr verschieden bleiben. G. K. *Chesterton* schreibt in seinem Buche über Thomas von Aquin, nicht einmal Mörder seien so verschieden wie Heilige. Und er beleuchtet das durch einen Vergleich zwischen Ludwig dem Heiligen und Thomas. Der erste war ein geborener

[10] De virt. card. a. 3.

König und Ritter, voll Mut und Tatkraft, der zweite würde es entschieden abgelehnt haben, König zu sein und in Pomp und Politik verstrickt zu sein. In dieser Verschiedenheit der Heiligen liegt auch der Grund dafür, daß sie für andere sehr verschiedene Vorbilder sind. Der hl. Ambrosius führt in seinem Buche über den hl. Joseph (Kap. I) die vier Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob und Joseph an, von denen der erste durch seinen Glauben, der zweite durch seine lautere Gesinnung, der dritte durch seine Geduld, und der vierte durch seine Keuschheit sich ausgezeichnet habe. Um das noch klarer zu sagen, sei bemerkt, daß die sittlichen Tugenden nicht selbst die Vollkommenheit des Menschen ausmachen, sondern nur Mittel und Zwischenziele sind. Die sittlichen Tugenden sind schon in sich begehrenswert und wertvoll, aber Endziel des Menschen bleibt Gott. Dadurch unterscheidet sich unsere Auffassung wesentlich von der kantischen des kategorischen Imperativs, der verlangt, man solle so handeln, daß die Maxime des Handelns für alle Menschen ein Gesetz werden könnte. Auch in seinem Streben nach Vollkommenheit bleibt jedem einzelnen eine große Freiheit [11].

VII. Die Tugend der Religion als Ordnungsprinzip aller anderen sittlichen Tugenden

Die oberste Einteilung der sittlichen Tugenden ist die Unterscheidung der vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigkeit. Jede dieser vier Kardinaltugenden wird in viele besondere Tugenden weiter eingeteilt. Grund dieser Einteilung sind die vier unmittelbaren Träger der sittlichen Tugenden : Verstand, Wille, verlangendes und zornmütiges Begehrungsvermögen. In dieser Einteilung werden Liebe und Religion der Gerechtigkeit untergeordnet. Daran haben schon manche Anstoß genommen, weil sie meinten, durch eine solche Ordnung würden diese beiden Tugenden zu wenig gewürdigt. Aber in dieser Ordnung der sittlichen Tugenden nach den vier Kardinaltugenden wird in keiner Weise ein Werturteil über die einzelnen Tugenden ausgesprochen. Ihren *Wert* erhalten die einzelnen Tugenden von dem Grade, in dem sie den Menschen Gott näher bringen. Unter diesem Gesichtspunkte

[11] Papst Benedikt XIV. schreibt in seinem Werk De beatificatione et canonisatione sanctorum III, 21, um einen Diener Gottes zu kanonisieren, genüge der Beweis, daß er die Tugenden, die er Gelegenheit hatte zu üben, in einem ausgezeichneten und heroischem Grade geübt habe.

gebührt der Liebe der Primat [12]. Aber die Liebe muß durch die Tugend der Religion geformt werden, damit sie nicht Eigenliebe des Menschen bleibt. Gottesliebe und Religion verursachen sich gegenseitig. Die Liebe ist das Seinsprinzip der Religion, aber die Religion ist das Ordnungsprinzip aller sittlichen Tugenden. Denn wie schon die Wortbestimmung anzeigt, gehört es zum Wesen der Religion, uns unmittelbar mit Gott zu verbinden. Die Religion ist nach der Bedeutung des Wortes die Rückbindung mit Gott. Die Religion kommt unmittelbar nach den drei theologischen, Gott zu ihrem unmittelbaren Gegenstande habenden Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Ohne eine religiöse Verbindung mit Gott sind alle anderen sittlichen Tugenden keine wahren Tugenden, sondern nur Weisen des Benehmens, die sich für einen gut erzogenen Menschen ziemen und derentwegen man den Menschen vielleicht einen Gentleman nennen kann. Das ist gerade für unsere Frage nach dem wahren Humanismus von größter Bedeutung. Kant wollte die Religion von der Sittlichkeit trennen und ihr nur den Wert eines Hilfsmittels für seine Pflichtethik zuerkennen. Nach thomistischer Philosophie ist die Religion zusammen mit der Gottesliebe der Gipfelpunkt unserer sittlichen Selbstvervollkommnung. Dadurch erhält der scholastische Humanismus ein religiöses Gepräge und unterscheidet er sich wesentlich von jedem anderen Humanismus, der Gott als Endziel des Menschen außer acht läßt.

Man kann das Verhältnis zwischen Religion und Gottesliebe noch genauer bestimmen durch die wichtige Unterscheidung zwischen ordo intentionis und ordo executionis. Im Erwerben geht die Religion der Gottesliebe voraus, aber beabsichtigt muß in erster Linie die Gottesliebe werden. Der hl. Benedikt schließt in seiner Ordensregel das Kapitel über die zwölf Stufen der Demut : « Sind all diese Demutstufen erstiegen, so wird der Mönch bald zu jener Liebe gelangen, die in ihrer Vollendung die Furcht ausschließt ... Er handelt nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus Liebe zu Christus ; das Gute ist ihm zur Gewohnheit geworden, die Tugend zur Freude ».

[12] Vgl. O. Lottin, L'âme du culte. La vertu de religion d'après S. Thomas d'Aquin. Louvain 1920.

VIII. Drei Grundregeln unserer sittlichen Selbstvervollkommnung

Könnte die sittliche Tugend der Religion getrennt von den anderen sittlichen Tugenden erworben werden, dann wäre es leicht, unser Endziel zu erreichen. Aber auch sie fordert, daß mit ihr alle anderen Tugenden erworben werden, weil die anderen Tugenden der Gegenstand sind, der durch sie geordnet werden muß. Ob der religiöse Mensch diese oder jene Wissenschaft betreibt, Mathematiker ist oder Historiker, Maler oder Musiker, er tut alles zur Ehre Gottes. Es gibt keine Tugend, die nicht durch die Tugend der Religion geordnet werden muß, damit der Mensch vollkommen wird. Daher dürfen wir unsere Untersuchung über den Humanismus nicht schließen, ohne wenigstens kurz auch auf die Frage zu antworten, wie der einzelne es anstellen muß, um sich überhaupt sittlich zu vervollkommnen. Auf diese Frage antworten die Lehrer des geistlichen Lebens gewöhnlich mit dem Rate, diejenigen Tugenden zu üben, die der einzelne besonders braucht, um über seine Charakterschwächen und die sittlichen Gefahren seines Lebens Herr zu werden. Aristoteles gibt in seiner Ethik, die er für seinen Sohn Nikomachus geschrieben hat, diesem drei Anweisungen. Die erste ist, er solle vor allem die Leidenschaft bekämpfen, die in ihm die stärkste sei, und daher ihn am ehesten zu verkehrten Handlungen verleite. Schon durch diese erste Regel wird in der Selbstvervollkommnung jeder Schematismus ausgeschlossen. Jeder Mensch muß sich auf eine individuelle Weise entwickeln. Die zweite Ermahnung lautet, Nikomachus solle von den einer sittlichen Tugend entgegengesetzten Lastern besonders das Laster fliehen, das der Tugend am meisten entgegengesetzt sei. Denn die Tugend liegt zwar in der Mitte zwischen zwei Lastern, ist aber nicht von diesen Lastern gleichweit entfernt. So liegt der Starkmut zwischen der Feigheit und der Tollkühnheit, diese Tugend ist aber von der Feigheit weiter entfernt als von der Tollkühnheit. Denn der starkmütige und der tollkühne Mensch kommen wenigstens darin überein, daß sei beide einen starken Willen haben. Der Tollkühne braucht sein Wollen nur zu mäßigen. Das ist leichter, als dem Willen eine fehlende Kraft geben. Die dritte aristotelische Mahnung an seinen Sohn ist, er solle sich besonders vor fleischlichen Gelüsten in acht nehmen, weil diese am gefährlichsten seien [13].

Diese drei aristotelischen Anweisungen können als die Grundregeln

[13] Vgl. Thomas, In Eth. Nic. lib. II, lect. 11 (Editio Pirotta) n. 369 ff.

unserer sittlichen Vervollkommnung bezeichnet werden. Sie werden auch bis heute von allen Lehrern des aszetischen Lebens wiederholt. Aber sie bedürfen einer Ergänzung. Die aristotelische Ethik leidet an zwei Mängeln. Der erste kommt daher, daß der Stagirite den Menschen nur biologisch betrachtet und seine Vollkommenheit einzig in die möglichst vollkommene Entfaltung des höchsten Seelenvermögens verlegt, das in seiner Philosophie der Verstand ist. Daher liegt für ihn die höchste Vollkommenheit des Menschen in der theoria oder Erkenntnis der Wahrheit. Welches aber der Gegenstand dieser theoria ist, konnte Aristoteles deshalb nicht befriedigend sagen, weil ihm unsere klarere Gotteserkenntnis fehlte. Der zweite große Mangel der aristotelischen Ethik liegt darin, daß sie noch keine genügende Synthese zwischen Theorie und Praxis enthält. Wie Werner *Jäger* in seinem Buche über Aristoteles bemerkt, vermißt man in der Ethik des Stagiriten noch eine klare Antwort auf die Frage, worin die innere Abhängigkeit der sittlichen Tugenden von den wissenschaftlichen, spekulativen Erkenntnissen bestehe. Aristoteles lasse zwar die Ethik auf die Metaphysik folgen, aber über den Wert der Metaphysik für die Gestaltung der Ethik scheine er sich nicht klar gewesen zu sein. Beide Mängel sind durch die Scholastik behoben worden. Der erste durch einen weit vollkommeneren Gottesbegriff, besonders durch die Lehre von Gott als oberster Sittenregel und die genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott als der Erstursache und dem menschlichen Willen als der Zweitursache unserer Selbstvervollkommnung. Der zweite Mangel wurde behoben durch die Lehre, daß auch im sittlichen Leben theoretische und praktische Erkenntnisse sich gegenseitig ergänzen und verursachen [14]. Den spekulativen Erkenntnissen kommt zwar keine Wirkursächlichkeit zu, dafür aber eine Formalursächlichkeit, die der Wirkursächlichkeit des Willens vorangehen muß, damit dieser das sittlich Gute wollen kann, nach dem Prinzip nihil volitum nisi cognitum. Am offensichtlichsten tritt dieses Zusammenwirken von Erkennen und Wollen in der sittlichen Tugend der Klugheit in Erscheinung. Auch im sittlichen Leben gilt das Prinzip causae sibi invicem sunt causae. Nach scholastischer Lehre ist unsere Gotteserkenntnis im höchsten Grade spekulativ, weil nichts weniger hervorgebracht werden kann als Gott, aber ohne Liebe nützt uns auch die vollkommenste Gotteserkenntnis nichts. Daher gehört auch die Gottesliebe zum Erreichen unseres Endzieles, und wird der Mensch erst durch sie vollkommen.

[14] Vgl. meinen Aufsatz, Theoretisches und Praktisches Erkennen, in Divus Thomas (Fr) 27 (1949) 154-179.

In dieser wesentlichen Verbundenheit von Gotteserkenntnis und Gottesliebe im vollkommenen Menschen ist es begründet, daß die Scholastiker bei der Bestimmung der Philosophie als der Liebe zur Weisheit bleiben und diese der modernen Bestimmung als der obersten Prinzipienwissenschaft vorziehen. Denn das Wort « Weisheit » ist die Übersetzung des lateinischen Wortes « sapientia », unter sapientia aber ist nur eine Erkenntnis zu verstehen, die mit einem besonderen sapor oder Wohlgeschmack verbunden ist. Soll die Philosophie im vollen Sinne des Wortes « humanistisch » sein, dann muß sie auch lehren, wie der Mensch die obersten Prinzipien lieben lernt, besonders Gott, das Prinzip aller Prinzipien. Es kann einer durch sein umfangreiches Wissen die Welt in Erstaunen setzen, und dennoch unweise sein, und umgekehrt mit wenig Wissen eine hohe Stufe der Weisheit einnehmen. Im sittlichen Leben macht das erstere den Menschen noch unvollkommener, als die bloße Unwissenheit.

IX. Verhältnis des scholastischen Humanismus zur übernatürlichen Ordnung

Der scholastische Humanismus wird meistens « christlicher » Humanismus genannt. Diese Bezeichnung ist so zu verstehen wie die Benennung der Scholastik als « christliche » Philosophie. Die Scholastik ist in dem Sinne christlich, daß sie die zugleich mit den übernatürlichen Glaubenswahrheiten geoffenbarten natürlichen Wahrheiten zum Gegenstande ihrer Spekulation macht. So ist die Lehre, daß Gott die Welt aus nichts erschaffen hat, eine mit dem natürlichen Lichte der Vernunft erkennbare Wahrheit, die jetzt in jedem scholastischen Lehrbuch der Philosophie bewiesen wird. Aber sie setzt eine so hohe Vollkommenheit des menschlichen Verstandes voraus, daß kein heidnischer Philosoph, selbst nicht Platon und Aristoteles, sie klar erkannt hat. Eine solche Ausdehnung der philosophischen Spekulation auf übernatürlich geoffenbarte natürliche Wahrheiten bewirkt noch keinen wesentlichen oder Artunterschied zwischen der scholastischen und den nichtscholastischen Philosophien, weil die scholastische Philosophie auch bei diesen Wahrheiten nicht aus dem Zeugnis Gottes philosophiert, sondern die evidentia obiectiva, d. h. das gegenständliche Einleuchten des Zuerkennenden als letztes criterium veritatis oder Unterscheidungsmittel von Wahr und Falsch benützt. Zwischen einer solchen, auch übernatürlich geoffenbarte natürliche Wahrheiten enthaltenden Philosophie und den anderen Philosophien

ist nur ein Gradunterschied der Vollkommenheit, der darin besteht, daß in ersterer der menschliche Verstand durch die Hilfe aus der übernatürlichen Offenbarung der *physischen* Grenze des von ihm mit seinem natürlichen Erkenntnislichte Erreichbaren näher gebracht wird, indem er auch solche moralisch unerkennbaren Wahrheiten erkennt [15].

Aus dieser Einverleibung übernatürlich geoffenbarter Wahrheiten in die philosophische Spekulation entsteht die Frage, wie sich unser scholastischer Humanismus zu unserer übernatürlichen Ordnung verhält. Zwischen der natürlichen und der übernatürlichen sittlichen Ordnung sind unleugbar große Verschiedenheiten. Aber wird die natürliche Ordnung durch die übernatürliche wertlos gemacht ?

Die natürliche und die übernatürliche sittliche Ordnung unterscheiden sich erstens durch den Ursprung ihrer Tugenden. Während die natürlichen sittlichen Tugenden durch Gewöhnung und Übung entstehen, können die übernatürlichen nur durch die Gnade Gottes erlangt werden. Der zweite große Unterschied liegt darin, daß die natürlichen sittlichen Tugenden uns die ihnen entsprechenden Handlungen leicht machen. Denn die Gewohnheit wird gewissermaßen eine andere Natur. Die übernatürlichen sittlichen Tugenden machen uns nur *fähiger*, Versuchungen und Gefahren, das göttliche Gesetz zu übertreten, zu überwinden. Die in der natürlichen Ordnung durch Gewöhnung erworbene Leichtigkeit wird uns in der übernatürlichen Ordnung durch die sieben Gaben des Hl. Geistes geschenkt. Drittens unterscheiden sich die natürliche und die übernatürliche sittliche Ordnung durch ihre nächste Sittenregel, die für die natürlichen Tugenden die menschliche Vernunft ist, soweit diese mit ihrem natürlichen Lichte imstande ist, zu erkennen, welche menschlichen Handlungen vom göttlichen Gesetze geboten oder verboten oder erlaubt sind, für die übernatürlichen sittlichen Tugenden aber die menschliche Vernunft, sofern sie mit dem übernatürlichen Lichte des Glaubens das erkennt. Der vierte Unterschied liegt im Ziel, das für die natürliche sittliche Ordnung die mit natürlichen Mitteln erreichbare Gotteserkenntnis und Gottesliebe sind, für die übernatürliche sittliche Ordnung aber die Anschauung Gottes. Mit dem Endziel der natürlichen sittlichen Ordnung ist als zweitrangiges Endziel (finis secundarius) verbunden eine möglichst vollkommene menschliche Persönlichkeit, m. a. W. das Werden eines homo honestus, d. h. eines Menschen, der alles hat, was man von einem anständigen Menschen verlangen kann. Mit dem übernatürlichen Endziel

[15] Vgl. C. g. I 4.

des Menschen ist als zweitrangiges Endziel verbunden die Heiligkeit des Menschen [16].

Was nun unsere Frage betrifft, ob es zur Vervollkommnung des Menschen genüge, sich *nur* um die übernatürlichen sittlichen Tugenden zu bemühen, so erkennen wir die Notwendigkeit auch der natürlichen sittlichen Tugenden schon daraus, daß die übernatürlichen sittlichen Tugenden den Menschen nur *fähig* machen, gut zu handeln. Daher kann es geschehen, daß auch einer, der diese Tugenden schon in einem hohen Grade besitzt, noch großen Versuchungen ausgesetzt bleibt. So kann einer, der Gott schon Jahrzehnte treu gedient hat, noch schwere Versuchungen gegen die Tugend der Religion oder des Glaubens haben [17]. Die durch Übung erworbene *Leichtigkeit* der natürlichen Tugenden ist offenbar auch eine Vollkommenheit, auf die niemand verzichten möchte. Sodann kann zwischen der natürlichen und der übernatürlichen nächsten Sittenregel, der ratio recta oder dem natürlichen Erkenntnislicht und dem Glaubenslicht niemals ein Widerspruch entstehen, weil ja beide von Gott dem Menschen gegeben sind. Wohl aber ist zu bemerken, daß unser Verstand mit dem übernatürlichen Glaubenslicht über das hinausgelangt, was er mit dem bloß natürlichen Lichte der Vernunft erkennt. Thomas von Aquin beleuchtet das in seiner S. Th. I-II 63,4 durch das Beispiel des Fastengebotes. Die natürliche Sittenregel schreibt eine Maßhaltung im Essen und Trinken vor, die der Mensch üben muß, um körperlich und geistig gesund zu bleiben ; die übernatürliche Sittenregel gebietet, den Leib möglichst dem Geiste zu unterwerfen. Dazu aber sind auch Fasten und andere Bußübungen dienlich. Der hl. Paulus schreibt in seinem ersten Briefe an die Korinther (9,27) : « Castigo corpus meum, et in servitutem redigo : ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar ». Zweck der übernatürlichen Aszese ist, ein heiliges Gotteskind zu werden.

Die natürliche sittliche Ordnung wird also durch die übernatürliche keineswegs aufgehoben oder entwertet, sondern ist ihr nur untergeordnet. Der Aquinate antwortet in seiner S. Th. II-II 65,2 auf die Frage, ob ein Mensch die natürlichen sittlichen Tugenden auch ohne übernatürliche Gottesliebe erwerben könne : Possunt per opera humana acquiri ; et sic

[16] Sent. d. 34, q. 1 a. 1 : Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus humano modo, sed dona ultra humanum modum.

[17] I-II 65, 3 ad 2 : Habitus moralium virtutum *infusarum* patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas ; quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus *acquisitis*, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tollunter contrariae dispositiones.

fuerunt in multis paganis. Im gleichen Artikel fügt er aber hinzu, die sittlichen Tugenden seien sine caritate nur virtutes secundum quid, beziehungsweise Tugenden, weil sie den Menschen nicht auf den finis simpliciter ultimus hinordnen, der in der Anschauung Gottes liege. Und auf die weitere Frage, ob der Mensch mit seinen natürlichen Kräften Gott über alles lieben könne, was auch von der natürlichen Sittenregel gefordert ist, antwortet er, in statu naturae integrae, also vor der Erbsünde, hätte der Mensch dazu keiner übernatürlichen Gnade bedurft, jetzt aber in statu naturae corruptae, bedürfe er dazu des übernatürlichen Gnadenbeistandes. Die Theologen sagen : Gratia non destruit naturam, sed perficit eam. Dieser Satz gilt auch vom Verhältnis der übernatürlichen sittlichen Ordnung zur natürlichen. Wie das im Einzelfall geschieht, und wo in einer konkreten menschlichen Handlung die Grenze ist zwischen Natur und Gnade, ist für uns nicht feststellbar. Wir brauchen das auch nicht zu erkennen. Es genügt zu wissen, daß der wahre Humanismus weder reiner Supernaturalismus ist noch auch nur Naturalismus, sondern eine Verbindung der beiden, in der sowohl die natürliche als die übernatürliche Liebe zu Gott über alles groß sein muß.

Alles Gesagte kurz zusammenfassend, können wir also schließen, der thomistische Humanismus sei die Lehre, daß der Mensch als Mensch dadurch vollkommen werde, daß er Gott immer besser erkennt und sich durch sein sittliches Handeln fähig macht, Gott über alles zu lieben. Diese Gottesliebe wird durch ihre wesentliche Gebundenheit an das ganze sittliche Leben des Menschen die persönlichste und am wenigsten mitteilbare Tugend des Menschen, nach der allein jeder einzelne von Gott gerichtet wird. Sie hat zwei Merkmale, die sich zu widersprechen scheinen. Sie ist zugleich leicht und schwer. Sie ist das erstere, weil sie im Gegensatz zu den Kulturwerten keine äußeren Leistungen haben muß, sondern nur einen guten Willen verlangt, der auch schon in einem Kinde sein kann ; und sie ist das zweite dadurch, daß es bei ihr keinen Grad gibt, über den der Mensch nicht mehr verpflichtet wäre, noch weiter zu streben. Nach Thomas liegt der Grund für diese erst mit dem Tode endende Pflicht, Gott noch mehr zu lieben, darin, daß der Mensch durch jeden Akt der Liebe angetrieben wird, Gott noch mehr zu lieben. Daher hat Gott als Herr über Leben und Tod allein das Recht, das Maß zu bestimmen, in dem der einzelne mit seinem Streben nach Vollkommenheit aufhören darf [18].

[18] II-II, 24,6. Vgl. unseren Aufsatz über « Selbstbehauptung und Selbstverleugnung » in Divus Thomas (Fr) 24 (1964) 311-335.